JACQUES CHEVALIER

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

II

EL PENSAMIENTO CRISTIANO

DESDE LOS ORIGENES HASTA EL FINAL DEL SIGLO XVI

Traducción del francés y prólogo de
JOSE ANTONIO MIGUEZ
Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid





AGUILAR

La presente obra ha sido publicada originalmente en francés, por la casa Flammarion, Editeur, de París, con el título de

HISTOIRE DE LA PENSÉE

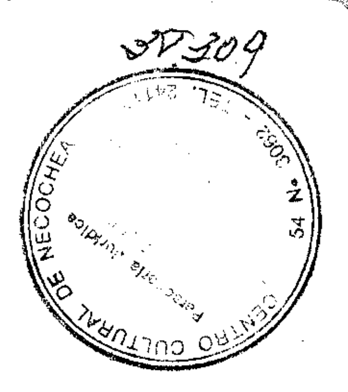
II: LA PENSÉE CHRÉTIENNE

DES ORIGINES À LA FIN DU XVI^e SIÈCLE

SEGUNDA EDICION, 1967

DEPÓSITO LEGAL. M. 5091.—1967 (II).

Printed in Spain. Impreso en España por Gráficas Minerva, Víctor Pradera, 38, Madrid.—1967.



PROLOGO



PROLOGO DEL TRADUCTOR

Si con razón podíamos decir en el Prólogo al tomo primero de esta misma obra que el esfuerzo intelectual de Jacques Chevalier cubría cimas casi inaccesibles a la capacidad humana, el justo y debido tributo al mérito impar de esta Historia del pensamiento *exigiría para la presentación del tomo segundo,* El pensamiento cristiano, *un encomio que difícilmente podríamos traducir en palabras.*

Jacques Chevalier revive en esta obra el espíritu de la Edad Media cristiana con un afán quizá insólito para nuestros tiempos: porque trata, ante todo, de presentar actualizado su innegable valor humano y humanista a través de la justificación señera de la relatividad *del hombre, que es uno en sentido riguroso y visto en su doble vertiente, tanto si mira a la tierra y a los demás hombres como si dirige su preferente atención hacia el Ser divino.*

Bien pudiéramos hablar con Jacques Chevalier de "la rica y una diversidad de la Edad Media cristiana". Y lo que es más curioso y aleccionador, esa misma Edad Media nos ofrece el ansia máxima y también, por qué no decirlo, la concreción máxima de libertad, por cuanto aspira a encumbrar al hombre y a conquistar incluso, para su mejor servicio vital, *las más amplias parcelas de la Verdad.*

Edad de acuerdo y de equilibrio, Edad armónica, la Edad Media cristiana que nos descubre Jacques Chevalier nos asombra todavía más por la variedad de sus tendencias, por la fuerza de sus poderosas personalidades, de un San Agustín, en la agonía del mundo antiguo, de un Santo Tomás o un Duns Scoto, de un Francisco Suárez, adentrados ya en la aurora de los tiempos modernos, y que profesan fórmulas en las que la síntesis filosófico-teológica es buscada con inquietante fervor, con plena confianza y serena pasión, con una total entrega humana que convierte la acción en servicio fecundo a los hombres y a Dios.

Vueltos los ojos hacia el pensamiento cristiano de la Edad Media, sea, por ejemplo, hacia aquellos apasionados de Dios como San Bernardo de Claraval o San Francisco de Asís, sea también a un Abelardo o a un Dante de vida azarosa y turbulenta, que no tantearon menos la huella divina en su caminar vacilante por la tierra, la conclusión que obtenemos es ese "fuego del amor divino" que nos proclama un Santo Tomás

y que consume a la sociedad cristiana en el deseo consciente de fines espirituales y universales.

Por eso mismo, la Edad Media, bajo la concepción de una verdadera cristiandad ecuménica, aportó indudables beneficios a su tiempo y al nuestro, y, con todas sus luchas y disensiones, revelóse como un valladar infranqueable a la anarquía, tanto intelectual como política o social. En este sentido, pueden suscribirse plenamente las palabras de Chevalier aplicadas a los hombres de aquel tiempo. Porque "todos ellos no se preocupan de dejar un nombre, sino una obra", como si su servicio a las realizaciones humanas tuviese infinitamente más trascendencia que la propia y efímera vida personal, solo transmutada y realzada en el hermoso holocausto de la fe, del amor y del trabajo impersonal, para el que no faltan ni la sonrisa ni la calma inefable aun a las puertas mismas de la muerte.

El análisis que hace Jacques Chevalier de las figuras ingentes de la Edad Media cristiana iguala y casi supera, si cabe expresarse en estos términos, al que nos ofrecía con riqueza verdaderamente admirable de los filósofos y pensadores del mundo antiguo en el tomo primero de la Historia del pensamiento. *Se ha logrado ahora, con la caracterización personal más acabada, la penetración clarividente de todo el decurso del pensamiento cristiano. Los Padres de la Iglesia, San Agustín, Boecio, Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval, Santo Tomás de Aquino, Dante, San Buenaventura, Rogerio Bacon, Duns Scoto y los místicos alemanes componen un todo cuyo proceso se halla anticipado metafóricamente en el propio Evangelio de San Mateo; pues ese germen, como dice Jacques Chevalier, "se desenvolvió progresivamente en el curso de los tiempos, con la lentitud característica de todos los desenvolvimientos vivos y verdaderos, que comienzan en pequeño: semejantes a un grano de mostaza que es inicialmente la más pequeña de todas las simientes, pero que se convierte, una vez desarrollada, en un árbol al que vienen a anidar los pájaros del cielo".*

Todo ese proceso tendrá a su vez una crisis y una culminación: el Renacimiento del siglo XVI, *la Reforma protestante de Lutero y la floración teológica y mística española de nuestra época áurea. En su estudio, Jacques Chevalier desentraña y aclara muchas cuestiones que solo pueden ser debidamente apreciadas bajo esa consideración objetiva y sutilísima de la historia del pensamiento, que ve la perspectiva de los hechos en la transparencia eflorescente de gérmenes renovados, siempre aireados por el ventalle incesante de los siglos que preceden.*

Y lo que es más importante para nosotros, lectores de habla hispana: Jacques Chevalier enjuicia al final de este tomo con tal apasionamiento, con tal verismo y real fundamento el pensamiento y la obra de los teólogos, juristas y místicos españoles del siglo XVI, *que ya cabría afirmar desde ahora, sin duda de ninguna clase, que nuestra aportación excepcional a las conquistas de la ciencia y del saber de los llamados "tiempos nuevos" ha encontrado allende nuestras fronteras la más exacta y justa interpretación, en un estilo que testimonia por doquier el ardor de la búsqueda y la justificación última de una voluntad y de una inteligencia, hechas ante todo para amar y luchar sin descanso por la Verdad. Digamos, pues, con Chevalier, que hay cierta culminación del pensamiento cristiano en esa obra insuperada de nuestros teólogos, juristas y místicos del siglo* XVI; *la hay, sobre todo, por ese perfecto equilibrio que realiza en los campos del derecho, de la moral, de la política y de la contemplación pura, "echando las bases de la fraternidad de los pueblos y de la paz en la humanidad, fundada en el respeto y el amor al Autor del derecho vivo y de la ley eterna, el Creador Dios".*

He aquí una lección nada despreciable para cuantos se acerquen a estas páginas de Jacques Chevalier con el pensamiento libre de prejuicios y el corazón íntegro y lleno de añoranzas.

José Antonio Miguez.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La filosofía de la Edad Media, designada comúnmente con el nombre de *escolástica*, al que se atribuyó desde el siglo XVI un sentido peyorativo, y la Edad Media en general, que fueron desdeñadas por no decir despreciadas, hasta una fecha relativamente reciente, han sido objeto desde hace unos sesenta años de numerosos e incluso notables estudios, de suerte que, en conjunto y a pesar de lagunas o innegables oscuridades, no hay actualmente época de la historia del mundo que nos encontremos en condiciones de apreciar mejor que esta época, que constituye su verdadero nudo. Trataremos de dar aquí un resumen sumario de estos trabajos —así como de aquellos que se refieren a los orígenes cristianos y al período patrístico en el que el pensamiento medieval hunde sus raíces—, haciendo notar que, en la Edad Media más que en cualquier otra época, la historia del pensamiento se halla íntimamente ligada a todas las manifestaciones de la actividad humana, en particular a la vida religiosa que asegura su unidad, y que el historiador de la filosofía medieval debe apelar constantemente a las disciplinas auxiliares, bibliografía, paleografía, diplomática, filología, cronología, geografía histórica, ciencias eclesiásticas y teología; en fin, a la historia de la civilización de la que la filosofía es inseperable.

I. FUENTES Y REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS. INSTRUMENTOS DE TRABAJO, DICCIONARIOS, REVISTAS.—Véase De Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I (1934), págs. 32-48: Bibliografía general.

1. Para las FUENTES, la obra fundamental es Ulysse Chevalier: *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, Biblioteca*, 2.ª ed., 2 vols., 1905-1907, y Topobibliografía, 2 vols., 1894-1903. Para los documentos históricos, A. Pothast: *Bibliotheca histórica medii aevi*, 2.ª ed., 2 vols., Berlín, 1896. En cuanto a Francia, A. Molinier: *Les sources de l'histoire de France*, 5 vols., 1901-1904. Estas obras deberán completarse, sobre todo, en lo referente a la organización de los estudios y de la filosofía, con B. Hauréau: *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, 6 vols., 1890-1893; H. Denifle y R. Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols., 1889-1897, completado con el *Auctuarium Chartularii* de Ch. Samaran y Van Mcé, 1936-1938; los trabajos de M. Grabmann y de P. Glorieux citados más adelante; los del Card. Ehrle: *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Roma, 1890; Las *Miscellanea Ehrle*, col. Studi e Testi, Roma, 1924; F. Ehrle y P. Liebart: *Specimina coducum latinorum vaticanorum*, Berlín, 1932; F. Pelster: *Die Scholastik*, Friburgo B., 1933; Monseñor A. Pelzer: *Codices vaticant latini* 679.—1134, Roma, 1931-33 (con excelentes tablas); F. Stegmüller: *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Wurtzburg, 1947.

2. En cuanto a la LENGUA, consúltese Du Cange: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 7 vols., 1840-50, con el suplemento de Diefenbach, 1857. Esta obra debe completarse, en lo que concierne a la filología latina medieval, con los trabajos de L. Traube, Munich, 1911, y de J. Sandys, Cambridge, 1921. Para los términos filosóficos, véase especialmente R. Eisler: *Wörtebuch der philosophischen Begriffe*, 4.ª ed., Berlín, 1927-30; A. Llande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, nueva ed., Alcan, 1928-32. Pueden consultarse también los léxicos especiales: para el Nuevo Testamento, de G. Kittel (Stuttgart, 1933-38) y de Zorell (Scripturae sacrae cursus, Lethielleux); para la escolástica,

de N. Signoriello (Roma, 1931), L. Schütz (Paderborn, 1895), Fernández García (Quaracchi, 1910).

3. Se encontrará una BIBLIOGRAFÍA completa de la filosofía medieval en Friedrich: *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2. Teil: *Die patristische und scholastiche Philosophie*, 11.ª ed., publicada por B. Geyer, Berlín, 1928. Bibliografía muy abundante en la última edición (1934-47) de la *Histoire de la philosophie médiévale*, de Maurice de Wulf, Lovaina y París, Vrin; más resumida, pero esencial, en *La philosophie au Moyen Age*, de Etienne Gilson, 2.ª ed., Payot, 1944. Complétese, en cuanto a la teología medieval, con M. Grabmann: *Geschichte der Katholischen Theologie*, Friburgo B, 1933, y C. Giacon: *Guide bibliografiche, Il pensiero cristiano*, Milán, 1943. También se encontrarán útiles estudios e indicaciones bibliográficas en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* y en el *Dictionnaire de spiritualité* (M. Viller, F. Cavallera, J de Guibert), publicados en Beauchesne; en los diversos Diccionarios de ciencias religiosas publicados en Letouzey: *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann (numerosos artículos de primer orden, con bibliografía, completados con las tablas generales de B. Loth y A. Michel, en curso de publicación en Letouzey desde 1952, instrumento de trabajo indispensable); *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de dom. Cabrol, H. Leclercq y H. I. Marrou; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*; *Dictionnaire de Droit canonique*; *Catholicisme*, editado por G. Jacquemet; *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, por Pirot y Robert (artículos muy documentados). Véanse igualmente, entre las publicaciones extranjeras, J. Hastings: *Dictionary of the Bible*, y *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edimburgo); la *Realencyclopaedie*, de A. Hauck (Leipzig); *Lexikon für Theologie und Kirche* (2.ª ed., Buchberger, Friburgo B., 1930-38); *The Catholic Encyclopaedia* (Nueva York); la *Enciclopedia universal* (Bilbao, Madrid, Barcelona); *Enciclopedia cattolica* (Ciudad del Vaticano, 1948-54).

Para tener la bibliografía al día, los mejores instrumentos de trabajo son, con el *Année philologique*, publicado por J. Marouzeau en Belles-Lettres (para el período de los orígenes cristianos y la patrística), las recensiones de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Kain y París, Vrin, 1907 s., y el completísimo *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* anejo a las *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Abadía del Mont-César, Lovaina, 1929 s. Véase también la *Revue biblique*, publicada por la Escuela bíblica de Jerusalén y la revista *Bíblica*, editada por el Instituto Pontificio de Roma; las *Recherches de science religieuse*, editada por los jesuitas; la *Revue thomiste*, publicada en Saint-Maximin; el *Bulletin thomiste*, Kain; la *Revue néoscolastique de philosophie*, hoy la *Revue philosophique*, de Lovaina; la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Lovaina; la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, de Milán, *Sophia*, Roma; *Scholastik*, Valkenburg; los *Archives de philosophie*, Vals près Le Puy; la *Revue bénédictine*, Maredsous; *Archivium Franciscanum historicum*, Quaracchi; *France franciscaine*, *Revue d'histoire franciscaine*, los *Etudes franciscaines*, París; *Franciscan Studies*, Nueva York; *Etudes carmélitaines*, Desclée; *Gregorianum*, Roma; *Speculum*, Cambridge Mass.; *Mediaeval studies*, Toronto; *Traditio*, Nueva York; así como la *Revue d'ascétique et de mystique*, la *Revue du Moyen âge* latina, y los *Archives* (citados más adelante).

II. PRINCIPALES COLECCIONES DE TEXTOS Y DE ESTUDIOS.—Se encontrarán la mayor parte de los textos de interés para la filosofía medieval hasta el siglo XIII en la Patrologie de Migne, ya sea en la *Patrologie grecque (P. G.)* en 162 volúmenes, en la *Patrologie latine (P. L.)* en 221 volúmenes. Véase también, para una edición crítica de algunos de estos textos, el *Corpus de Viena (C. S. E. L.)*, el *Corpus* de Berlín *(G. C. S.)*, los *Monumenta Germaniae historica*, la *Patrologia orientalis*, el *Corpus christianorum*, grecolatino, a cargo de la abadía Saint-Pierre de Steenbrugge (cf. la *Clovis Patrum latinorum* de P. E. Dekker, 1951).

Entre las colecciones modernas de textos y de estudios, citaremos en primer lugar los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Texte und Untersuchungen, fundados por Baeumker en 1891, dirigidos por Grabmann, en Münster (West.), así como la colección de los artículos de M. Grabmann, publicada con el título *Mittelalterliches Geistesleben* (2 vols., Munich, 1926, 1936); los textos y traducciones de los Padres apostólicos, publicados por Hemmer y Lejay en Picard; las colecciones *Sources chrétiennes*, *Lex credendi*, *Unam sanctam*, *Lectio divina* (Edt. du Cerf.), *Verbum salutis* (Beauchesne), *Initiation biblique* (Desclée), *Textes pour l'histoire sacrée* (Fayard); la *Bibliotheca franciscana*, Quaracchi, 1903 s.; la *Bibliothéque thomiste*, fundada por el P. Mandonnet en Saulchoir en 1921, en Vrin, y la *Biblioteca de tomistas españoles*, Madrid-Valencia, 1923 s.; *Les Philosophes belges* de M. de Wulf, Lovaina, 1901 s.; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, dirigidos por Et. Gilson y G. Théry, Vrin, 1926 s. (citados con el título de Archives); los *Studes de philosophie medievale*, en Vrin, donde se encontrarán la mayor parte de las obras de Gilson sobre la filosofía de la Edad Media. La coordinación de los trabajos relativos a la Edad Media, por la colaboración de los investigadores, la publicación de las colecciones, la edición de un *Corpus philosophorum medii aevi* (el primer volumen apareció en Roma en 1939) se intenta actualmente en los diferentes países, sobre todo por la *Unión académique internationale*, la *Université grégorienne* en Roma, el *Pontifical Institute of mediaeval studies* de Toronto, el *Institut d'études médiévales* de Ottawa, y la *Mediaeval Academy of America* de Cambridge Mas. (Birkenmajer y M. L. Lorimer). Véase también *Nelson's Medieval Texts*, ed. Galbraith-Mynors.

III. TRABAJOS HISTÓRICOS.—1. Para la *Historia general* y la *Historia de la civilización*, véanse los volúmenes publicados bajo la dirección de Lavisse y Rambaud, 2.ª ed., 1927 (un tanto superados); Halphen y Sagnanc: *Peuples et civilitations*, P. U. F.; H. Berr: *L'Evolution de l'humanité;* Albin Michel: *Histoire générale des civilisations*, publicada bajo la dirección de M. Crouzet, P. U. F.; G. Glotz: *Histoire générale*, tomo I por F. Lot, Pfister, Ganshof, en el tomo VIII sobre la civilización occidental del siglo XI al final del siglo XV, por Pirenne, Cohen y Focillon; el volumen consagrado a la Edad Media por Imbart de la Tour, en la *Histoire de la nation française*, de Gabriel Hanotaux, en Plon, y por Fr. L. Ganshof, en la *Histoire des relations internationales*, en Hachette; la *Cambridge mediaeval history*, 7 vols., Londres, 1911-32; *A. Guide to the study of mediaeval history*, de L. J. Paetow, 2.ª ed., Munro-Boyce, Londres, 1931; Sir Maurice Powicke: *The Oxford History of England: The thirteenth century*, Oxford, 1953; B. W. Southern; *The making of the Middle ages*, New Haven, Yale, 1953.

Véanse igualmente los notables trabajos de J. R. Maitland: *The dark ages*, 5.ª ed., Londres, 1900; God. Kurth: *Les origines de la civilisation moderne*, Bruselas, 1903, 7.ª ed., W. Goetz: *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1908; R. Altamira: *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, 1913-14; U. Berlière: *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, Maredsous, 1921; H. O. Taylor: *The mediaeval mind*, 4.ª ed., Nueva

York, 1925; E. K. Rand: *Founders of the Middle ages,* Cambridge Mas., 1928; Ch. H. Haskins: *Studies in the mediaeval culture,* Oxford, 1929; J. Huizinga: *Herbst des Mittelalters,* Munich, 1924 (trad. fr. *Le declin du Moyen âge,* Payot, 1932); A. Fliche: *La Chrétienté médiévale,* Bloud, 1929; Christopher Dawson: *The making of Europe,* 1932 (tr. fr. Rieder, 1934), *Medieval Essays,* Nueva York, 1954; las obras de J. Calmette sobre *Le monde féodal* (col. Clio), *Atlas historique du Moyen âge* (P. U. F.), *Le Moyen âge* (Fayard, 1948); las importantísimas de Marc Bloch sobre la *Société féodale* (1940) y sobre la *Histoire rurale française* (Colin), de H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (1938), *Les grands courants de l'histoire universelle* (1945-46).

Más particularmente para la historia literaria, la obra irremplazable de M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* Munich, 1911-31; los 36 volúmenes de la *Histoire littéraire de la France* y el *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen âge,* librería de Argences, 1951, suplemento 1955; los libros de P. Monceaux: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1901-23), de Aimé Puech: *Histoire de la littérature latine chrétienne* (1927), de P. Courcelle: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (1948), de R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1950), G. Cohen: *La vie littéraire en France au Moyen âge* (1953).

2. Para la Historia religiosa, deberán leerse los textos del Nuevo Testamento en Nestle: *Novum Testamentum graece et latine,* cuyas ediciones son numerosas, la primera realizada en Stuttgart en 1898 y la 18 en Nueva York en 1945 por fotocopia. Véase también, con la traducción muy manejable y siempre aprovechable de Crampon: *La Sainte Bible,* texto de la Vulgata, traducción y comentario, editada por Pirot y Clamer en Letouzey, y la *Bible de Jérusalem* en las éditions du Cerf. Para los textos de los símbolos y definiciones de fe, véase Denzinger: *Enchiridion Symbolorum,* 17 ed., Friburgo B, 1929. Para los documentos referentes a la historia eclesiástica: Eusebio: *Histoire ecclésiastique* (P. G. 19-24. Ed. Grapin, Picard. Nueva edición por G. Bardy, 1952 s., col. Fuentes cristianas en las éditions du Cerf.). Le Nain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* 16 vols., 1693-1712. L. Duchesne: *Liber pontificalis,* 2 vols., 1886. Baronius: *Annales ecclesiastici,* nueva ed., 37 vols., 1864-83. La gran *Collection des Conciles* de Mansi, Florencia, 1759, París, 1901 s. (cf. Dom Quetin, Leroux, 1900). *Acta sanctorum* y *Analecta Bollandiana* (cf. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, 1906).

Más particularmente sobre Jesucristo, véase además de los libros de Goguel (Payot, 1947), Ch. Guignebert (Albin-Michel, 1948), P.—L. Couchoud (N. R. F. 1951), la obra notable de L. de Grandmaison (Beauchesne, 1928), y los excelentes estudios del P. Braun en la *Histoire générale des religions* publicada bajo la dirección de Maxime Gorce y Raoult Mortier en Guillet (1945) y del P. Lebreton en el *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (1948), así como las recientes obras de Daniel-Rops (Fayard, 1946), Bonsirven (Beauchesne, 1946), Karl Adam (1946), Raoul Mortier (Casterman, 1947), F. Prat y J. Lebreton (Beauchesne, 1947), J. Ricciotti (tr. fr. Payot, 1948), Romano Guardini (1949), J. Guitton (Aubier, 1953).—Consultad igualmente *Christus,* editado por J. Huby en Beauchesne. A. Loisy: *Les Evangiles synoptiques* (1907), C. R. crítica por G. Pouget y J. Chevalier en los *Annales de philosophie chrétienne,* 1909); *La religion d'Israël* (Nourry, 3.ª edición, 1933); *La Naissance du christianisme* (Nourry, 1933). Edwyn Hoskyns: *The riddle of the N. T.* Faber, 3.ª ed., 1947; trad. fr. *L'énigme du N. T.*, Delachaux, 1949. Los *Etudes bibliques* del P. Lagrange, comprendida su Introducción al estudio del N. T. y sus trabajos sobre los libros del N. T. en Gabalda. El gran libro del P. Pouget: *Origine surnaturell ou divine de l'Eglise catholique d'après les données de l'histoire* (B. N. 8.° N. 8443). L. Vaganay: *Introduction à la critique textuelle néo-testamentaire* (Bloud, 1934); *Le problème synoptique* (Bibliothèque de théologie, serie III: Théologie biblique bajo la dirección de L. Cerfaux y A. Gelin, Desclée, 1954). Sobre San Pablo las obras de F. Prat (Beauchesne, 1922), L. Cerfaux (Cerf, 1942, 1951), F. Amiot (Gabalda, 1946). J. Bonsirven (Aubier, 1949), el artículo de J. Deden sobre *Le mystère paulinion,* Eph. Theol. Lovan, 1936.

Sobre la Historia de la Iglesia: Los libros de Monseñor Battifol: *L'Eglise naissante et le catholicisme; Le catholicisme des origines à saint Léon,* 4 vols. Gabalda: *Cathedra Petri,* ed. du Cerf, 1938. Los de Monseñor Duchesne sobre la *Histoire ancienne de l'Eglise,* 3 vols., 1906-11, en Fontemoing; *Les origenes du culte chrétien,* 1889, nueva ed., 1921, en de Boccard; *Les premiers temps de l'Etat pontifical,* 3.ª ed., 1911. Paul Allard: *Histoire des persécutions du I^{er} au IV^e siècle,* Gabalda. Hefelé Leclercq: *Histoire des Conciles,* 16 vols., F. Mourret, A. Dufourcrq, A. M. Jacquin, Dom Poule, sobre la historia general del cristianismo y de la Iglesia. La gran *Histoire de l'Eglise,* publicada bajo la dirección de A. Fliche y V. Martin, continuada por Eugène Jarry, en Bloud y Gay, con una bibliografía muy completa; puede añadirse, para un conocimiento más elemental, pero admisible, la *Histoire religieuse de la France,* en la Histoire de la nation française, de G. Hanotaux, Plon, 1920, ed. resumida, 1940; y los libros de Daniel-Rops sobre la Histoire de l'Eglise, en Fayard, de *Jésus en son temps* (1946) a *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme* (1955).

En lo que concierne más particularmente a la Historia de la Teología y del dogma, véase: A. von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* nueva ed., Tübingen, 1950, R. Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3. Baud: *Die Dogmengeschiichte des Mittelalters,* 4.ª ed., Leipzig, 1930; reed. de los dos primeros volúmenes, Basel, 1953. O. Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 5 vols., Friburgo B, 1913-32. M. Grabmann: *Geschichte der Katholischen Theologie,* Friburgo, 1933, Tixeront: *Histoires des dogmes,* 3 vols., Gabalda, 1930. J. Lebreton: *Histoire du dogme de la Trinité,* Beauchesne, 1928, nueva edición, 1935. J. Rivière: *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen âge,* Bibl. thomiste, Vrin, 1934. Véase igualmente el *Précis de Patrologie,* de Cayré, Desclée, 1927-30, y el de B. Altaner, Friburgo B., 1951, con una buena bibliografía. B. Steile: *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae,* Friburgo B., 1937, Bruges y París, 1945. J. de Ghellinck: *La littérature latine au Moyen âge,* Bloudy Gay, 1939; *L'essor de la littérature latine au* XII^e *siècle,* Museum Lessianum, Bruselas, 1946; *Patristique et Moyen âge,* Desclée, 1946-48. Henri de Lubac: *Catholicisme,* Cerf, 1941; *Corpus mysticum,* Aubier, 1944; *Surnaturel,* Etudes historiques, Aubier, 1946. Deben consultarse en fin las obras del P. Festugière sobre *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (1932) y *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1944-49), en Gabalda; los artículos de G. Bardy sobre "Hellénisme et cristianisme", de J. Bonsirven sobre "Judaisme palestinien au temps de J. C." en el *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* en Letouzey (1949), con bibliografía completa; y los trabajos citados más adelante, del P. Chenu, del P. Maréchal, de H. Pourrat sobre la espiritualidad cristiana.

3. Para la Historia de la filosofía, además de los libros un poco anticuados de B. Hauréau: *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vols., 1872-80, y de F. Picavet: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2.ª ed., 1907, las obras fundamentales en lengua francesa son: M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vols., 6.ª ed., Lovaina y París, Vrin, 1934-47, con una extensa bibliografía. (El tomo II de la 6.ª edición comprende el siglo XIII; el de la 5.ª edición llega hasta el siglo XVI, que incluye.) Et. Gilson: *La Philosophie au Moyen âge des origenes patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2.ª ed., Payot, 1944; *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures), 2 vols., Vrin, 1932. Cf. del mismo, *Medieval universalism and its present value*, Nueva York, 1937, t. I, fasc. III, nueva ed., 1932, y su obra más reciente sobre *La philosophie du Moyen âge*, en la Bibliothèque de synthèse historique, Albin Michel, 1937; la *Histoire de la philosophie*, de Albert Rivaud, colección Logos, P. U. F., 1949 s.; los tres interesantes volúmenes de B. Romever: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, Bloud y Gay, 1935-37; el corto libro, pero rico en sugestivos resúmenes, de P. Vignaux: *La pensée au Moyen âge*, Colin, 1938; A. D. Sertillanges: *Le Christianisme et les philosophes*, Aubier, 1942; A. Forest, F. van Steemberghen y M. de Gandillac: *Le mouvement doctrinal du IX au XIVe siècle*, tomo XII de la *Histoire de l'Eglise*, de Fliche y Martin, Bloud, 1951 (los libros I y III son de gran valor). Mencionaremos en su lugar los 6 volúmenes de A. de Lagarde sobre *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen âge*, ed. Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934-46, y las inapreciables contribuciones de C. Michalski a la historia de las corrientes filosóficas del siglo XIV. Cracovia, 1920-42.

Entre las obras publicadas fuera de Francia, consúltense, además de la gran obra, ya citada, de Ueberweg-Geyer (1928), instrumento de trabajo indispensable, C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. II-IV, Leipzig, 1861-70. A. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz, 1864-91. Rudolf Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879: *Die Lebensanschaumger der grossen Denker*, 18 ed., Leipzig, 1922. J. A. Endres: *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, Munich, 1908. Cl. Bäumker: *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (Kultur der Gegenwart), Berlín, 1909; *Die christliche Philosophie* (íd.), 1923-28; M. Grabmann: *Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo B., 1909-11; *Philosophie des Mittelalters*, Berlín, 1921; *Mittelalterliches Geistesleben*, Münster W., 1926-36. Fr. Ehrle: *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster W., 1925. N. Meyer: *Geschichte der abandländischen Weltanschauung*, t. III, Würtzburg, 1948. C. C. J. Webb: *Studies in history of natural theology*, Oxford, 1915. G. Coulton: *Studies in mediaeval thought*, Londres, 1945; D. J. B. Hawkins: *A sketch of mediaeval philosophy*, Londres, 1946. A. C. MacGiffert: *A history of christian thought*, t. II, Nueva York, 1948. F. Copleston: *A history of philosophy*, II, Londres, 1950. F. M. Powicke: *Ways of medieval life and thought*, Oxford, 1950. Las obras de Fiorentino (Venecia, 1928), M. Sciacca (Morcelliana Brescia), Carreras y Artáu (Madrid, 1929-43), R. L. Poole (S. P. C. K.).

4. Sobre La enseñanza escolar y las Universidades, véanse, además de las obras citadas en las fuentes, M. Roger: *L'enseignement des belles-lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Picard, 1905. L. Maïtre: *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, 1866, 2.ª ed., 1924. G. Paré, A. Brunet y P. Tremblay: *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement* (reed. del libro de G. Robert), Ottawa y París, Vrin, 1934, H. Denifle: *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlín, 1885. H. Rashdall: *The Universities of Europe in the Middle âges*, nueva ed., por Powicke et Emden, Oxford, 1936, S. d'Irsay: *Histoire des Universités françaises et étrangères*, 2 vols., Picard, 1933-35.

Sobre el Arte, véanse las obras y manuales clásicos de Viollet-le-Duc, Choisy, Courajod, Enlart, H. Leclercq, André Michel, de Lasteyrie, Marcel Aubert, Louis Hautecoeur, Kingsley Porter, Puig y Cadafalch, las grandes obras de Emile Mâle, *de l'Art religieux du XIIIe siècle en France* (Colin, 1902, 8.ª ed., 1948) a *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (Flammarion, 1950). Henri Focillon: *Art d'Occident*, Colin, 1938. Louis Réau: *L'art religieux du Moyen âge*, Nathan, 1948; *Iconographie de l'art chrétien*, t. I, P. U. F., 1955. Véase también L. Maritain: *Art et scolastique*, 1920. E. de Bruyne: *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946.

Sobre la Ciencia: C. H. Haskins: *Studies in the history of mediaeval science*, 2.ª ed., Cambridge Mass, 1927. P. Duhem: *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., Hermann, 1913-17; *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols., 1906-13. G. Sarton: *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927-31. L. Thorndike: *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 4 vols., Nueva York, 2.ª ed., 1924-34. Los trabajos de M. Cantor, H. G. Zeuthen, M. Berthelot, E. Mach, Ch. Singer, Ann. Maier.

Sobre Derecho, Instituciones y Teorías políticas: los manuales de Savigny, R. Sohm. P. Girard, F. Maassen, Esmein, Olivier-Martin. Los trabajos de Paul Founnier y Le Bras sobre el Derecho canónico, las colecciones canónicas y los penitenciales. El *Dictionnaire historique des institutions*, de A. Chérel. La *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, de Fustel de Coulanges, refundida por Camille Jullian, 1900-1907. P. Imbart de la Tour: *Questions d'histoire sociales et religieuse, Epoque féodale*, Hachette, 1907. Marc Bloch: *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931, Colin, 1952; *La société féodale. I. La formation des liens de dépendance. II. Les classes et le gouvernement des hommes*. Col. Evolution de l'humanité, 1939-40. E. Troeltsch: *Die soziallehren der christlichen Kirchen*, Tubingen, 1923. Vinogradoff et Zulueta: *Roman law in mediaeval Europe*, 2.ª ed., Oxford, 1925. E. Jenks: *Law and politics in the Middle ages*, Londres, 1919. R. W. y A. J. Carlyle: *A history of mediaeval political theory in the West*, 4 vols., Londres, 1903-22. Lord Acton: *History of freedom and other Essays*, Londres, 1907. J. N. Figgis: *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907; *Political aspects of saint Augustine's City of God*, 1921. F. J. C. Hearnshaw: *Social and political ideas of some great mediaeval thinkers*, Londres, 1923. M. X. Arquillière: *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen âge*, Vrin, 1934. Jean Rupp: *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Presses Modernes, 1939. Los libros de G. de Lagarde (1934-36) citados anteriormente, y el de P. Mesnard sobre *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Boivin, 1936, nueva ed., 1951.

Señalemos, en fin, como buenas consideraciones de conjunto sobre la Edad Media, Régime Pernoud: *Lumière du Moyen âge*, Grasset, 1944; Pauphilet: *Le légs du Moyen âge*, de Argences, 1950, y L. Genicot: *Les lignes de faîte du Moyen âge*, Casterman, 1951.

* * *

Al final de cada capítulo se encontrarán indicaciones bibliográficas complementarias. No ignoramos, y el lector querrá perdonarnos, lo que tienen en sí de incompletas. Sin embargo, los libros y los trabajos que se mencionan permitirán poner remedio a las lagunas que aquellas presentan, y podrán resultar así de alguna utilidad a los que deseen llevar más adelante el estudio de determinado autor o problema.

Debería igualmente mencionar aquí los numerosos trabajos de crítica escrituraria y de teología positiva a los que me entregué desde 1905 a 1933 bajo la dirección de mi maestro el P. Pouget, la mayor parte de los cuales permanecen todavía hoy inéditos, así como el curso desarrollado por mí en la Universidad de Grenoble, de 1925 a 1944, sobre la idea de creación y el conocimiento de lo singular en la tradición judeocristiana, y luego en los pensadores de la Edad Media hasta la dislocación de la síntesis escolástica, de Juan Escoto Eriúgena a Santo Tomás de Aquino y de la escuela franciscana a San Juan de la Cruz.

En cuanto al Indice general que se nos ha solicitado por diversos conductos, contamos con publicarlo después de la aparición del tomo III, para el conjunto de nuestro trabajo.

Cérilly, 2-3 octubre de 1955.

INDICE

INDICE

LIBRO II

EL PENSAMIENTO CRISTIANO

DESDE LOS ORIGENES HASTA EL FINAL DEL SIGLO XVI

APENDICE

LIBRO II

EL PENSAMIENTO CRISTIANO

DESDE LOS ORIGENES HASTA EL FINAL DEL SIGLO XVI

CAPITULO PRIMERO

EL ADVENIMIENTO DEL CRISTIANISMO

1. La revelación cristiana y la aportación filosófica del cristianismo. La enseñanza de Cristo. Sabiduría humana y sabiduría de Dios. La más grande revolución en la historia del pensamiento humano.—2. El desenvolvimiento del germen cristiano y las interpretaciones que admite. La novedad absoluta del mensaje de Cristo y la renovación por él del pensamiento humano.—3. Helenismo y cristianismo. San Pablo. Misterios paganos y misterio cristiano. La catolicidad de la religión y de la Iglesia de Cristo.—4. Los primeros apologistas cristianos. San Justino y el Platón cristiano.—5. La gnosis y la antignosis. San Ireneo.—6. Clemente de Alejandría y Orígenes. Las armonías entre la razón y la fe. Las bases filosóficas de la verdad cristiana. La idea de creación.—7. Los Padres griegos: Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nissa. Disputas origenistas. Las herejías y el desenvolvimiento del dogma y de la doctrina católica.

Bibliografía.

1. La revelación cristiana y la aportación filosófica del cristianismo. La enseñanza de Cristo. Sabiduría humana y sabiduría de Dios. La más grande revolución en la historia del pensamiento humano

En presencia de este hecho capital en la historia del mundo que fue el advenimiento del cristianismo [1], el historiador de la filosofía, y el filósofo mismo, se encuentra en cierto modo desconcertado. Habituado a medir las cosas con la vara de su pensamiento, a no tener por verdadero más que lo que él puede explicar, a buscar una justa proporción entre los efectos y las causas, ¿cómo no sentirse presa del asombro y del escándalo ante un acontecimiento que echa por tierra todos sus cálculos, desmiente todas sus previsiones, escapa a sus conceptos y a sus leyes, trastorna o modifica las normas que él asignó a lo real y a lo verdadero, y que, nacido de un germen en apariencia

[1] Hecho capital, no solamente en la historia de la Humanidad, sino en la historia del mundo, como mostró el P. Teilhard de Chardin en el epílogo a su libro sobre *Le phénomène humain* (Seuil, 1955), pues la evolución universal concluye en el fenómeno cristiano, que es el único que da su sentido y su culminación a la ascensión, hacia la vida y hacia la conciencia, del Cosmos en el que Cristo ocupa el centro. Polo personal, espiritual y trascendente de la convergencia universal; de suerte que en adelante es por el cristianismo por donde pasa verdaderamente, como él afirma, el eje principal de la evolución.

tan pequeño, creció desmesuradamente, desbordando todas las proporciones naturales o humanas? Difícil resultaría, en verdad, tratar de asignarle un lugar, entre los edificios laboriosamente construidos por la inteligencia humana, a una doctrina que rechaza la sabiduría de los filósofos, que se abstiene de toda especulación sobre la naturaleza de las cosas, que no acepta los conceptos y los sistemas, y que, en cambio, solo habla en imágenes y en parábolas, de la manera más simple y más despojada de artificio, al igual que se habla a un niño; que estima, en efecto, que nadie entrará en el reino de los cielos si no se hace pequeño y humilde como un niño (*Mc.*, X, 14-15), que proclama que de nada sirve al hombre conquistar el mundo si termina por perder su alma (*Mat.*, XVI, 26), y que debe buscar en primer lugar el reino de Dios y su justicia, pues todo lo demás se le dará por añadidura (VI, 33); que escoge, en fin, como testigos suyos, como discípulos, misioneros y apóstoles suyos, a hombres de baja condición, pobres y humildes, ignorantes de las ciencias humanas y de todas las producciones de la inteligencia y del arte, hombres que desean hacerse pequeños entre los pequeños, pero que, ante el deber a cumplir, se elevan, si es necesario, por encima de los príncipes, de los grandes y de los sabios, encarnando la grandeza moral en toda su plenitud y su belleza y revelando a los hombres, por la santidad de su vida y el supremo testimonio de su muerte, una fuerza desconocida del antiguo mundo pagano: la fuerza de la conciencia moral, que ninguna fuerza material, ningún recurso de la inteligencia, incluso ninguna prueba, podrá llegar a vencer. Parecida a la levadura oculta en la masa y que la hará fermentar (XIII, 33), esta doctrina no es y no nos da una masa; no nos enseña nada especial, ni oficio, ni ciencia, ni estado; pero, enseñándonos a conducirnos bien y a modelarnos a nosotros mismos, nos enseña a hacer bien todas las cosas o, al menos, todo aquello de que somos capaces, ante Dios y ante los hombres; regula todo lo que tiene que ver con las exigencias de la justicia y de la dignidad humana, sobre todo entre los humildes y los débiles, el perfeccionamiento interior, el perdón de las ofensas, la oración, el amor al prójimo, el respeto debido a la infancia, a las instituciones que constituyen la base de la sociedad y su clave: la familia, fundada en la indisolubilidad absoluta del lazo conyugal, como está escrito en nuestro más antiguo Evangelio (*Mc.*, X, 2-12); y el poder, concebido como un servicio (*Mc.*, X, 42-45), que nos obliga a tratar a los subordinados como si fuesen hombres libres y no esclavos, ministro de Dios para el bien, a quien debemos obediencia (*Rom.*, XIII, 1-6. 1 *Pet.*, II, 18).

Sobre todos estos puntos esenciales Cristo nos propone un ideal, o mejor, nos pide su realización, como Señor investido de una misión divina [1], que prueba por sus milagros, así como por su misma enseñanza: Jesucristo, el Maestro único (*Mat.*, XXIII, 8-10), signo de contradicción (*Lc.*, II, 34), piedra de escándalo y piedra de tropiezo para aquellos que rechazan la verdad (*Is.*, VIII, 14. *Rom.*, IX, 33), pero piedra angular para quienes se apoyan en ella (*Is.*, XXVIII, 16. 1 *Pet.*, II, 7. *Mat.*, XXI, 42. *Act.*, IV, 11). Y sus mandatos no son arbitrarios: están conformes con la razón, en lo que la razón tiene de más recto y más perfecto; tienen en cuenta, asimismo, la debilidad de nuestra naturaleza, siempre expuesta a la tentación y sometida a la prueba del sufrimiento, pero también su fuerza y el gozo que puede obtenerse de ella, ya que a su disposición está la ayuda de lo Alto y el Espíritu mismo del Padre, que nunca se pide en vano (*Lc.*, XI, 9-13); se refieren al Dios único, personal y vivo (*Act.*, XIV, 14-17), al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Dios no de los muertos, sino de los vivos (*Mat.*, XXII, 32), al Señor del cielo y de la tierra (*Mat.*, XI, 25), creador del mundo y distinto de él, pero íntimamente presente en este mundo que ha sacado de la nada y que dirige por su acción providencial, íntima y realmente presente al hombre, al que ha hecho a su imagen y semejanza (*Gen.*, I, 26), Padre común de todos los hombres (*Eph.*, IV, 8. *Rom.*, III, 30), nuestro Padre (*Mat.*, VI, 9); colocan a cada uno en su lugar, tanto en esta vida como en la otra, en la que Cristo se aparecerá, con una sentencia decisiva e inapelable, para recompensar a cada uno según sus obras y juzgarle según su conciencia (*Rom.*, II, 6, 14-16), como se juzga al árbol por sus frutos (*Mat.*, VII, 18; XII, 33): porque la fe que se requiere para ser

[1] Jesús no es solamente el enviado de Dios por excelencia, el Cristo o el Mesías, como lo proclama solemnemente delante del gran sacerdote antes de ir a la muerte (*Mc.*, XIV, 61-62); se atribuye la divinidad cuando dice al paralítico: "Tus pecados te son perdonados" (*Mc.*, II, 2-12. *Mat.*, IX, 1-8. *Lc.*, V, 17-26), mientras los escribas le acusan de blasfemo, porque saben por Isaías (XLII, 25) que únicamente Dios tiene el poder de perdonar los pecados. Así, pues, cuando Cristo se atribuye este poder, y prueba que lo tiene, curando al paralítico con una simple palabra, se atribuye clara y efectivamente la divinidad, y, con más precisión todavía, como puede inferirse de la parábola de los viñadores (*Mc.*, XII, 1-12), la filiación divina por su título de Hijo propio del Padre, como dirá San Pablo (*Rom.*, VIII, 32). Véase lo que dice el P. Pouget (*Origine*, págs., 363-70) de estos textos y de aquellos en los que Cristo proclama que el Hijo del hombre es dueño del sábado (*Mc.*, II, 28. *Mat.*, XII, 8. *Lc.*, VI, 5), y que se aparecerá en la gloria de su Padre, con sus ángeles, en su reino, como Juez soberano y universal, para recompensar a cada uno según sus obras (*Mat.*, XVI, 27-28; XXV, 31 y sgs.), para reconocer a los que le reconocieron delante de los hombres y renegar de los que renegaron de él (*Mat.*, X, 32. *Lc.*, IX, 28). Aquí, Cristo se presenta como parigual de Yavé, legislador del Sinaí; se identifica con la ley divina, es decir, con Dios mismo, y, proclamándose el Hijo de Dios a quien todo se concedió por su Padre (*Mat.*, XI, 27), nos franquea el paso a la Trinidad.

grato a Dios y para salvarse descansa en un pequeño número de verdades, ya que, para aproximarse a Dios, hay que creer que existe y que remunera a los que le buscan (*Hebr.*, XI, 6), y que con unas cuantas luces necesarias no es imposible tener un gran amor a Dios, que es quien da al hombre su mayor valor.

No hay nada en todo esto que se parezca a una filosofía. Ni siquiera Israel tuvo idea de ello. La enseñanza de Cristo, la "palabra de verdad" (*John.*, XVIII, 37), trasciende todas nuestras filosofías y las sobrepasa de un salto, yendo directamente a lo esencial, que no se discute por razones humanas, sino que se impone por una autoridad de lo alto. "Sea nuestra palabra: Sí, sí; no, no. *Est, est; non, non*" (*Mat.*, V, 37).

Sin embargo, y a pesar de esto, o mejor en razón de esto mismo, la más grande revolución producida en el pensamiento humano viene de ahí y procede de él. Revolución de un alcance incalculable, que no podría compararse con ninguna otra: aquí se cambian todas las perspectivas, al tiempo que se nos manifiestan un mundo nuevo y una criatura nueva, el alma respira en Dios, y, si el hombre es llamado a devenir Dios, no lo es ya confiando en sí mismo, sino desprendiéndose de sí, no ya exaltando su poder, sino rebajándolo para ser elevado por Dios, y no ya buscándose, sino perdiéndose para encontrarse en Dios. Mensaje universal, que se dirige a todos los hombres, a los ignorantes, a los pecadores, a los publicanos, a los débiles y a los sencillos tanto o más que a los sabios y a los prudentes de este mundo, a quienes se oculta (*Mat.*, XI, 25). Mensaje accesible a los niños más que a los soberbios. Mensaje de fraternidad y de amor que nos prohíbe juzgar por miedo a ser juzgados (*Mat.*, VII, 1), que nos enseña a amar a nuestros enemigos y a hacer el bien a los que nos odian (*Mat.*, V, 39-46), que descansa todo él en el precepto de amar a Dios y a nuestro prójimo (*Mc.*, XII, 28. *Mat.*, XXII, 35). Mensaje que invita a todos los hombres a la verdadera vida, a la vida divina, y que a la vez garantiza un premio infinito al alma, y a cada alma, la inviolabilidad de la persona humana, hecha a imagen de Dios, la igualdad de derechos de todos los hombres creados por un mismo Dios, rescatados por un mismo Cristo y hechos así, según la expresión del apóstol Pedro [1], participantes de una naturaleza divina θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 *Pet.*, I, 4).

[1] Aunque no hay lugar a discutir a San Pedro, Príncipe de los Apóstoles—la primera de las Epístolas que llevan su nombre debió de ser escrita hacia el año 64, fecha de la matanza de cristianos por orden de Nerón en el circo del Vaticano, de la que fue, probablemente, víctima el Jefe de los Doce—, la *Secunda Petri* tiene trazas de ser un pseudoepígrafe y el escrito más reciente del Nuevo Testamento, porque solo en ella se habla de grupos de hombres para quienes tarda demasiado en realizarse el segundo advenimiento de Cristo (2 *Pet.*, III, 4). Pero la compo-

Toda una filosofía, toda una sabiduría, y mucho más que una filosofía y una sabiduría, la virtud misma (2 *Pet.*, I, 5), la santidad y la sabiduría de Dios, único ser que merece el nombre de sabio (*Rom.*, XVI, 27), la salvación del individuo y de la Humanidad, y los medios naturales y sobrenaturales de alcanzarla, se encuentran incluidos en ella.

Pero, para descubrirlos y para obtenerlos, necesitaba el hombre algo de esa eternidad que solo posee Dios y que le fue comunicada por la revelación del misterio que permaneció oculto durante siglos (*Rom.*, XVI, 25) y a la que apela: le era preciso el tiempo, revelador de los designios de Dios; porque el tiempo hace madurar las cosas y prepara a los espíritus para que puedan alcanzarlas cuando sea llegado el momento (*Lc.*, XX, 10), fijado por el Padre (*Act.*, I, 7), gracias al Espíritu de verdad que guía a los espíritus hacia la verdad (*Joh.*, XVI, 12-13), en tanto que el Espíritu del mal pretende asegurarnos en un instante, ἐν στιγμῇ χρόνου, el conocimiento y la posesión de los reinos de la tierra y de todos sus bienes (*Lc.*, IV, 5). A diferencia de la sabiduría terrestre y carnal, que es artesana de la mentira, que se alimenta del espíritu de disputa y de disensión, que pone en los corazones la envidia y un celo amargo en lugar del amor a la verdad y a los hombres en la verdad, esta sabiduría de lo alto es pura, pacífica, condescendiente, dócil, llena de misericordia y de buenos frutos, sin parcialidad, sin hipocresía, que siembra en la paz el fruto de la justicia para aquellos que practican la paz (*Jac.*, III, 13-17). Sabiduría misteriosa y oculta, que no es de este siglo y que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; sabiduría muy alejada de la filosofía y de sus enseñanzas engañosas y vacías (*Col.*, II, 8); sabiduría que no usa de palabras, de conceptos y del discurso, obra de la inteligencia humana, y que no tiene nada del lenguaje persuasivo ni de la superioridad que prevalece en ella; que confunde a los sabios de este mundo y resulta para ellos un escándalo, que se vanagloria de su debilidad, pero en la que el Espíritu y el poder de Dios demuestran su verdad y constituyen su fuerza: esa sabiduría es la palabra de verdad y de vida, de justicia y de salvación, es el verbo de Dios, es Dios; porque Dios mismo, según la expresión del profeta Isaías (LXIV, 4) recogida por San Pablo, revela al hombre todas esas cosas que los

sición de esta Epístola, que lleva el nombre de "Simón Pedro, servidor y apóstol de Jesucristo", no puede fijarse más tardíamente que a comienzos del siglo II, época en la que, según el testimonio de la *Didaché* (v. 80), los autores inspirados o profetas, en el sentido neotestamentario de la palabra (1 *Cor.*, XIV, 3), se hallaban siempre presentes en la Iglesia. Sobre la tradición primitiva y la catequesis apostólica, fuentes de la historia evangélica, y sobre la fecha de los escritos del Nuevo Testamento, véase la nota (* 1) en el apéndice.

ojos no han visto, que los oídos no han escuchado, que no han llegado al corazón del hombre: esas cosas que Dios preparó para aquellos que le aman, las reveló por su Espíritu, que lo penetra todo, incluso las profundidades de Dios. "¿Quién de entre los hombres conoce lo que pasa en el hombre, a no ser el espíritu del hombre que hay en él? Así, nadie conoce lo que hay en Dios, a no ser el espíritu de Dios. En cuanto a nosotros, hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, a fin de que conozcamos las cosas que Dios nos ha dado por su gracia. Y hablamos de ellas, no con las palabras que enseña la sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, expresando las cosas espirituales por un lenguaje espiritual... Tenemos el pensamiento de Cristo" (1 *Cor.*, II, 4-16). Sometemos todo pensamiento a la obediencia a Cristo (2 *Cor.*, X, 5): de este Cristo Jesús cuyo nombre está por encima de todos los nombres (*Fil.*, II, 10), que en nombre de Dios se hizo sabiduría para nosotros (1 *Cor.*, I, 30), autor y dispensador de la sabiduría, de suerte que por él somos colaboradores de Dios y obreros con él, συνεργοὶ θεοῦ (1 *Cor.*, III, 9).

Esta sabiduría, cuyos orígenes y modelo vanamente se buscaría en los medios de Palestina en los que nació el Evangelio (* 2), lo mismo que en los medios griegos, con los que entró pronto en contacto; esta sabiduría, que se funda, no en un conocimiento vano, sino en la fe, en la esperanza y en la caridad o amor, no se diferencia solamente de la sabiduría humana por su espíritu, sino por su modo de expresión, por su lenguaje y por sus caminos [1]: se diferencia de ella y se opone a ella, en primer lugar, por su *objeto* mismo. Cuando el apóstol Pablo fue a Grecia, a Atenas, para predicar allí el Evangelio de Cristo y su resurrección, indignado por el espectáculo de la ciudad llena de ídolos y de simulacros de falsos dioses, hubo de llegar hasta el Areópago, conducido por los filósofos epicúreos y estoicos que discutían con él y que, sorprendidos por las cosas extrañas que dejaba oír, querían saber cuál era la doctrina que predicaba. Entonces Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: "Atenienses: Os veo profundamente religiosos en todas las cosas. Porque al dirigirme hasta aquí y observar los objetos de vuestro culto, he encontrado incluso un altar con esta inscripción: "Al Dios desconocido." Aquel a quien adoráis sin conocerlo es El, que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todo lo que encierra, el Señor del cielo y de la tierra, no habita en los templos hechos por la mano del hombre y no es tampoco servido por manos humanas, como si tuviese necesidad de alguna cosa, El, que da a todos la vida, el aliento, y todas las cosas. De un solo hombre hizo salir todo el género humano para que habitase sobre toda la faz de la tierra, habiendo señalado las épocas prescritas y los linderos para morada de los hombres, a fin de que busquen a Dios, si pueden encontrarlo a tientas. Y verdaderamente, no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él tenemos la vida, el movimiento y el ser. *In eo vivimus et movemur et sumus.*" (*Act.*, XVII, 16-28). En vano les cita San Pablo la palabra de uno de sus poetas, el estoico Aratos: "Pues también nosotros somos de la raza de Dios." ¿Cómo podían comprender los griegos a este Dios que creó de la nada el cielo y la tierra (2 *Mc.*, VII, 28), ellos precisamente que negaban a Dios la potencia como contraria al acto divino, que sometían todas las cosas a la necesidad eterna, que juzgaban absurda la idea de que el mundo haya tenido un

---

[1] Estos modos de expresión fueron hechos evidentemente para aquellos a quienes se dirige "la buena nueva del reino de Dios" (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ *Mc.*, I, 14. *Mat.*, IV, 24; XXIV, 14, etc.). Y no dejan de estar en relación—al menos, en los que la recibieron y que fueron encargados de transmitirla—con la antropología, la cosmología y la apocalíptica, que les eran familiares; en suma, con nociones y gestos enraizados en la "mentalidad" de la época (Pouget. Cf. sus *Logia*, índice, s. v. Mentalité). Pero nada de todo esto podría autorizar la "demitización" del "mensaje" cristiano tal como pretendió hacerse todavía en nuestros días [véase la nota (* 3) en el apéndice]. Tras lo que se denomina el *mito*, está el *hecho*, y el hecho claro, según ocurre con la Resurrección de Cristo, que una dialéctica así no admite como hecho, echando de este modo por tierra la base misma de la creencia cristiana: pues, "si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana" (1 *Cor.*, XV, 14). Por otra parte, la *enseñanza* auténtica de Cristo no tiene nada que ver con las nociones, los mitos o los ritos humanos. Es eminentemente simple y, por tanto, universal, puesto que pone al alcance de todos lo que domina todo y lo que únicamente importa al hombre, a saber, su conducta en vista de la salvación. Teniendo en cuenta el hecho de que "Dios es educador" y que hace proporcionada siempre su palabra al espíritu del destinado a recibirla, *ad modum recipientis*, nos vemos sorprendidos por la expresión, el lenguaje y los caminos propios del mensaje de lo alto que Cristo aportaba a los hombres, y que, cuando se les compara con los caminos, el lenguaje y la expresión de los sabios, incluso los más grandes, siempre incompletos y mezclados de errores, manifiestan una virtud sobrehumana sustraída al envejecimiento. Como dice muy bien L. Cristiani, resumiendo el propósito de nuestro primer libro sobre el pensamiento antiguo (*Ecclesia*, agosto 1955, pág. 119): "Con Cristo, en una forma simple, clara, profunda, popular, accesible a todos, todo lo que el platonismo encerraba de belleza se asimila, sublima y humaniza, divinizándose a la vez. Pero lo que el cristianismo tiene de más grande es que en lugar de dirigirse a una élite de espíritus esclarecidos o de iniciados, de gentes con suficiente fortuna o desligadas de todo como para no entregarse más que al trabajo del espíritu, se dirigió a los pequeños, a los humildes, a los pobres, a los que están afligidos y sufren, a los que trabajan. Y a todos supo decir lo que está a su alcance: el doble mandamiento del amor... Hay entre las enseñanzas del Evangelio y las de un Platón un parentesco sorprendente y, a la vez, una diferencia esencial. En suma, siguiendo al P. Pouget (*Logia*, pág. 116. *Origine*, páginas 208 y sgs.), "Cristo habla sencillamente, pero lo dice todo".

comienzo, y que Dios haya podido concebir el plan del mundo y luego realizarlo libremente? ¿Qué podían pensar de este llamamiento a la búsqueda a tientas, a la humildad, al arrepentimiento, ellos que medían todas las cosas orgullosamente según las normas de su espíritu y confiaban en sus propias fuerzas para conocer la verdad y practicar el bien? En cuanto a la resurrección de Cristo, que los mismos apóstoles, forzados por los hechos, se habían resistido a aceptar y a creer, tenía que ser para estos sabios objeto del mayor escándalo, tanto que al oír al apóstol hablar de la resurrección de los muertos unos se burlaban de él y otros decían: "Te escucharemos sobre esto otra vez" (*Act.*, XVII, 32).

Así, en presencia de este mensaje de lo alto que estaban tan poco predispuestos a recibir y que les superaba en tal grado que no alcanzaban a tener conciencia de su desproporción y de sus límites, estos hombres, para quienes todo el arsenal de su ciencia y de sus argumentos no daba más que armas para combatirlo y no luces para interpretarlo, se apartaron de él con desprecio, u odio (*Mat.*, X, 22), o ironía, parecidos a Pilato, que—cuando Jesús le contesta "Mi reino no es de este mundo: he nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y quien está con la verdad escucha mi voz"—le dice: "¿Qué es la verdad?", encarándose con los judíos sin esperar la respuesta (*Joh.*, XVIII, 37-39). Pues no es a los sabios y a los prudentes, sino a los hombres de buena voluntad (*Lc.*, II, 14) destinados a la vida eterna (*Act.*, XIII, 48) a los que se prometió la paz: no la paz de este mundo, sino la paz del Señor, la paz de Cristo Jesús, que dijo: "Soy el camino, la verdad y la vida", y que da al que le ama y guarda sus mandamientos ese Espíritu de Verdad que el mundo no puede recibir porque no lo ve y no lo conoce (*Joh.*, XIV, 6, 17, 21, 27).

2. El desenvolvimiento del germen cristiano y las interpretaciones que admite. La novedad absoluta del mensaje de Cristo y la renovación por él del pensamiento humano.

La Verdad es de siempre: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula* (*Hebr.*, XIII, 8). Ayer, en Israel, como el Mesías esperado, anunciado, predicho, cuya venida preparó el pueblo de Dios, pues su Ley prefiguró su manifestación futura; hoy, por su Encarnación, la Encarnación del Verbo mismo de Dios, Salvador y Redentor, que trae a los hombres la plenitud de la gracia y de la verdad con promesas de resurrección; mañana y en todos los siglos, por la perpetuidad de su mensaje y de su presencia, por el Espíritu que el Padre envió en su nombre, por su cuerpo, imagen viva del Dios invisible, introducción en el reino eterno. Todo el pasado, todo el presente y todo el futuro se resumen en este germen que contiene todo: "*Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia*" (*Col.*, I, 16).

Este germen se desenvolvió progresivamente en el curso de los tiempos con la lentitud característica de todos los desenvolvimientos vivos y verdaderos, que comienzan en pequeño: semejantes a un grano de mostaza (*Mat.*, XIII, 31), que es inicialmente la más pequeña de todas las simientes, pero que se convierte una vez desarrollada en un árbol al que vienen a anidar los pájaros del cielo. Y es que Dios, observa Newman[1], no es como los hombres impacientes, siempre deseosos de ver el resultado de su esfuerzo y de precipitar las cosas: el Autor de la Naturaleza dispone del tiempo, posee la eternidad; es paciente con las cosas y todavía más con las almas, cuya libertad respeta y con relación a las cuales actúa como un educador; procede de manera deliberada en todas sus operaciones, realizando sus planes por grados sucesivos. Así se desenvuelven todos los procesos naturales. Ocurre lo mismo con el desenvolvimiento del cristianismo, pero con la diferencia de que aquí nos encontramos con un germen cuyo principio es divino; por tanto, incognoscible en sí mismo y, consiguientemente, inefable, que no podría agotar ni incluso traducir ninguna de las formas en las que se expresa en el curso de un desenvolvimiento continuo donde se mantiene, a través de las luchas, las contradicciones y las pruebas, la unidad del depósito (2 *Tim.*, I, 14).

Este germen se desenvolvió en la Iglesia, que es el cuerpo visible y místico de Cristo, su fundador (* 4). Pero la doctrina moral y religiosa que en él se encuentra actuó poderosamente también sobre el pensamiento humano y, a decir verdad, lo renovó. No porque haya suscitado, propiamente hablando, una "filosofía cristiana": se afirma y se prueba mostrando, en multitud de filósofos y en los más importantes, una inspiración extraída de las fuentes mismas del cristianismo. El hecho es indiscutible y lo comprobaremos todo a lo largo de la Historia. Pero la interpretación que se da de él y la conclusión que se obtiene resultan ciertamente discutibles. Si la revelación cristiana actúa sobre la razón como un excitante, un estimulante y muchas veces también como un regulador, no le impone, sino que, por el contrario, recibe de ella, para sus datos primordiales, estas adquisiciones permanentes de la razón: la existencia de Dios, la existencia de la ley moral, la existencia y la inmortalidad de nuestras almas. En un punto, es verdad—la noción de un Dios creador, incondicionado, condicionante

[1] *Essay on the development of christian doctrine*, II, 1. Esta "pedagogía divina", como veremos, era una idea familiar a toda la antigüedad cristiana.

total—, la razón no llegó por sus solas fuerzas a la verdad completa: pero si no pudo por sí misma resolver el problema, es perfectamente capaz de demostrar el teorema, una vez que se le suministran los datos[1]. La razón, tanto en los cristianos como en los antiguos, y mejor todavía que en ellos, conserva, pues, todos sus derechos y afirma su poder con tanta más eficacia cuanto que está mejor salvaguardada. Santo Tomás de Aquino, el más grande de los pensadores cristianos, no cesa de proclamar la autonomía de la razón y, por consiguiente, de la filosofía que procede de ella: incluso cuando se inclina ante el misterio, la razón no abdica, puesto que reconoce y nos muestra que el misterio, según la expresión de Pascal, está por encima de ella, pero no frente a ella. La Iglesia católica lo proclamó solemnemente en el Concilio del Vaticano: "Repruébese al que diga que el Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las cosas creadas"[2]. Después de la revelación cristiana la filosofía continúa: pero continúa, como dice Gilson, "en régimen cristiano", luego de haber recibido de la revelación cristiana un impulso incomparable que renueva los principios, los cuadros y los términos mismos tomados por ella a la filosofía griega: y no encuentra su culminación más que en la fe que le revela la gratuita elevación de nuestra naturaleza al plano sobrenatural, el único capaz, como mostró Maurice Blondel, de llenar la deficiencia de la naturaleza y las aspiraciones infinitas del hombre.

Pero precisamente la complejidad, la delicadeza y la profundidad misma de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, la transformación íntima que sufren los elementos filosóficos asimilados en la síntesis cristiana, la influencia que ejercieron los datos de la revelación sobre la orientación y sobre la formulación del pensamiento filosófico, la luz que proyectan sobre él, son todas ellas cosas que no tienen medida común con las normas habituales de nuestras filosofías y hacen que

[1] Pouget: *Origine*, 13. *Logia*, 62-63. Si no hay, hablando con propiedad, una "filosofía cristiana", hay, en cambio, verdades filosóficas fundamentales *presupuestas* por el cristianismo, *iluminadas* a la vez por él y que encuentran también en él su *culminación:* lo que no priva por ello a la filosofía de su autonomía. De este modo, la naturaleza, que la gracia perfecciona, no es suprimida por ella.

[2] "*Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.*" (*Constitutiones Concilii Vaticani*, sessio III, canones de Revelatione, 1. Denzinger, 1813.) Hay que observar en este canon las expresiones "per ea quae facta sunt" y "posse": apoyándose en los hechos, la razón *puede* conocer a Dios. Lo que salva a un San Agustín o a un Pascal de todo reproche de fideísmo (J. Chevalier: *Pascal*, nueva ed., 1949, pág. 177).

los historiadores de la filosofía y los filósofos mismos encuentren mucha dificultad en precisar la aportación específica del cristianismo, en definirla y en reconocerla. Algunos la niegan, pura y simplemente, ya porque consideren, con el protestante Brücker (*Historia critica philosophiae*, 1741-44), que la elaboración metafísica del dogma cristiano, durante los primeros siglos de la era cristiana y en la Edad Media, haya corrompido, bajo la influencia de la especulación griega, la tradición primitiva, evangélica y paulina; ya porque, con los teóricos del siglo XVIII, Diderot y Condorcet, por ejemplo, se considere que el cristianismo no ha servido para nada, a no ser para obstaculizar el progreso de la razón humana, desde Grecia, "cuyo genio le abrió todas las rutas de la Verdad", hasta la ciencia moderna, que es su heredera; ya, en fin, por considerar, con algunos historiadores contemporáneos, que el advenimiento del cristianismo nada aportó, en absoluto, al punto de vista especulativo para la representación del universo, y nada nuevo al punto de vista de la vida espiritual, de suerte que no pudo actuar con fuerza sobre el pensamiento filosófico, cuyo interés se sitúa por completo fuera de los problemas específicamente planteados y resueltos por la revelación cristiana.

Todas estas opiniones descansan en un postulado tácito, a saber, que no debe confundirse el mismo cristianismo con la interpretación que se da de él, después de transcurridos muchos siglos: en otros términos, para quien quiera definir la influencia ejercida por el cristianismo, es preciso, se piensa, buscar "la esencia del cristianismo", como la denomina Harnack, en el estado primitivo, aparente, del germen y no en lo que salió de él. Pero para conocer lo que de hecho contiene el grano de mostaza es preciso ver lo que saldrá de él; para conocer las virtualidades de un ser y sus profundidades, hay que alcanzar su desenvolvimiento: lo que saldrá de él no se le sobreañade, sino que expresa esencialmente la esencia, y esto es lo que podrá distinguirse, a condición de no reducir jamás la esencia invisible a las formas visibles que la traducen en el curso de su desenvolvimiento. Así, y todavía mucho más, con respecto al cristianismo. Todo lo que ocultaba y oculta siempre de poder, de pensamiento, de vida, de virtud estimulante e iluminadora, solo podía aparecer a lo largo del tiempo; si es verdad, como lo es, en efecto, que el sentido y el jugo de los grandes mensajes humanos, el de un Aristóteles, y aún más, el de un Platón y de un Sócrates, no se nos dan de una vez, sino que se manifiestan poco a poco, con más razón tenía que ser así con la buena nueva del Reino de Dios aportada por Cristo, cuyo mensaje se garantiza desde lo Alto y aparece de todas maneras, al historiador sin partido tomado, como un mensaje sobrehumano, pero incomparable e irreductible a las fórmulas humanas conocidas, al lenguaje que los teólogos se apropiaron de los grie-

gos, e, incluso más generalmente, a las expresiones escritas de esta "palabra viva y perdurable" que invocaba en el año 130 Papias, el obispo de Hierápolis [1], y cuya fuente debe buscarse, como mostraron los hermosos trabajos de Marcel Jousse, en la "tradición de estilo oral" que conservó con fidelidad y transmitió de generación en generación el mensaje evangélico, "nacido—dice Papias—de la verdad misma".

Los hechos de la Historia, vistos de cerca y vistos desde lo alto, nos obligan, pues, a concluir que el advenimiento del cristianismo señaló una revolución capital y sin precedente, no ya sólo en la Humanidad, sino más particularmente en el pensamiento humano, incluso en la filosofía. Pero la amplitud misma y la profundidad infinitas de esta revolución hacen que sea imposible encerrarla en una fórmula: ya se le conceda al cristianismo, con Hegel, el haber liberado el sujeto del objeto, el haber descubierto la interioridad y la vida propia de la persona humana, el sentimiento, la conciencia, el amor, haciendo de él el principio del desenvolvimiento de toda realidad; ya se oponga, muy justamente por lo demás, con un Laberthonnière, al "idealismo griego" el "realismo cristiano", o, con más precisión todavía, diríamos nosotros [2], a un universo medido por el pensamiento humano y por sus conceptos, un mundo, visible e invisible, constituido por las Ideas de Dios realizadas al exterior y proyectadas en el ser por un acto de la libertad creadora de Dios: lo que implica, por otra parte, que el Destino de los griegos, ese orden eterno, inmutable, concebido según el ideal analítico de la inteligencia humana, siempre idéntico a sí mismo

[1] Eusebio, H. E., III, 39, 4, citando el prólogo de Papias a sus cinco libros de Explicaciones de los oráculos *(logia)*, palabras y acciones del Señor, fundadas principalmente en las comunicaciones orales de los Apóstoles (Papias conoció al apóstol Juan) y de sus discípulos. Como declara Papias: "No creía que lo que puede obtenerse de los libros me fuese tan provechoso como oír las cosas expresadas por una palabra viva y que permanece." Sobre la tradición en la Iglesia, sobre su modo de transmisión y sobre los trabajos de Marcel Jousse. a este respecto, véase la nota (* 1) en el apéndice. Como mostró Jousse, nuestro texto griego no es más que el calco de la "buena nueva" que enseñaba Jesús de Nazareth, de este "Anuncio" o *Besôretâ* arameo que se dirigía al pueblo de Palestina, habituado desde la niñez a aprender oral y rítmicamente el *Targoûm* arameo que traduce la *Torâh*. Si se le separa del gesto y de los elementos tradicionales subyacentes, se corre el riesgo de desconocer o desfigurar su sentido. De ahí las herejías que desde muy pronto, en países helenizados, alteraron la tradición viva que testimonian nuestros textos evangélicos y de la que la Iglesia es depositaria; de ahí, más tarde, los abusos de una crítica libresca que, tratando al Evangelio como un libro parecido a todos los demás libros, destruyó la tradición auténtica que se expresa y se perpetúa en él.

[2] Nos encontramos aquí, exactamente, con lo que Claude Tresmontant escribe

y volviendo siempre sobre sí mismo sin que el tiempo o la duración verdadera tenga nada que ver con él, se sustituye por un orden pensado por Dios, querido por él; un mundo creado de la nada, debido a una iniciativa divina y que tiene una historia; un destino humano que está conforme con un plan divino, providencial y del que el hombre, dotado del espíritu y de la libertad, debe y puede ser por su parte el artesano, si consiente en cooperar con la obra de Dios y en acogerse a la gracia: inmensa esperanza, que abre de lleno al hombre el camino del futuro, y de un futuro sin fin, ya que culmina en las promesas de la vida eterna (*Tit.*, III, 7).

Este rasgo, por otra parte, es de entre todos el que sorprendió más a los adversarios del cristianismo, como lo atestigua la *Palabra de verdad* que compuso Celso hacia fines del siglo II y en la que denuncia, desde un punto de vista estrictamente racionalista, esa "mitología" cristiana que nos da de Dios una idea absurda y baja mostrándole capaz de iniciativas, de decisiones nuevas y de sentimientos de piedad, incompatibles, según él, con la impasibilidad divina. Estos ataques y estas incomprensiones suministrarán a Orígenes materia para la amplia síntesis en la que, por primera vez, salen a plena luz los principios y los elementos dominantes del teísmo espiritualista, implicado, presupuesto y singularmente iluminado a la vez, por la revelación cristiana. De hecho, no son los cristianos, sino sus adversarios los que tomaron conciencia de la originalidad profunda del mensaje cristiano: mientras los cristianos trataban de probar a los griegos que su filosofía era una preparación para el Evangelio [1], un Celso y un

sobre las posiciones metafísicas subyacentes a la teología bíblica, en su *Essai sur la pensée hébraïque* (ed. du Cerf, 1953, fascículo 12 de la excelente colección Lectio divina): la creación y lo creado, el tiempo y la eternidad, la cooperación (1 *Cor.*, III, 9) de la Acción divina y de la acción humana en la historia, la Encarnación y su sentido, una antropología en la que dominan el abandono del dualismo alma-cuerpo, la individualidad de los seres, la presencia de una dimensión nueva, el espíritu, *rouah* o *pneûma;* en fin, el hecho de considerar toda realidad como creada, el cosmos por Dios, el mundo de nuestros pensamientos por un acto libre de la inteligencia que procede del corazón, de la πίστις ἀληθείας (2 *Thess.*, II, 13): cosas que exigen, todas ellas, para ser comprendidas, una "renovación" del pensamiento, que es la primera palabra de Jesús en el Evangelio de Marcos (I, 15), y que, según Pablo (*Rom.*, XII, 2. *Eph.*, IV, 23), se operó por el espíritu; ideas todas ellas inadmisibles para una inteligencia griega, que unos negaron pura y simplemente como una "locura" (1 *Cor.*, I, 18) y que otros (la gnosis, la cábala y las modernas filosofías que surgieron de ella) intentaron reducir al antiguo universo, sin las dimensiones propias del pensamiento judeocristiano, la creación, la Encarnación, el orden espiritual o sobrenatural, el amor.

[1] "Congruere nostra cum philosophis", dirá también San Jerónimo (*Adv. Jovinianum*, 1, II), que declara que los "estoicos están de acuerdo en la mayor parte de los puntos con nuestro dogma" (*P. L.*, 24, 147). Conocemos el argumento

Porfirio lo negaban enérgicamente, y, por su misma negativa para comprenderlo, forzaban a un Orígenes y a un San Agustín a aprehender su absoluta novedad.

3. Helenismo y cristianismo. San Pablo. Misterios paganos y misterio cristiano. La catolicidad de la religión y de la Iglesia de Cristo

Esta originalidad del mensaje cristiano explica que haya sido tan vivamente combatido y, lo que todavía es más grave, tan profundamente desconocido e incomprendido por todos los que habían sido formados en la sabiduría helénica.

Los resultados de esta sabiduría se manifiestan por entonces en una mezcla, o mejor en una especie de coexistencia, de dos tendencias contrarias: de una parte, la afirmación exagerada de un mundo enteramente sometido a las normas de la razón humana, del que se excluye el misterio y toda influencia o toda asistencia divina, donde la muerte no deja lugar alguno a la esperanza, donde el sentimiento y el amor no tienen parte, donde el individuo se sacrifica a la especie, a la ley o al destino; de otra parte, un exceso de prácticas, de ritos, de creencias o mejor de supersticiones, en las que se refugia y encuentra libre curso todo el irracionalismo proscrito por los filósofos, donde reina la magia más desenfrenada y sobre todo más burda, con todos los sucedáneos tomados a los oráculos caldeos y a los cultos egipcios o sirios, adivinación, astrología, prácticas charlatanas de los curanderos y artífices de milagros, de los que nos dejó Luciano una dura sátira; y, a través de todo esto, sin embargo, un oscuro deseo de satisfacer el sentimiento religioso, el amor, el ansia de santidad y de inmortalidad, que los filósofos desconocían o eran impotentes para calmar, dejando a los hombres sin esperanza y sin Dios en el mundo (*Eph.*, II, 12). Basta con recordar, al lado de este montón confuso y disparatado de doctrinas que constituyen el *helenismo*, última forma del paganismo agonizante, las divinas palabras del Sermón de la Montaña, las Bienaventuranzas y el *Pater*, para medir la distancia infinita que separa de la sabiduría antigua el mensaje nuevo[1]. El Evangelio

que pretendieron sacar de ahí los críticos modernos, volviendo contra el cristianismo, lo que, en el espíritu de los primeros Padres, establecía a la vez el carácter divino y la adaptación al hombre: ven una influencia y un plagio allí donde los primeros cristianos veían una preparación y una armonía.

[1] Bergson lo aclaró plenamente en los capítulos I y III de las *Deux sources de la morale et de la religion*. Véase también Festugière: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (1932). Algunas de las cosas que dijo Cristo—y muy pocas,

no debe nada al pensamiento helénico: los Sinópticos lo ignoran. En cuanto al "Evangelio espiritual", el del apóstol Juan, si tomó a los griegos, por intermedio de los sabios de Israel sucesores de los profetas, ciertas fórmulas y ciertos términos como el Logos[1], fue para expresar, como hemos visto, datos específicamente cristianos, que nada deben a la especulación griega.

San Pablo, aunque nacido en Tarso de Cilicia, no recibió formación helénica y escribe mal el griego; su educación fue completamente judía y, por consiguiente, a pesar de lo que se diga, de las más refractarias al espíritu griego; para este hebreo de padres hebreos, para este fariseo, hijo de fariseo, solo contaba una cosa, la ley mosaica (*Fil.*, III, 5 y sgs.), hasta el día en que, camino de Damasco (*Act.*, IX), conoció a Jesucristo su Señor, por amor del cual quiso perderlo todo a fin de ganarle y de encontrarse en él, no con su propia justicia, la que proviene de Dios, sino con la justicia que nace de la fe en Cristo y procede de Dios por la fe. Apóstol de los Gentiles, Pablo les reprocha haber pecado contra la verdad: "La cólera de Dios se revela, en efecto, desde lo alto del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que, con su injusticia, mantienen la verdad cautiva; porque lo que se conoce de Dios se manifiesta en ellos: Dios se lo manifestó. En efecto, sus perfecciones invisibles, su eterna potencia y su divinidad son, desde la creación del mundo, visibles a la inteligencia por medio de sus obras. Son, pues, inexcusables, ya que, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le rindieron gracias; antes bien, se hicieron vanos en sus pensamientos, y su corazón sin inteligencia se cubrió de tinieblas. Alardeando de sabios, se volvieron locos; cambiaron la majestad del Dios incorruptible por imágenes que representan

por cierto—habían sido dichas antes de él por los sabios, pero no con esa *autoridad*, ni, como advierte Bergson, con ese *acento*. Y es el acento el que cuenta. "Se os dijo... Y yo os digo..."

[1] Véase, sobre todo, el Libro de la Sabiduría, escrito en griego, en Alejandría, en el curso del siglo que precede a nuestra era, y conocido por los cristianos (cf. *Hebr.*, I, 3). La Sabiduría—que, algunos siglos antes, los Proverbios dicen engendrada por Yavé y su cooperadora en la creación del mundo (*Prov.*, VIII, 22-30)—, se llama ahí emanación de la Gloria del Todopoderoso, Espíritu todopoderoso, obrera de todas las cosas (VII, 21-30), presente con Dios durante el acto de la creación (IX, 9), de la que dice Dios: "Has hecho todas las cosas con tu palabra (Logos) y has formado al hombre por tu sabiduría" (IX, 1-2). Tenemos con ello el Logos del cuarto Evangelio, Logos que es en Dios, que es Dios, y por quien todas las cosas fueron hechas (*Joh.*, I, 1-12). Por él (διά), y no según él (κατά) como en Heráclito y en Filón, donde el Logos es inferior a Dios y no Persona divina. Véase a este respecto el *N. T. Lexicon graecum* de Zorrell, pág. 334 (referencias), el gran libro del P. Pouget, págs. 130-132, y la nota (* 59) en el apéndice de nuestro tomo I sobre el Pensamiento antiguo.

al hombre corruptible, a los pájaros, a los cuadrúpedos y a los reptiles. Por ello los entregó Dios a las concupiscencias de sus corazones, a la impudicia, de suerte que deshonran entre sí sus propios cuerpos, ellos que cambiaron el Dios verdadero por la mentira y que adoraron y sirvieron a la criatura antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén" (*Rom.*, I, 18-25). Y es que, haciendo un mal uso de su razón, desconocieron lo que la razón natural nos enseña acerca de la existencia y de la naturaleza de Dios, y por medio de sus obras, es decir, de sus hechos (*Rom.*, I, 20), puesto que todo fue creado en él, por él y para él (*Col.*, I, 16), y por la ley que está escrita en nuestros corazones y que testimonian la conciencia (συνείδησις) y nuestros pensamientos de acusación y de defensa, de reprobación y de aprobación (*Rom.*, II, 15).

No es por el *cuerpo*, sometido al pecado, ni por el *alma*, expuesta a las pasiones, como el hombre puede alcanzar y poseer la plenitud de Dios en su anchura y longitud, en su profundidad y en su altura (*Eph.*, III, 18-19): solo puede alcanzarla por el *espíritu* (πνεῦμα), esa cima de la inteligencia, ese principio de vida más íntima, que, excitado por el espíritu de Dios, sin ayuda de la reflexión y del razonamiento, siente y percibe lo divino (1 *Cor.*, XIV, 2, 14), órgano de la caridad, asiento de la vida sobrenatural, por medio del cual es capaz de unirse a Dios[1]. Mientras que el hombre natural o "psíquico" es incapaz de recibir las cosas del Espíritu de Dios, el hombre espiritual o "pneumático" juzga de todo y no es juzgado por nadie (1 *Cor.*, II, 14-15). El primer hombre fue hecho alma viviente; el segundo, espíritu vivificante; el primero, sacado de la tierra, es terrestre; el segundo proviene del cielo, y su cuerpo mismo, sembrado cuerpo animal, resucitará como cuerpo espiritual, incorruptible, lleno de fuerza y glorioso (1 *Cor.*, XV, 42-50).

El fruto más alto del espíritu, informado por el Espíritu de Dios,

[1] Observemos, por otra parte, que esta oposición o este dualismo del "espíritu (πνεῦμα) que está animoso" y de "la carne (σάρξ) que es débil" (según la palabra de Jesús en el huerto de Getsemaní. *Mat.*, XXVI, 41. Cf. *Rom.*, VII, 14-VIII, 3), dualismo que se funda en la experiencia del conflicto entre el alma y el cuerpo y que se expresa en la creencia en la existencia de un principio naturalmente inmortal que sobrevive al cuerpo animal antes de unirse al cuerpo espiritual o glorioso (1 *Cor.*, XV, 35, 50) no implica en San Pablo, ni generalmente en los cristianos, un dualismo metafísico análogo al de Platón y de los órficos. Para ellos, como ya para los semitas, el hombre fue creado enteramente por Dios, cuerpo y alma, y es este hombre concreto, total, el que se pierde, si la carne y el espíritu se someten al pecado, o se salva, si, con la gracia de Dios, recobra su parentesco natural con Dios y se convierte en una criatura nueva en Cristo. Cf. a este respecto W. Georg Kummel: *Das Bild des Menschen im N. T.* (Zurich, 1948).

es la caridad o el amor: este amor de Dios en Jesucristo Nuestro Señor, del que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las cosas presentes, ni las cosas por venir, ni los poderíos, ni criatura alguna podrán jamás separarnos (*Rom.*, VIII, 38); este amor que sobrepasa todo conocimiento (*Eph.*, III, 19); la caridad, que es paciente, que es buena, que no es ni curiosa ni desconsiderada, que no se infla de orgullo, que no busca ni su interés ni el honor, que no se irrita, que no se complace con la injusticia, sino que se regocija con la verdad, que lo excusa todo, que cree todo, que espera todo, que soporta todo. Las profecías, las lenguas, la ciencia misma tendrán su término. La caridad no decae jamás. "Porque conocemos parcialmente y parcialmente también profetizamos; pero cuando venga lo que es perfecto, todo lo que es parcial tendrá fin. Cuando yo era niño, hablaba, pensaba y razonaba como niño; cuando me he hecho hombre, ya estoy despojado de las niñerías. Ahora vemos como en un espejo, en enigma; mas entonces veremos cara a cara; hoy conozco parcialmente, entonces conoceré el modo como fui conocido. Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad. Pero la mayor de ellas es la caridad" (1 *Cor.*, XIII, 4-13). Textos notables que contienen en germen, y más que en germen, toda la teoría del conocimiento, la superioridad de la visión intuitiva sobre el conocimiento simbólico y discursivo, y la supereminencia del amor, tan magníficamente expresada por San Juan; las leyes racionales que llevan a Dios y nos permiten conocerle, por sus efectos o "poemas", y por el más alto de estos efectos, que es el hombre en tanto que ser moral y espiritual; en fin, una concepción de conjunto de la naturaleza humana, no solo tal como es, sino tal como debe ser, psicología y moral. Por ello, y en todos estos puntos, San Pablo ejerció una influencia profunda y decisiva sobre el desenvolvimiento del pensamiento cristiano, y sobre la filosofía que se armoniza o se coordina con él, lo mismo que actuó poderosamente, por sus doctrinas del pecado, de la justificación, de la predestinación divina y de la gracia, sobre la elaboración de la teología cristiana.

Y todo esto, en Pablo, es de origen y de inspiración específicamente cristianos. Pretender—como hicieron en nuestros días numerosos críticos[1], reuniéndolas y tratando de remozarlas, las tesis de los primeros adversarios del cristianismo—que se encuentra en los misterios del paganismo el prototipo de las ideas cristianas, y que esto se debe a San Pablo, que estaba completamente penetrado de la religión de los

[1] Véase a este respecto la nota (* 5) en el apéndice, que se refiere a los misterios paganos y a los misterios cristianos, y el "evangelio de Pablo", que no es otra cosa, dice Bonsirven (1949), que la doctrina promulgada por Cristo y predicada por los apóstoles, con una concepción personal de la unión sobrenatural en Dios por y en Cristo.

misterios, órficos, eleusinos y mitríacos, es abusar de semejanzas puramente exteriores que no descansan en ningún fundamento real.

No hay duda que, al final del paganismo y a comienzos de la era cristiana, ciertas aspiraciones, ciertas necesidades religiosas, incluso ciertas prácticas o ciertas doctrinas, se encuentran, en formas, por otra parte, enteramente diferentes, y aun incluso opuestas, en el cristianismo y en los misterios orientales, influidas ya, por lo demás, por el judaísmo, y no hay duda así mismo que la predicación de los sacerdotes asiáticos preparó en cierta medida el camino para el triunfo de la Iglesia. Pero de ahí a hacer proceder el dogma y el culto cristianos de los misterios paganos hay un abismo que no podría ser franqueado. La promesa de inmortalidad en el Cristo muerto y resucitado, el sacrificio redentor de Cristo, renovado por los ritos sagrados que se realizan en la asamblea solemne de los fieles, la necesidad de la iniciación bautismal para ser miembro del cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia, la remisión de los pecados, la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía, no tienen, dígase lo que se diga, pareja, ni analogía exacta, en los mitos de Dionisos, de Atis y de Osiris, que son, dice Justino, su contrapartida, ni en los taurobolos celebrados en honor de la Madre de los dioses, con los ritos inmundos que los acompañaban, ni en las prácticas de iniciación mágica que no implicaban, por regla general, ningún esfuerzo de conversión, de vida nueva, de perfeccionamiento moral o de purificación interior[1]. En efecto, no se posee ninguna prueba histórica de una determinada influencia de los misterios paganos sobre la doctrina paulina y sobre el cristianismo, y los escasos rasgos que los emparentan no van más allá de las semejanzas que pueden observarse entre todas las expresiones humanas del sentimiento religioso. Por otra parte, nada autoriza a concluir *ex analogia* que, tanto en el caso del cristianismo como en el caso de los misterios paganos, el "rito" haya creado enteramente el "mito", en el cual se funde la creencia con la moral: a esta interpretación se opone el hecho capital e indiscutible, aunque discutido por algunos, de que Cristo es histórico y que los relatos evangélicos son también parte de la historia. En fin, el sentido que los cristianos dan a sus misterios es, por completo, diferente del que los paganos atribuyen a los suyos, porque, según la palabra de Cristo, el amor a Dios y al prójimo es más que todos los holocaustos y sacrificios, y, para no tomar sino un ejemplo, pero que aventaja a todos, no es solo por la

[1] Como lo observa ya Tertuliano (*De baptismo*, 5), y lo confirma P. Foucart a propósito de los ritos de iniciación en los misterios de Eleusis (*Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, t. 35, 2.ª parte, 1893, pág. 65).

efusión material de su sangre como Cristo rescató a los hombres, sino por su obediencia, en tanto que hombre a Dios su Padre, obediencia de tal naturaleza que se sometió, a pesar de su repugnancia natural (*Mc.*, XIV, 35), a una muerte dolorosa e ignominiosa, la muerte en la cruz, causa de su exaltación por encima de todas las cosas (*Fil.*, II, 5-11).

Incluso los que asimilan el "misterio cristiano" a los "misterios paganos" se ven forzados a reconocer que entre uno y otros hay una diferencia esencial. Los misterios de la antigüedad pagana, en efecto, no eran exclusivos y se acomodaban muy bien a las demás doctrinas y a los demás cultos, que acogían con una increíble facilidad y que amalgamaban en una especie de sincretismo en el que todos eran colocados en el mismo plano y finalmente confundidos, según el principio heredado de la sofística antigua, πᾶς λόγος ἀληθεύει: todo es verdadero; por tanto, nada es verdadero. En oposición a este relativismo destructor de la verdad, el cristianismo se presenta como poseedor, él solo, del depósito de la verdad, que es una y excluye a la vez el error: "Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no", dice Cristo a sus discípulos, ἔσται δὲ ὁ λόγος ὑμῶν. Ναὶ ναί οὒ οὔ (*Mat.*, V, 37). Y se presenta también como poseedor de las promesas de la vida eterna: porque, dice San Juan al final de su primera epístola (V, 20), "sabemos que el Hijo de Dios ha venido y que nos ha dado la inteligencia (διάνοιαν) a fin de que conozcamos la verdad y estemos en la verdad en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna (ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος). Guardaos, pues, de los ídolos". Se trata aquí del Dios de Abraham, del Dios de Isaac, del Dios de Jacob (*Ex.*, III, 6), del Dios celoso del Antiguo Testamento (*Ex.*, XX, 3-6), del Dios único de los Sinópticos (*Mc.*, XII, 29) y de San Pablo (*Gal.*, III, 20), ὁ θεὸς εἷς ἐστιν, el único verdadero Dios de los primeros apologistas (Justino, *Apol.*, I, 13-53), de quien, por quien, para quien y en quien son todas las cosas (*Rom.*, XI, 36), el único que quiere ser amado con todo nuestro corazón y el único que quiere ser adorado, porque es también el único adorable. Por lo demás, mientras que un secreto riguroso se imponía a los adeptos de los misterios paganos, la Iglesia no tuvo jamás doctrina esotérica: San Justino, en el año 155, llegaba a exponer a los emperadores el contenido del sacrificio eucarístico con los principales ritos de su celebración; y, mientras los misterios paganos reservan tan sólo a los iniciados la seguridad de la salvación, el cristianismo, suprimiendo todas las barreras entre el judío y el griego (*Rom.*, X, 12), entre el sabio y la multitud, llama a todos los hombres a la fe y a la caridad de Cristo, proclama que todos son uno en Cristo Jesús (*Gal.*, III, 27-28), y realiza así, por la doctrina de la fraternidad universal, la *catolicidad* del cristianismo.

Se expresó muy pronto en reglas firmes o "cánones". La idea de "canon" como regla de pensamiento y de conducta es tan antigua como la comunidad cristiana misma; se la encuentra ya en San Pablo (*Gal.*, VI, 16), y la Iglesia hizo un amplio uso de la palabra y de la cosa, tanto en la liturgia (canon de la misa) como en la lista oficialmente establecida por ella de los libros santos (canon bíblico), en su propia legislación (el derecho canónico) y en la proclamación solemne de lo que debe creerse (cánones de los Concilios). Este uso se extendió y se fijó desde los primeros siglos de la vida cristiana. En presencia de las persecuciones que, desde el martirio de Esteban, primer testimonio de fe (34), hasta el edicto de Constantino (313), no cesaron de azotar a los cristianos, luego frente a las herejías que amenazaron incluso la existencia de la tradición y de la fe, la Iglesia se constituyó rápidamente, con sus símbolos de fe y sus dogmas (el Símbolo llamado de los apóstoles, que existía ya en sus partes principales hacia el año 120 en la cristiandad de Roma, y el símbolo de Nicea-Constantinopla, 325-381, que se dice en la misa), con sus sacramentos, su liturgia y sus ritos, su disciplina, su código, su jerarquía, su triple poder de gobierno, de sacerdocio y de magisterio. Todo esto, a partir del siglo IV, permaneció invariable en la Iglesia, pero con una invariabilidad viviente y flexible en su expresión, aunque inmutable en sus principios: señal de la continuidad y de la aptitud para la universalidad que confiere a la Iglesia, a la vez, su carácter de verdad, de autenticidad, y su capacidad de expansión hasta los confines del mundo, en todos los pueblos, en todos los tiempos; catolicidad fundada en la plenitud de gracia y de divinidad de su Jefe, Cristo, al que Dios instituyó como jefe de una humanidad nueva y de un mundo nuevo, a fin de llenarlo todo y de reunir todas las cosas en él, cuando llegue la plenitud de los tiempos[1].

Los primeros fieles tenían ya un sentimiento muy claro de la universalidad de su religión y de la sociedad divinamente instituida por Cristo para establecer el Reino de Dios sobre la tierra (1 *Cor.*, XII,

[1] Son estas las mismas expresiones de que se sirve San Pablo (*Eph.*, I, 10. La Vulgata traduce "instaurare omnia in Christo", cuando el término exacto sería, en sentido propio, "recapitulare", I, 23). Observad en estos textos la expresión πάντα (respondiendo a καθόλου) que implica la unidad de una multiplicidad total y la noción de plenitud (πλήρωμα) que pertenece propiamente a Cristo, que él opera por medio de su Iglesia, en la humanidad (Cf. *Eph.*, III, 19; IV, 10. *Col.*, II, 9). Este punto ha sido aclarado excelentemente por el P. Congar, art. "Catholicité", en la enciclopedia *Catholicisme*, publicada por Jacquement en Letouzey, con referencia a las grandes obras de J. A. Möhler y del card. Dechamps, así como a los trabajos de Swete (*The holy catholic Church*, Londres, 1915), Poulpiquet (1923), G. Thils (Ephem. Theol. Lovan. 1936), G. Bardy (*La théologie de l'Eglise*. 1945-1947).

4-28. *Eph.*, IV, 4-13) y predicar el Evangelio en el mundo entero a todas las naciones (*Mat.*, XXIV, 14; XXVI, 13; XXVIII, 19). Era para ellos, como era en sí, la realización de las profecías mesiánicas que anuncian que Yavé, el único Dios verdadero, será conocido y adorado por todos los hombres hasta los confines de la tierra (*Act.*, XIII, 46-48. Cf. *Is.*, XLIX, 6), permaneciendo así hasta el fin de los tiempos. También vemos, desde los primeros años del siglo II, a la Iglesia calificada de católica en las cartas de San Ignacio de Antioquía (*Smyrn.*, VIII, 2), luego en todos los apologistas y los Padres; y, a partir de los primeros tiempos en que fue predicado el Evangelio del Reino, su catolicidad de aptitud, y ya de hecho, se manifiesta en su estructura íntima por esa *identidad móvil*, característica de un ser vivo o de una "doctrina de vida", como escribe la Didaché (I, 1), que le permite adaptarse a todos y en todos los lugares sin alterarse, desenvolverse y extender sin deformarse; en suma, conservar, en todas partes y siempre, su unidad exterior o de gobierno, y su unidad interior o de naturaleza, al mismo tiempo que se afirma en su contenido, por el carácter universal de su enseñanza, de su moral, de la comunión que establece entre todos los fieles miembros del cuerpo místico de Cristo; universalidad no ligada a determinado lugar, raza o nación, como tampoco a una doctrina o a una forma política cualquiera y que debe ser obtenida tan solo con la fuerza de la verdad, generadora de caridad y de paz. Porque el divino Sol de la Justicia luce sobre todos y para todos[1]. Así se agranda hasta el infinito el horizonte espiritual de la Humanidad.

4. Los primeros apologistas cristianos. San Justino y el Platón cristiano

Después de los Padres apostólicos, testimonios auténticos y fervientes de los primeros tiempos del cristianismo y sucesores de los apóstoles, pero que nada añaden de esencial a San Pablo y a San Juan—el autor de la Didaché y el de la Carta de Bernabé, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Hermas, cuyo *Pastor* conoció un gran éxito—, conviene hacer mención especial de los apologistas de la época de los Antoninos, que ante los ataques lanzados contra el cristianismo por un Frontón y por un Celso se entregan a la tarea de defender sus posiciones fundamentales y, como Justino, de "comunicar a los demás la luz que acababa de brillar ante sus propios ojos". Ya el Papa San Clemente (92-101), en fórmulas

[1] Según la hermosa expresión de San Hilario y San Ambrosio en su comentario al Salmo 118.

que recuerdan frecuentemente las máximas estoicas, pero que las superan con una alta idea de la caridad divina, había tratado de describir el espectáculo del universo y de mostrar en él, por todas partes, la obra del Creador, su incomprensible sabiduría, la impronta que puso en la más alta de sus criaturas, el hombre.

San Justino de Naplusa (hacia 100-163) va más lejos: el primero, y uno de los más grandes, de entre los filósofos cristianos[1], Justino, se propone justificar y aclarar el carácter universal y profundamente humano del mensaje cristiano y su acuerdo con lo mejor del pensamiento griego. El mismo cuenta, en su *Diálogo con Trifón,* las razones y las peripecias de su conversión al cristianismo: después de haberse dirigido sucesivamente a un estoico, que, demasiado confiado en el hombre, no le proporcionó ningún progreso en el conocimiento de Dios, luego a un peripatético, que le pidió en seguida que le fijase un sueldo, y más tarde a un pitagórico, que exigió de él una larga iniciación previa en las ciencias, aprendió, en fin, de un platónico, con el mayor gozo, el sentido de las cosas invisibles que dio alas a su espíritu, y concibió incluso con él la ridícula esperanza de ver a Dios, hasta el momento en que, buscando en las orillas del mar silencio y soledad, un santo anciano le hizo ver que la filosofía, ciencia del ser y de la verdad, procura la felicidad elevando nuestro espíritu a Dios, que es el Ser siempre el mismo, causa del ser para todos los demás, pero que la verdadera filosofía, la única segura y provechosa, capaz de llevar en el temor y la confianza a la perfección y a la felicidad (VIII, 1-2), no es la de los sabios de este mundo, que hablan de ella por demostración, sino la de los testigos de la verdad, de los profetas de Dios, de los hombres amigos de Cristo y de los santos; en suma, el Verbo encarnado que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, anunciado después de Moisés por los profetas, y que da a los que le aman la intrepidez frente a la muerte.

Este Verbo único, el Logos de Dios, se reveló parcialmente a los griegos y a los mismos bárbaros, y la razón universal es como una

---

[1] San Justino es el más grande, pero no el único, de los apologistas cristianos del siglo II. Citemos, antes que él, la *Apología* de Arístides el ateniense, dedicada a Adriano (encontrada por Rendel Harris y publicada en Cambridge en 1891); después de él el *Discurso a los griegos* de Taciano el asirio (ed. Puech, 1903), la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras de Atenas, dedicada a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, de la que se tratará más adelante (trad. Bardy, Sources chrétiennes, 1943), los discursos de Teófilo de Antioquía a Autólico (*ibíd.*, 1948), la *Apología* de Melitón de Sardes a Marco Aurelio, la *Sátira de los filósofos profanos* de Hermias, la hermosa *Epístola a Diogneto*, atribuida a Quadrato, obras todas ellas recogidas en el MS 451 de la B. N. de París, copiado en 914, y en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi* publicado por J. C. Th. Otto en Jena, de 1847 a 1872.

primera manifestación suya. Por ello, la salvación está asegurada a todos los hombres de buena voluntad y de vida irreprochable, a todos los que hacen un recto uso de su razón, que escuchan y siguen las nociones naturales por las que Dios indicó a todo el género humano lo que es eterna y absolutamente justo, como lo prueba el hecho de que todos reconocen que es un mal entregarse al adulterio, a la prostitución y al crimen, y que, incluso cuando se entregan a ellos, no dejan de saber que cometen una injusticia. Así, en todo hombre se encuentra una razón que participa de la Razón divina, algo así como una simiente creada del Verbo increado, trascendente, espiritual y personal: "porque la simiente del Verbo es innata en todo el género humano" (2 *Apol.*, VIII, 1); y, ya se trate de Platón, o de Sócrates, de los estoicos, de los escritores o de los poetas, cada uno, "por su participación en el Verbo divino diseminado, vio y dijo lo que tiene proporción con él" (XIII, 3-5), conoció confusamente la verdad, de la que únicamente el cristianismo nos dio la plenitud, por la suma plenitud de la razón humana y los recursos sobrenaturales que nos concedió. Así, dice Justino, "nuestra doctrina sobrepasa a toda doctrina humana, porque nosotros tenemos todo el Verbo en Cristo, que vino al mundo por nosotros en cuerpo, verbo y alma. Todos los principios justos que los filósofos y los legisladores descubrieron los deben a lo que encontraron y contemplaron parcialmente del Verbo. Y por no haber conocido enteramente el Verbo, que es Cristo, se contradijeron con frecuencia a sí mismos" (2 *Apol.*, X, 1-3). El cristiano, en cambio, obedece a la sana razón cuando, de conformidad con la hermosa máxima de Sócrates de "que la verdad debe pasar antes que el hombre" (*Rep.*, X, 595, c. 2. *Apol.*, III, 6), se siente ligado por una libre elección (1 *Apol.*, LIII) únicamente a la verdad, la ama y la sigue incluso con peligro de su vida (1 *Apol.*, II, 1), y rehúsa comprar la vida al precio de la mentira, porque no desea otra cosa que la vida eterna y prefiere a todas las cosas vivir con Dios, el padre y el creador del universo (1 *Apol.*, VIII, 2). Justino no se contentó con decirlo y enseñarlo, en Alejandría, en Cumas, en Efeso y en Roma: lo cumplió, porque, denunciado por el filósofo cínico Crescens, y enviado a la muerte, no dudó en confesar su fe con el supremo testimonio que es el martirio.

Justino vio, pues, con claridad perfecta, que la verdad es una, que tiene por fuente única al Verbo divino y que dos caminos llevan a ella: de una parte, la razón y la experiencia natural, en las que se apoya la filosofía; de otra parte, la revelación cristiana, objeto de la fe, en la que se funda la teología; vio también que la fe supone la razón, la cual conserva así su valor propio y entero, pero que la fe perfecciona la razón, primero corrigiéndola, luego sobrepasándola, para abrir-

la al Verbo total, del que es una expresión fragmentaria y una simiente, y hacerla participar sobrenaturalmente de la vida divina. En esta marcha de su espíritu hacia la verdad, Platón le había prestado, como se lo prestará más tarde a San Agustín, un gran servicio. "Platón para disponer al cristianismo", dirá luego Pascal[1]. Justino, a diferencia de Taciano, que terminó en la herejía, no le contradiría, lo mismo que el autor del *Discurso a los griegos*, que declara que el Ser de que habla Platón es el mismo que Moisés denomina El que es; o que Atenágoras, que, en su *Legatio pro christianis* (178), es el primero que

[1] Esta idea, que constituye el punto de partida de la apologética de Justino, como ya lo había sido de su conversión (*Diálogo con Trifón*, 2-8), y que él justifica con su concepción del λόγος σπερματικός, o de la participación en el Verbo, será recogida y utilizada, después de él, por todos los apologistas del cristianismo. Sin embargo, su discípulo Taciano el Sirio, que terminará en el año 172 en el gnosticismo de la secta encratita, vuelve con pasión el argumento de Justino contra los griegos, y, como habían hecho antes de él Josefo (*Contra Apión*, 1) y Filón (*Alegorías*, I, 33), pero insistiendo, como hará después de él la sátira de Hermias (Diels, *Dox.*, 651), en la vanidad y las contradicciones de los filósofos, trata de demostrar que todo lo que hay de bueno en los griegos se encuentra en la Biblia y ha sido tomado por ellos a Moisés. En este punto se fijarán los apologistas de los siglos IV y V, después que la definición del concilio de Nicea (325) impuso a los cristianos una noción más estricta y más precisa del Verbo, "verdadero Dios de verdadero Dios, consustancial al Padre". En su *Preparación evangélica* y en su *Demostración evangélica*, Eusebio de Cesarea (hacia 265-339), el autor de la *Crónica* y de la célebre *Historia eclesiástica*, se esfuerza en demostrar que los sabios del paganismo, y Platón en particular, sacaron de la "filosofía de los hebreos" las verdades fundamentales sobre Dios, la creación, las Ideas del Verbo, la inmortalidad del alma, incluso un presentimiento de la Trinidad, cuya revelación completa ofreció Cristo a los hombres. Un siglo después de él, en tanto que Sinesio de Cirene (hacia 370-413) era llevado al cristianismo por el neoplatonismo, al que permanece fiel en sus Tratados, sus Himnos y sus Cartas, Teodoreto, obispo de Ciro (hacia 336-458), el adversario de Eutiquio, que intervino contra Cirilo de Alejandría en favor de Nestorio, recoge los argumentos de Justino, de Clemente de Alejandría y de Eusebio en su tratado sobre la *Cura de las enfermedades paganas o descubrimiento de la verdad evangélica a partir de la filosofía griega*, de la que se dijo (B. Altaner, pág. 290) que constituye "la última y quizá la más hermosa de las antiguas apologías cristianas contra el paganismo". Comparando las respuestas de los paganos y las de los cristianos sobre los problemas fundamentales de la filosofía, Teodoreto muestra que existe una armonía entre la antigua teología y la nueva; pero explica este acuerdo por el hecho de que los paganos, y el mejor de entre ellos, Platón, con su maestro Sócrates, sacaron de Moisés lo esencial de su enseñanza sobre Dios, autor y conservador del universo. Fuera de esto, resta la conclusión de que Platón, con solo las fuerzas de la razón, hubiese sabido alcanzar las verdades fundamentales que constituyen los *praeambula fidei*.

intenta una demostración racional de la unicidad divina fundada en su omnipresencia; y que, en su tratado de la *Resurrección de los muertos*, muestra profundamente que la naturaleza o la constitución del hombre, conjunto armonioso de un alma y de un cuerpo, exige que una y otro sean conservados, descubriendo en la concepción que Platón se forja de Dios y, ya, de la Trinidad, en sus consideraciones sobre la creación del mundo, sobre la Providencia, sobre el alma inmortal por naturaleza, una inspiración divina común a Moisés y a los filósofos. Pero hay que esperar a San Agustín para que se complete y se termine la figura del Platón cristiano, quiero decir todo lo que el pensamiento cristiano incorporará del platonismo, aunque transfigurándolo.

5. La gnosis y la antignosis. San Ireneo

No obstante, antes de que se operase definitivamente esta asimilación, de una importancia tan decisiva para el porvenir del pensamiento humano, era, sin duda, necesario que una transformación, o, como dicen Justino y Eusebio (*H. E.*, IV, 7) en su enérgico lenguaje, una contrapartida diabólica, pusiese en guardia a los espíritus contra los excesos o los abusos a los que se veía expuesto. Esta transformación es la gnosis. La conocemos sobre todo, prescindiendo de la literatura hermética estrechamente emparentada con ella, por las exposiciones y las refutaciones que nos presentan San Ireneo en su libro *Contra los heréticos* (Revelación y refutación de la falsa gnosis), Clemente de Alejandría en sus *Stromata*, San Hipólito de Roma en sus *Philosophoumena* (Refutatio omnium haeresium), Tertuliano en el *Contra Marción*, luego Orígenes, y, en el siglo IV, San Epifanio de Salamina en su obra sobre las herejías (Panarion). Si hemos de creer al autor de los *Philosophoumena*, es de la sabiduría helénica de donde proceden las opiniones de los heresiarcas, que deformaron las doctrinas de los filósofos griegos, muy superiores tanto por su antigüedad como por su valor religioso, pero que se convirtieron en sus manos en principio de los mayores males. Es posible que Hipólito haya exagerado la influencia, por lo demás indiscutible, de la filosofía griega en la génesis de la gnosis; los gnósticos no parecen haber conocido directamente los escritos de los pensadores griegos y se oponen radicalmente a la concepción helénica de un orden eterno del universo al que el hombre se somete y del que se libera por la contemplación, puesto que, para ellos, la liberación del mal, objeto principal de sus especulaciones, solo puede hacerse por la destrucción del orden reinante y la restitución de todas las cosas al lugar que les asigna su naturaleza, ἀποκατάστασις

πάν των. No es menos verdad que el gnosticismo, surgido de una curiosidad inquieta y hasta cierto punto un poco malsana acerca de los problemas fundamentales de la fe, puede ser caracterizado, de una manera general, como una invasión del sincretismo pagano en el pensamiento cristiano, al que casi llegó a sumergir.

La *gnosis,* como indica su nombre (* 6), apunta, más allá de la fe (pistis), al conocimiento verdadero, al conocimiento perfecto, es decir, al conocimiento, o con más exactitud, a la visión de Dios, cuya fuerza el hombre trata de aprehender, incluso de captar en cierto modo, uniéndose a él, a fin de obtener de él, Principio de los principios, la salvación, el gozo y, finalmente, la deificación, que le asegura la posesión de todos los bienes, la liberación del mal y la inmortalidad bienaventurada. Así lo entienden todos los escritos herméticos y gnósticos, que circularon en el mundo antiguo en los siglos II y III de la era cristiana. A pesar de lo que haya podido decirse o pensarse, nos llevan muy lejos de la "gnosis" cristiana, de ese conocimiento de Dios por el hombre o, mejor, de ese conocimiento del hombre por Dios, tal como lo califica San Pablo, que obtienen de Dios los que tienen el corazón puro y le aman, y que no pretende sustituir a la fe, sino que se funda en ella.

Esa relación o esa unión íntima del alma con Dios es el término al que aspiraban, más o menos confusamente, todos los espíritus religiosos desde las conquistas de Alejandro y todavía más, si acaso, desde la conquista romana. De ahí el éxito de todas las doctrinas que pretendían hallar su fundamento en una revelación y aportar a los hombres una ciencia misteriosa, oculta, con fórmulas de iniciación y de salvación: de ahí, en particular, en los medios intelectuales, el éxito del platonismo, de un platonismo más o menos orientalizado, que se aparecía a todos, paganos, judíos e incluso cristianos, como un medio de purificar el alma, de liberarla, de conducirla por la dialéctica, los mitos y los ritos, a la revelación de los misterios divinos, al éxtasis y a la visión beatífica.

Obsesionados por el problema del mal, de su origen, de su relación con Dios, por el ansia de liberarse de él, los gnósticos, al igual que un poco más tarde los maniqueos (* 7), discípulos del persa Manes (216-276), son esencialmente dualistas: frente a Dios, lo Incognoscible, lo Separado, el Silencio, el Preprincipio, el Abismo, colocan la Materia, principio y asiento de todo el mal, y entre ambos, para explicar la producción de esta mezcolanza del mundo, toda una procesión de intermediarios, los Eones, Ideas, Potencias, Espíritus o Angeles, que son realidades eternas surgidas de Dios por parejas, y uno de los cuales, Sophia, por haber pretendido conocer lo incognoscible y hacerse dios, fue excluido de la plenitud divina, engendró la creación, mezcla

de bien y de mal, y encerró en la materia a las almas, para quienes la misma existencia es un pecado, no pudiendo evadirse de ella como no sea con la ayuda del eón salvador, por el ejercicio purificador que culminará la obra de la redención y permitirá a los hombres espirituales o pneumáticos unirse, por la gnosis completa, al Bien supremo.

Esta doctrina extraña, de formas múltiples, alejandrina, simoniana, siríaca, barbelita u ofita, emparentada con los sistemas orientales y con la cábala judía, invadió todo el mundo grecorromano en los primeros siglos de nuestra era; se apoderó de la religión pagana como de la religión judía, antes de apoderarse del cristianismo. Entre los cristianos se insinuó a partir de mediados del siglo II después de Simón el Mago, Menandro y Saturnino, con Basílides, Valentino el Egipcio y Marción de Sínope, y luego, un poco más tarde, con Bardesano y el autor de la *Pistis Sophia,* a los que encontramos preocupados por el problema del mal y del dolor, por el vivo sentimiento de la mancha del pecado que encadena el alma a las fuerzas oscuras de la pasión, por el ardiente deseo de justificar la Providencia, por la sed de redención, por la necesidad de semejar perfectamente, de una vez y para siempre, con el divino Modelo, cuyo ser invisible, nos dice Valentino, confiere su significación al mundo creado y es el único que puede purificar el corazón del hombre (*Strom.,* II, XX, 114; IV, XIII, 90). Pero todos están impregnados del dualismo emanatista que caracteriza la gnosis, aunque Valentino, ferviente platónico, haya intentado atenuarlo. Y todos se pierden en extravagantes construcciones de eones.

Valentino tuvo numerosos discípulos en Lyon [1], en Italia y en Oriente. Marción llegó a constituir (hacia 144) una iglesia o comunidad antijudía dualista, fundada en la creencia en un Dios bueno, revelado en Jesucristo, que excluye la justicia, destierra el temor y condena la obra del Creador; reclutó numerosos fieles, a los que sometía a una disciplina rigurosa y al más estricto ascetismo, constituyendo su secta, en los siglos III y IV, antes de la expansión del maniqueísmo, el más temible adversario del catolicismo.

Al menos, la gnosis tuvo la ventaja, por la exageración del principio que contenía y por las controversias que suscitó, de hacer que los cristianos tomasen conciencia de los supuestos racionales de la revelación cristiana. *Oportet haereses esse,* decía ya San Pablo (1 *Cor.,* XI, 19). Por primera vez en la historia del desenvolvimiento del pensamiento humano, tocamos con nuestras manos la verdad de esta máxima: la razón de ser de las herejías, escribe Tertuliano en el *De*

[1] Aquí adquirió San Ireneo el conocimiento de la doctrina valentiniana que utilizó en la noticia del *Adversus haereses,* I, 1-8, cuyo valor histórico, ya reconocido por Forster, fue perfectamente dilucidado por el P. Sagnac en su tesis sobre *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (1948).

praescriptione, consiste en probar la fe tentándola; hay más: las herejías son el instrumento del progreso dogmático, porque, sin el error, que solo acentúa y retiene un aspecto suyo, la verdad no se manifestaría en toda su complejidad, su riqueza y su profundidad.

El gran libro de San Ireneo (140-203), el sucesor de San Potino en Lyon, *Adversus haereses*, "exposición y refutación de la pretendida gnosis", no la condena totalmente: no rechaza más que esa gnosis artificial y caprichosa, culpable a la vez de haber corrompido la razón humana y la revelación de Cristo, y no excluye más que la ciencia vana de la que decía San Pablo que infla en tanto que la caridad edifica; pero cree que al lado y frente a esta gnosis errónea hay lugar para un verdadera ciencia de Dios (II, 39), que, reservando lo que constituye el secreto de Dios, trata de escrutar los misterios y de profundizar en las verdades de orden natural reveladas por Cristo o implicadas en su mensaje, sobre todo en lo que concierne al Dios creador, a su criatura, al hombre, a la naturaleza y al destino del alma humana, a la existencia y a los fines de nuestro libre adbedrío, a su última razón aquí abajo, que no es otra que preparar y merecer la felicidad del alma en Dios. Con mucha fuerza y penetración, muestra que el mal y la aparente contradicción de las cosas son el resultado de la variedad que reina en la creación, encontrándose los objetos en perfecto acuerdo, aunque, considerados aisladamente, parezcan oponerse entre sí. Un hombre sensato no llegará a la conclusión, de la diversidad de los sonidos de un arpa, que han sido necesarios varios artistas para obtenerlos del instrumento. De la misma manera, en esta gran obra que tenemos ante los ojos todo tiende a demostrar la existencia de un mismo Creador, justo y bueno (II, 25), paciente y sabio, que lleva por grados[1] a su criatura, necesariamente imperfecta, a la perfección, como una madre que primero debe amamantar a su recién nacido, dándole luego, a medida que crece, el alimento que le es más adecuado: por esta lenta educación, el hombre creado se forma poco a poco a imagen y semejanza del Dios increado (IV, 38; 11). Así, tanto en Ireneo como en Justino, se afirma

[1] "Non pauci gradus qui adducunt hominem ad Deum", escribe Ireneo (IV, 9), que tacha de insensatos a los que reprochan a Dios el que no les haya hecho Dioses desde el principio, porque era necesario acostumbrar al hombre a llevar el espíritu y a tener comunión con Dios (VI, 36. IV, 14). Esta idea de una *pedagogía divina*, análoga a la que se sigue en las disciplinas humanas, según la expresión de San Basilio (*De sancto Spiritu*, XIV, 33. *P. G.*, 32, 125) y la de Tertuliano (*Adv. Judaeos*, c. 2. *P. L.*, 2, 600), era una idea familiar a toda la antigüedad cristiana. Véanse los textos en Lubac: *Catholicisme*, c. 8. Ireneo va incluso más lejos y no duda en decir en su *Demostración de la predicación apostólica*, c. 46 (ed. Graffin, *Patrol. orient.*, 12), que el Verbo de Dios preludió su acción habituándose en cierto modo a nuestros usos. Es lo que Bouyssonie, en nuestros días, ha denominado la "discreción de Dios".

contra las doctrinas inmoderadas la armonía de la razón con la fe, de la naturaleza con la gracia, y se coloca a cada una en su lugar respectivo sirviendo para construir el edificio total, la una por las preparaciones y justificaciones que suministra, la otra por las perspectivas misteriosas que abre. A esta gran obra, la escuela de Alejandría, con el impulso de Clemente y de Orígenes, aportó una contribución decisiva.

6. Clemente de Alejandría y Orígenes. Las armonías entre la razón y la fe. Las bases filosóficas de la verdad cristiana. La idea de creación

Muy pronto, como refiere Eusebio, en tiempos del evangelista Marcos, se fundó en Alejandría una brillante escuela catequista, el *Didascalión*, que se propuso como tarea dar a los convertidos una enseñanza cristiana completa, capaz de rivalizar con la enseñanza de las escuelas paganas, y que no tardó en entregarse a un estudio profundo, no solamente de la teología, sino de la misma filosofía.

El primer maestro de la escuela cristiana de Alejandría cuyo nombre, y no la obra, llegó hasta nosotros, fue Panteno, estoico convertido al cristianismo, que la dirigió hacia fines del siglo II. El segundo doctor de la escuela fue Clemente: nacido, probablemente en Atenas, hacia 150, convertido del paganismo, gran viajero y gran erudito, discípulo de Panteno en Egipto hacia el año 180, pasó a ser su colaborador y luego su sucesor, enseñando hasta la época de la persecución de Septimio Severo (202) y contando entre sus discípulos a Orígenes, que estaba destinado a sucederle y a asegurar a la escuela de Alejandría, convertida entonces en el Didascalión oficial, un renombre incomparable.

La idea dominante en Clemente de Alejandría no era otra que la de reconciliar la filosofía con el cristianismo, elaborando, de una parte, una enseñanza científica de la fe, y de otra, operando la asimilación o mejor la transfiguración de la filosofía por la verdad cristiana: bajo este aspecto, puede ser considerado como el verdadero creador de la apologética cristiana. El objeto verdadero de la fe, según él (*Strom.*, II, 11), es la "gnosis", a saber: la demostración científica de las cosas transmitidas en la verdadera filosofía, que es el cristianismo[1]. Porque

[1] En su libro *Foi et gnose*, Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie (Vrin, 1945), el P. Camelot mostró claramente el carácter intelectual y moral que reviste la "gnosis" en Clemente, su relación con la exégesis alegórica y su pleno desarrollo en la caridad, ἀγάπη, y en la contemplación, θεωρία, que permite alcanzar la perfección por la "apatía". El acto de la fe, πίστις, tal como lo describen los primeros capítulos del libro II de los

no hay ya fe sin ciencia, como no hay ciencia sin fe (V, 1). Este pensamiento dio unidad a su obra, y—dejando aparte sus Esbozos de exégesis alegórica *(Hypotyposeis)*, de los que no se conservan más que fragmentos, y la famosa homilía sobre los Deberes de la riqueza (Quis dives salvetur? *Mc.*, X, 17-31)—sirvió de inspiración a su célebre Trilogía: el *Protrepticus*, breve exhortación a los gentiles, que presenta una apología de la fe y de los misterios del Logos divino llamando a él a todos los hombres; el *Paedagogus*, que le continúa, y constituye una especie de introducción a la vida cristiana, esa "verdadera y divina filosofía" (III, 11), por la conversión o el despego de las cosas y de sí mismo, por la purificación y la armonización de las tendencias, por la unión con Dios, que opera la verdadera gnosis, sin la cual el hombre, incapaz de vivir huérfano de Dios, crea él mismo dioses adaptados a sus deseos (I, 6); los *Stromata*, en fin, donde el autor trata con más amplitud y elevación la idea de la gnosis cristiana y nos presenta, en una serie de "cañamazos", las verdades de la fe, con el ciclo entero de los conocimientos que ellas presuponen, fundados todos en la existencia de Dios, percibida en la armonía del universo y en ese reflejo superior de lo Perfecto que es la conciencia del hombre, en su unicidad, su santidad y su providencia: Dios nuestro modelo y nuestro fin, que basta buscar para que nuestra alma viva.

Con él se abre paso, en toda su plenitud y en toda su precisión, el papel de la filosofía en la economía cristiana. En efecto, en el simple fiel y en el niño, tanto como en el cristiano iniciado en el más alto conocimiento de la gnosis, la fe, según Clemente, no sobrepasa la razón humana más que a condición de apoyarse en ella. La fe supone, pues,

Stromata, es, por lo demás, esencialmente el mismo, ya se trate de adherirse a los principios primeros, fundamento del conocimiento, o de creer en la palabra de Dios, o de explorar en el conocimiento místico las realidades superiores gracias a la caridad. En todas estas formas, la "fe" no es separable de la "gnosis", y el conocimiento que procura se identifica, en fin de cuentas, con la contemplación gnóstica, gracias a la acción de la χάρις, que hace pasar el alma de la fe elemental, que es la de los simples fieles, a la fe perfecta que es la gnosis (*Str.*, II, 11, 49). Por lo demás, el platonismo de Clemente, próximo al de Gregorio de Nisa, difiere profundamente del intelectualismo esotérico de un Basílides. Fiel al gran principio del humanismo cristiano, a saber: que "todo lo que proviene de Dios es bueno", y que todo conocimiento verdadero es hijo de Dios, Clemente ve en esta sabiduría humana, iluminada interiormente por el Verbo, al único señor de nuestros espíritus y de nuestras almas, un medio de alcanzar a Dios elevándonos hasta el conocimiento místico, que es parte integrante de la enseñanza de Cristo y del tesoro de la Iglesia, siempre que el conocimiento se regule en todo momento por la humildad del cristiano. Esto es lo que salva a Clemente del "quietismo" que le atribuye Fenelón. Sobre el empleo ortodoxo del término γνῶσις en la patrística, cf. el artículo de L. Bouyer (*Journ. Theol. Studies*, 1954).

la razón; reconoce como su principio la filosofía, o al menos la de los "verdaderos filósofos", de "los que gustan de contemplar lo verdadero"; porque ni en la geometría, ni en la música, ni en la astronomía, ni en ninguna de las ciencias particulares, consiste la verdadera filosofía, sino en la ciencia del bien y de la verdad; el papel de las ciencias que forman el ciclo de la cultura no es otro que el de contribuir al despertar del alma y a prepararla por el ejercicio al trabajo del pensamiento (I, 19). Tal es también, y aún en mayor medida, el papel de la filosofía y de las filosofías, que nos presentan en una forma fragmentaria las verdades de las que únicamente el cristianismo es apto para darnos una visión de conjunto en el Verbo, que es la verdad esencial: no, sin duda, los epicúreos materialistas y ateos, ni Aristóteles, que se inclina al panteísmo, sino los estoicos, cuya moral utiliza Clemente aunque rechazando su física[1], y sobre todo Platón, que es a sus ojos "el filósofo" y que le sirve de modelo, con los pitagóricos, para juzgar de la vida por la muerte, y de la muerte por la inmortalidad. Las mejores de estas doctrinas, entre los griegos, prepararon el camino a la revelación cristiana; pueden todavía conducirnos a ella y cooperar a la búsqueda y a la comprensión de la verdad en la que nos intruye la Sabiduría increada, y que nos revela la Palabra de Dios gracias a esa divina ciencia que constituye la verdadera gnosis, esa luz divina que entra en el alma por el camino de la Obediencia a Dios, luz que revela todo y nos hace tomar conciencia de lo que somos enseñándonos lo que es Dios *(Strom.*, III, 5). La sabiduría filosófica dispone el alma a la fe, no solamente por sus riquezas, sino también por sus indigencias, puesto que no puede ni dar ni incluso prometer al hombre esa plenitud de perfección y de felicidad a la que le llama; y al cristiano en posesión de la fe le proporciona armas para defenderla contra los argumentos de los sofistas, y medios para elevarse a la contemplación del mundo invisible y de Dios mismo, fuente de todo gozo: porque Cristo cambió el Occidente en Oriente *(Protept.*, c. 114).

En este punto Orígenes (hacia 183-254) toma en sus manos la obra de su maestro, la sobrepasa y la termina, gracias a los recursos de un profundo genio, de una dialéctica irresistible y de un celo ardiente, que le hacía comparable con el bronce en fusión, Adamancio. Nacido probablemente en Alejandría, fue iniciado por su padre Leónidas en las Escrituras, por Clemente en el ciclo de los conocimientos humanos y cristianos, y luego, después de haber enseñado durante algún tiempo la gramática, le sucedió en 203 como jefe del Didascalión: se mostró aquí como un

[1] Véase a este respecto el interesante estudio de E. Elorduy: "La física estoica absorbida por la filosofía cristiana" (*Sophia*, 1948), y la importante tesis de M. Spanneut (1956).

verdadero maestro, sirviéndose de la alegoría y del símbolo que hace accesible a todos la inteligencia del misterio, actuando sobre sus discípulos; nos dice uno de ellos, Gregorio el Taumaturgo, con "una cierta mezcla de gracia amable, de persuasión y de fuerza", al mismo tiempo que con el fervor de un espíritu que no teme "mutilarse en sacrificio a Dios"[1]. El mismo completó su formación filosófica, o con las lecciones de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino, o con la lectura de las obras de Platón, de Aristóteles, de los estoicos y de los modernos autores de alegorías, para estar en condiciones, como escribía a Eusebio *(H. E.*, VI, 19), de responder a los heréticos y a los griegos cultivados que llegaban hasta él atraídos por el éxito de su enseñanza, y también para dar a sus discípulos escogidos una preparación completa, por medio de las ciencias y de las artes para la filosofía, por la filosofía para la exégesis y la teología que deben perfeccionar la gnosis. Comenzó poco después del año 215 y prosiguió hasta el 230 en Alejandría el gigantesco trabajo del que salió la obra monumental que nos ha legado. Ordenado sacerdote en Cesarea de Palestina, luego condenado y expulsado de la escuela de Alejandría por el obispo Demetrio, pero permaneciendo firme a su fe que no dudó en profesar con los tormentos en tiempos de la persecución de Decio, continuó prodigando en Cesarea hasta su muerte su enseñanza, que únicamente interrumpió por algunos viajes de apostolado.

Su obra, que es considerable, aborda y trata todas las cuestiones que incumben a la ciencia eclesiástica: exégesis y crítica escrituraria[2], apologética, ascética, moral, polémica y dogma. Debemos citar en primer lugar su gran obra *Periarchon*, tratado completo de dogmática cristiana,

[1] Refiérese que por una falsa interpretación de *Mat.*, XIX, 12, se mutiló poco después del año 203, a fin de sustraerse a la concupiscencia.

[2] Señalemos aquí, al menos, su amplio proyecto de una edición de la Biblia, para la cual, con ayuda de sus discípulos, reunió un gran número de versiones, que publicó en seis columnas (de ahí el nombre de *Héxaplas* que le da Eusebio), la primera con el texto hebreo, la segunda con la transcripción de este texto en caracteres griegos, la tercera presentándonos la traducción de Aquila, la cuarta la de Símaco, la quinta la de los Setenta y la sexta la de Teodoción. Esta inmensa obra exegética estaba destinada a permitir conocer lo más exactamente posible el sentido literal de la Biblia, con objeto de llegar a su sentido moral y espiritual, como se casca una nuez, dice Orígenes, para gustar el fruto mismo: porque los hechos que refiere la Biblia no son más que sombras, y la luz está en la idea que ellos simbolizan. Preludia así, según la expresión de Paul Claudel, "la gran encuesta simbólica que constituyó durante doce siglos la ocupación de los Padres de la Fe y del Arte" (Cf. el estudio de J. Champomier sobre "La naissance de l'humanisme chrétien", en el *Bulletin de l'Association G. Budé*, julio 1947). Sin embargo, como mostró el P. Daniélou en el segundo libro de su *Origène* (1948), "Origène et la Bible", este método de interpretación tipológica, de carácter espiritual e interior, y que procede de una idea específica-

la primera en fecha de las Summas, que nos llegó en la versión de Rufino, *De principiis*, y que completan el *Comentario de San Juan* y los ocho libros de la apología *Contra Celso*[1]. En el prólogo de su libro de los Principios, Orígenes indica claramente su método y su orientación: quiere formar un cuerpo de doctrina coherente y bien fundado, partiendo de los datos fundamentales de la fe y recurriendo a la razón cuantas veces sea necesario, ya para examinar, confirmar y deducir, allí donde la fe calla, ya para establecer las bases filosóficas de la creencia y sus armonías o analogías naturales; porque, dice en otra parte[2], los que combaten en favor de Dios deben aprender a observar en todas las cosas la ciencia de la armonía (consonantiae disciplina). También es necesario

mente cristiana—a saber, que Cristo es, en sentido propio y figurado, el objeto único de los dos Testamentos—, culmina en un sistema de interpretaciones alegóricas, tomadas de Filón, con elementos rabínicos y gnósticos, sistema que pesó grávidamente sobre la exégesis patrística y medieval. En oposición con esta exégesis de carácter alegórico se encuentra la exégesis propiamente tipológica, de la que Hipólito de Roma, siguiendo a Taciano, a Ireneo y a Tertuliano, puede ser considerado como el iniciador, lo mismo que Cirilo de Jerusalén, en su Catequesis, fue el iniciador en liturgia de un método de interpretación de los ritos dominado por las nociones de temor sagrado (φρική), de absoluta trascendencia divina (Crisóstomo), de μυστήριον como contenido saludable accesible tan solo a la fe, que se encuentra en los capadocios. (Daniélou: *Rech. de sc. relig.*, octubre-diciembre 1954.)

[1] El *Contra Celsum* y el *De principiis* (editados por Koetschau, Corpus de Berlín 1899-1913) son las obras más importantes de Orígenes para la historia del pensamiento. El *De principiis*, que fue compuesto entre 220 y 230, comprende cuatro libros: 1. Dios, la Santísima Trinidad, los ángeles y su caída.—2. La creación del mundo, la creación del hombre, espíritu caído prisionero en un cuerpo su redención por Cristo y sus fines últimos.—3. El libre albedrío, causa del pecado, agente del restablecimiento del hombre y la restauración de todas las cosas en Dios (ἀποκατάστασις πάντων) en el curso de la sucesión de los mundos.—4. Las Sagradas Escrituras como fuente de fe, y los tres sentidos, somático, psíquico, pneumático, de las cartas inspiradas. El *Contra Celso*, en ocho libros, fue escrito por Orígenes hacia 248, a instancia de su amigo Ambrosio, para refutar el *Discurso verdadero* ('Αληθὴς λόγος) compuesto en el año 178, bajo Marco Aurelio, por el filósofo platónico Celso contra Jesús, los judíos, los cristianos, los libros santos y la Iglesia, a la que reprocha sobre todo su intransigencia en materia doctrinal y su indiferencia con respecto a los asuntos públicos y del Imperio (L. Rougier: *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, 1925. A. Miura Stange: *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926). Orígenes cita a Celso textualmente, capítulo por capítulo, y hace seguir el texto de su refutación apoyándose no solamente en la "fe", sino en la "gnosis", y aún más que en ella en la "teoría" o contemplación superior, don de la sabiduría divina (VI, 13, en referencia a I *Cor.*, XII, 8-9).

[2] Homilía 26 sobre los Números (ed. Baehrens, pág. 245).

apelar constantemente a las Sagradas Escrituras, fuente inspirada de toda revelación, en las que, tras el sentido literal, trata de descubrir el sentido espiritual, incluso alegórico, que es, según él, el sentido verdadero, al mismo tiempo que asocia aquí la dialéctica y las doctrinas de los filósofos, primero y ante todo Platón, luego Aristóteles, los estoicos, así como los modernos, Numenio y Cornuto, que interpreta con un espíritu de amplia comprensión y a quienes toma argumentos y verdades parciales, despojándolas de sus errores a la luz del Verbo encarnado.

Particularmente característica de su método es la manera como se las ingenia para refutar las objeciones filosóficas de Celso contra el cristianismo. Al racionalista helénico, que aconseja a los cristianos que no se contenten con creer y que no admitan dogma alguno sin examen crítico, contesta con mucha fuerza y penetración, en primer lugar, que debemos admirar la condescendencia de Jesús con respecto a la multitud, cuya salvación no podría quedar subordinada a esa labor; luego, que los filósofos mismos, en la opción que hacen de tal doctrina, se ven guiados mucho más por el azar de un encuentro, por una ocasión o por la creencia, que por una convicción razonada, formada después de un meditado examen de todas las doctrinas; y, en fin, que si la costumbre, la tradición, los usos establecidos, las convenciones recibidas, los avisos más próximos deciden con frecuencia acerca de nuestros actos, mal está reprochar a los cristianos dejarse enseñar y guiar por Dios *(Cels.,* I, 9). Así, existe una armonía íntima entre las potencias de creer y las de saber; y los que pueden disponer de ellas deben buscar las razones que apuntalen su creencia, les permitan penetrar en el sentido secreto de las Escrituras y les den la inteligencia de los misterios, a la vez que les hagan participar en el Logos mismo, fuente de toda verdadera sabiduría.

Esto es lo que el mismo Orígenes hizo con rara audacia, y, hemos de decirlo también, a pesar de las contradicciones y errores a los que se encuentra expuesto este nuevo y atrevido pensamiento, con raro éxito. Por primera vez saca a plena luz y establece sobre bases sólidas la espiritualidad absoluta de Dios, el Ser simple, incorporal, independiente del tiempo y del espacio, fuente perfectamente una del espíritu, que sobrepasa en excelencia a nuestro propio ser espiritual hasta tal punto que la más alta cima del espíritu no puede aprehenderlos por una intuición exacta, al mismo tiempo que muestra en él la cumbre de la conciencia viva y actuante, amante y bienhechora, justa, santa y misericordiosa, que llama al amor y a la oración; en suma, la Personalidad suprema, creadora y conservadora de todo lo que es.

La idea de *creación,* en esta nueva y poderosa síntesis, adquiere un relieve sorprendente: Orígenes no se contenta con afirmarla; escruta sus profundidades y despeja sus implicaciones; en contra del dualismo

de los griegos y de los gnósticos, que colocaban frente a Dios una materia eterna rebelde a su acción, pone a luz la soberana independencial del Creador, su potencia absoluta, su eterna presciencia, no necesitante, sino salvadora del libre porvenir, y, por otra parte, la total dependencia de la materia, de la que Dios no tiene necesidad alguna, pero que no hubiese sido capaz de servir de vehículo al espíritu y recibir las cualidades que plugo a Dios atribuirle si Dios mismo no la hubiese creado tal como la deseaba para su obra.

Sin embargo, impregnado todavía de espíritu platónico, preocupado ante todo de responder a las objeciones de Celso y de echar por tierra las capciosas razones de los gnósticos, Orígenes no acertó a separar la implicación esencial de la idea de creación, que es la noción de *contingencia,* y desea, por el contrario, atenuar lo que, en la perspectiva cristiana, se refiere a una iniciativa divina, a un cambio en el orden temporal; en suma, a una historia. Dios, según él, debe ejercitar eternamente su potencia y su bondad, y este monarca universal no podría pasar sin súbditos. La creación, por exigencia divina, lo es, pues, por toda la eternidad, porque en Dios la actividad del Creador y la del Soberano Señor forman parte de su esencia y hacer pasar a Dios del estado de no creador al estado de creador sería atribuir al Ser inmutable un cambio incompatible con su naturaleza [1]. Orígenes pensaba, por tanto, que antes de haber existido nuestro mundo actual había habido un mundo de espíritus o de naturalezas razonables, todos ellos iguales, todos libres y unidos, en su calidad de seres creados, a una sustancia corporal adaptada a su excelencia original, pero de la que algunos se habrían alejado libremente para apartarse de Dios, dando así nacimiento a nuestro mundo, en el que reina la diversidad, la desigualdad, el desorden, y que está destinado a castigar los espíritus, a probarlos, a purificarlos, para restituir finalmente todas las cosas, comprendidos los espíritus y los cuerpos espiritualizados, y todos los seres, sin exceptuar a Satanás, al orden inmutable querido por Dios.

[1] La ilusión de Orígenes aquí, como observa el P. Sertillanges (*Le christianisme et les philosophies,* Aubier, 1942, pág. 191), consiste en creer que un mundo limitado en duración implicaría la ociosidad de Dios. Santo Tomás de Aquino vio muy bien que la actividad eterna de Dios y la eficacia infinita de su acción no tienen nada que ver con el carácter finito o infinito de la duración creada. Si el mundo existe, eterno o no, observa después de él Descartes, es por un decreto de la voluntad divina, que existe desde toda la eternidad, y la creación no supone ya más acción que sus decretos, de suerte que no ocurre en Dios nada nuevo en el momento de la creación. (MS de Göttingen, ed. Adam, Boivin, pág. 34-36. Cf. J. Chevalier: *Descartes,* pág. 303.)

Construcción atrevida y singularmente poderosa, de la que serán eliminados progresivamente los elementos dudosos, sospechosos o de mala ley, ya por la crítica de sus adversarios, ya por los abusos de discípulos inmoderados, ya, en fin, por el justo discernimiento de sus discípulos [1], pero de la que el pensamiento cristiano retendrá también numerosas visiones fecundas, luminosas y estimulantes: la noción privilegiada de *espíritu* y la que está íntimamente unida a ella, de *libre albedrío;* y esa *deficiencia* íntima del espíritu creado, de la libertad creada, que la hace capaz de distracción, de decaimiento y de extinción, pero también de crecimiento, de habituación y de progreso, de retorno a Dios, de apropiación del bien divino, de participación y de unión al Verbo de Dios; y la adaptación de los cuerpos a los espíritus para los que están hechos; y sus grados de perfección, ordenados por su valor moral, la aproximación a sus fines y, por consiguiente, a Dios mismo; y la manera cómo la sombra demuestra la luz, cómo el pecado hace ver la grandeza de la virtud, cómo todo, sin exceptuar las tinieblas y el mal, concurre al advenimiento del Reino de Dios, de la Sabiduría y de la Justicia divinas; y el poder que tiene el libre albedrío caído de levantarse siempre, y el valor medicinal de las penas, y la igualdad original de los espíritus, y la educación nunca terminada de las almas; y esa sed natural de saber, esa avidez de superarse, ese deseo y ese amor puestos en nosotros por Dios, que requieren la posesión de la Verdad, que no pueden satisfacerse en la vida presente y que Dios no podría frustrar, presentimiento y esbozo de la imagen perfecta cuya realización nos ofrecerá la vida futura [2].

[1] Citemos, entre los primeros, San Metodio de Olimpo y San Epifanio de Salamina; entre los segundos, Juan de Jerusalén, Rufino de Aquilea, su traductor, que, no obstante, le corrige en un sentido ortodoxo, el discípulo de Macario el Egipcio, Evagro, y los monjes del desierto de Nitria; entre los terceros, Gregorio el Taumaturgo, Jerónimo y los capadocios. Véanse en el párrafo siguiente las disputas origenistas.

[2] Véase el admirable texto del *De principiis*, II, 11, 4 (ed. Koetschau, pág. 187): "Quod desiderium, quem amoren sine dubio a Deo nobis insitum credimus; et sicut oculus naturaliter lucem et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam: ita mens nostra sciendae veritatis Dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit. Accepimus autem a Deo istud desiderium non ad hoc ut nec debeat unquam nec possit expleri; alioquin frustra a conditore Deo menti nostrae videbitur amor veritatis insertus, si nunquam desiderii compos efficitur... Unde constat habentibus jam deformationem quamdam in hac vita Veritatis et scientiae addendam esse etiam pulchritudinem perfectae imaginis in futuro."

7. Los Padres griegos: Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nissa. Disputas origenistas. Las herejías y el desenvolvimiento del dogma y de la doctrina católica

Orígenes unía a sus mayores atrevimientos y temeridades una modestia que no es fingida. "No enuncio dogmas", escribe al hablar de la naturaleza del alma, "me limito a buscar y a discutir" (II, 8). Del mismo modo, su poderoso pensamiento actúa a la menera de un estimulante: en lugar de encerrar a sus adeptos en un dogmatismo estrecho, tanto más perjudicial cuanto que sus discípulos no hubiesen dejado de exagerar los defectos del maestro y de recoger las partes más insólitas y las más discutibles de su doctrina, Orígenes provocó una búsqueda apasionada y fecunda que, tanto por las interpretaciones que suscitó como por las oposiciones con las que hubo de luchar, abocó finalmente a la valoración e incorporación a la tradición filosófica cristiana de un cierto número de verdades vitales, que fueron, a su vez, el punto de partida de conquistas nuevas. Por ello, San Jerónimo no se equivocaba tachando de ignorante al que rehusaba reconocer en él al iniciador y al maestro de la Iglesia desde la edad apostólica.

Con títulos diversos, sus sucesores y sus discípulos [1], Dionisio el Grande, obispo de Alejandría (248), Teognosto y Pierios, continúan su obra y mantienen su espíritu en la escuela de Alejandría hasta fines del siglo III. Por su parte, Gregorio el Taumaturgo (213-275), obispo de Neocesarea en el Ponto, que había escuchado a Orígenes en Cesarea, nos dejó una Apología del maestro que ganó su alma para el cristianismo y despertó en ella el amor al Verbo sagrado. Como Pánfilo y Eusebio de Cesarea, ensalza en Orígenes la ciencia y el talento incomparable del maestro, la dignidad del sacerdote, el acuerdo entre su destino y su vida, la pureza y la humildad de su espíritu, y, en fin, la llama que enciende en el alma de sus oyentes, enseñándoles a conocerse a sí mismos y transportándoles a un mundo superior en el que les descubre el rostro de la Justicia. La ignorancia, la vanidad y la envidia se conjuraron para desacreditar a este maestro de la Iglesia, con riesgo de escandalizar a los cristianos y de llenar de regocijo a los paganos y a los herejes.

Por lo demás, la influencia del pensamiento de Orígenes se deja sentir durante todo el siglo IV: en Alejandría, con Atanasio (295-373), la "columna de la Iglesia", el gran adversario del arrianismo, que fue durante cuarenta y seis años obispo de Alejandría y se muestra platónico cristiano a la manera de Orígenes en su *Contra Gentes et de incarnatione*

[1] P. G., t. 10. Cf. el libro de J. Burel sobre San Dionisio de Alejandría (1910) y el de Radford sobre Teognosto y Pierios (Cambridge, 1908).

Verbi; luego, con Dídimo el Ciego (318-398), el último maestro de la escuela de Alejandría, comentador y discípulo fiel del maestro; en Asia Menor con los tres grandes capadocios: Basilio el Grande (329-379), originario de Cesarea de Capadocia, de donde llegó a ser obispo después de la muerte de Eusebio (370), profundo humanista, amigo del platonismo, adversario del filosofismo de Eunomio, hombre de acción y de gobierno, fundador de un gran hospital, la "Basiliade", y de una comunidad monástica cuyas reglas él mismo señaló; Gregorio de Nacianzo (330-390), amigo y condiscípulo suyo en Cesarea, luego en Atenas, bautizado en 367, obispo de Sasima, y más tarde, en 380, de Constantinopla, teólogo campeón de la ortodoxia, tan admirable orador como profundo contemplativo y asceta, embebido en Platón y en la sabiduría antigua, a la que admira a pesar de sus lagunas [1]; y, en fin, Gregorio de Nissa (331-394), hermano de Basilio, profesor y retórico, nombrado en 372 obispo de Nissa, perseguido en tiempos de Valente, depuesto por los arrianos (376) de su solio al que fue restituido con el advenimiento de Teodosio (379), el más genial de los Padres griegos, filósofo preocupado, como Orígenes, por apoyar las verdades de la fe en las "nociones comunes", que recoge las ideas de su maestro sobre la formación del hombre y sobre la creación, rechazando la preexistencia de las almas y dejando a salvo más claramente que él la libertad creadora de Dios, a quien no empuja ninguna necesidad para formar el hombre, sino solamente la superabundancia de su amor.

Estas altas personalidades mantienen viva, corrigiéndola cuando es preciso, la gran tradición origenista de la primacía de la verdad, de las armonías entre la razón y la fe, entre la filosofía y la revelación, y las ideas fundamentales con que había enriquecido el patrimonio del pensamiento cristiano.

En defensa de la fe Basilio pone a contribución los recursos de un espíritu positivo, diestro en la disciplina de las ciencias y en particular de la medicina, con el ardor de una sensibilidad siempre estremecida, que pasó por numerosas pruebas, pero que supo dominar por su energía interior, por las exigencias de la acción y por las reglas de una estricta vida religiosa. En su homilía a los jóvenes sobre el provecho que podrán obtener de los estudios profanos—es decir, como afirma, de las letras griegas—, señala al humanismo cristiano el programa que será tenido en cuenta muchas veces después de él, sobre todo en la época del Renaci-

[1] Gregorio de Nacianzo, en un largo poema *De vita sua,* nos dejó una autobiografía muy del estilo de las Confesiones de San Agustín. Su naturaleza impresionable, sensible y tierna, en la que se mezclan la inquietud y la esperanza, transparece ahí muy a lo vivo.

miento. Siguiendo el ejemplo de Plutarco, pero inspirándose profundamente en la doctrina cristiana, muestra ahí que, si la lectura de los poetas, de los filósofos y de los historiadores de la antigüedad encierra peligro y debe usarse de ellos con discernimiento, se puede, no obstante, alcanzar así lecciones de virtud y de sabiduría, que, siempre que no nos contentemos con penetrarnos de ellas, sino que nos esforcemos por ponerlas en práctica, nos ayudarán a encaminarnos hacia el término de nuestros esfuerzos, que es la preparación para la otra vida. Porque ni el brillo del nacimiento, ni la fuerza del cuerpo, ni la belleza, ni los honores, ni la realeza misma y todas las ventajas de este mundo tienen valor a nuestros ojos y son dignas de nuestros deseos: nuestras esperanzas van más lejos. De los bienes de este mundo al menor de los bienes futuros hay más distancia todavía que de la sombra y del sueño a la realidad verdadera, ya que el valor (ἀξία) de unos y otros carece de medida común. Esto es lo que nos enseña y a esto nos conduce la Escritura con sus misterios (δι' ἀπορρήτων). Pero, antes de poder entender su profundidad y su sentido, debemos ejercitar la mirada de nuestra alma en los libros de los autores profanos como sobre las sombras y los espejos, de la misma manera que nos habituamos a ver el sol en las aguas antes de poder aplicar la mirada a la pura luz. La sabiduría sirve de envoltura al fruto esencial del alma, que es la verdad: por ello, se dice, Moisés ejercitó primero su espíritu en las ciencias de los egipcios, y Daniel en la sabiduría de los caldeos, antes de abordar el estudio de las cosas santas y la contemplación de Aquel que es. Así, los preceptos de Hesiodo, la poesía de Homero que no es otra cosa que un elogio de la virtud, el relato que hace Pródico de la elección de Hércules entre el vicio y la virtud, la máxima de Platón sobre el último grado de la injusticia que consiste en parecer ser justo sin serlo, los ejemplos de Pericles, de Euclides de Megara, de Sócrates, de Alejandro, nos enseñan a tratar de purificar nuestra alma, a despreciar el cuerpo, las riquezas, la opinión de la multitud, a tomar la recta razón como guía de nuestra vida: esbozo de la virtud y de la felicidad cuya imagen perfecta nos ofrecen los Libros sagrados, dándonos, por medio del Espíritu Santo, la imagen de lo invisible y poniéndonos en comunicación con él.

En sus grandes obras doctrinales y ascéticas, y en particular en sus homilías sobre el Hexaemeron, comentario a los seis días del Génesis, que San Ambrosio tradujo al latín y que ejerció una duradera influencia durante toda la Edad Media, Basilio hace ver lo que puede obtenerse de la Escritura en relación con la creación, la naturaleza y el destino del hombre caído y luego rescatado, así como la estructura misma del universo, que desmiente la noción antigua de una materia primera increada. En su tratado Contra Eunomio, que pretendía demostrar que el Hijo,

por ser engendrado, no puede ser consustancial con el Padre, puesto que la esencia de Dios es ser inengendrado, Basilio se ocupa de definir el ser mismo de Dios (αὐτό τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ), es decir, su esencia (οὐσία); muestra que, si podemos conocer la potencia de Dios por sus obras, no podemos, en cambio, por este medio aprehender adecuadamente su esencia misma; no podemos comprender a Dios, incluso en la eternidad, porque eso equivaldría a suponerlo finito. Entonces, pretender con Eunomio que lo "inengendrado" o lo "innascible" constituye la sustancia de Dios y que basta para definirla, es confundir con la plenitud positiva de la esencia divina un atributo, y un atributo simplemente negativo. Por tanto, no es de la innascibilidad (ἀγεννησία), sino de la esencia, por incomprensible que sea en sí misma, de lo que hemos de partir para definir a Dios: lo que permite comprender, en la medida en que es posible al hombre, la comunidad de *esencia* (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) de las personas o *hipóstasis*[1], el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, del que prueba, contra los "pneumatómacos" de su tiempo, su consustancialidad con el Padre y con el Hijo y su divinidad.

Gregorio de Nacianzo, adversario resuelto de Eunomio como Basilio, nos presenta en sus sermones, particularmente en los que se reunieron con el nombre de Discursos teológicos (380), una admirable exposición del dogma de la Trinidad. Lanza su acusación contra los hombres de su tiempo que trataban de racionalizar el dogma y de hacerlo inteligible según nuestras medidas, reduciendo el misterio, lo que abocaba, en fin de cuentas, a suprimirlo. Denuncia así el sofisma. Para Eunomio y sus discípulos, en efecto, Dios es una esencia (οὐσία) inengendrada, innascible, cuya unidad o simplicidad absoluta excluye toda pluralidad: el Verbo engendrado del Padre no podría, pues, como se ha dicho, ser consustancial con él; no es ni semejante ni igual a él (ἀνόμοιος); y habiendo nacido de él, no puede ser Dios más que por adopción, y no Dios propiamente. Lógica rigurosa, pero que cae por su base. Muy apoyado en la doble autoridad de la Escritura y de la tradición, que es la regla de la fe, Gregorio el Teólogo denuncia con vigor esta invasión de la filosofía en un dominio que no es el suyo. Como Basilio, siente estima por la cultura, incluso profana, a condición de que preste servicio a la piedad; valora y ama la filosofía, en la medida en que nos da una regla de ascensión espiritual[2]; pero le señala sus límites, la reduce a la sabiduría, es decir, a la razón: en presencia de este Dios cuyos juicios son insondables y cuyos caminos resultan incomprensibles, el hombre, según el precepto del Apóstol, debe anonadar su sabiduría humana ante la sabiduría misteriosa y oculta de Dios, y no presumir de su ciencia, sino usar de ella siempre con moderación y sobriedad. En opinión incluso de los filósofos, Dios es incomprensible para el hombre: por tanto, es a Dios mismo a quien debe pedirse la luz sobre el ser de Aquel que es. Que El existe, nos lo asegura el orden del mundo, que no podría ser obra del azar. Lo que El es, no podemos saberlo, pero debemos inquirirlo, conservando siempre la humilde actitud que conviene a nuestra razón limitada, esclava de las imágenes sensibles, impotente para conocer, de otro modo, que por vía negativa, ese abismo de ser (πέλαγος οὐσίας) infinito, sin límites, enteramente liberado de la naturaleza y del tiempo. Locura sería pretender descubrir el misterio divino, como si nuestra lógica tuviese algo que ver con él. Sólo la fe nos enseña a conocer a Dios tal como es, en tres personas consustanciales, Padre, Hijo, Espíritu, en quien "hay diversidad en cuanto al número, pero no división de sustancia"; la unidad personal de Jesucristo[1], en la dualidad de los elementos que le componen, uno divino, otro divinizado; la naturaleza del hombre caído, pero dotado todavía, después de la caída, de un libre albedrío que puede y debe concurrir con la gracia en la obra de salvación; la salvación, en fin, fruto de la redención por la que Cristo nos sustituyó y se hizo por nosotros víctima de la justicia de Dios. La razón se detiene en el umbral del misterio; y si el verbo humano no se detiene en él, es que ha intervenido la gracia de la revelación del Verbo divino, a la que debe someterse.

El más filósofo de los tres es Gregorio de Nissa. Un estudio más

[1] Véase, con respecto a esta terminología, la nota (* 8) del apéndice relativa a las controversias trinitarias del siglo IV y a la fijación del vocabulario por San Basilio.

[2] En su *Elogio de Basilio* (ed. Boulenger, c. 19-20), Gregorio de Nacianzo nos dice cómo se unió estrechamente a Basilio en un amor común por la filosofía, "objeto de nuestra inclinación y de nuestro celo: porque la ley del amor es superior a nosotros, de modo que marchamos adelante con Dios y el amor como auxiliares". Y nos refiere cuáles eran en Basilio sus proyectos filosóficos—profesión del ascetismo (25, 2), ley de ascensión espiritual (25, 5)—a los que no pudo responder en la medida de sus deseos y de su resolución como consecuencia de los obstáculos que encontraba. En otra parte (c. 11) rechaza la opinión de los cristianos que no tienen en cuenta la παίδευσις y las ciencias profanas (de las que da una enumeración en el c. 23, 46) como una trampa o como un obstáculo que nos aleja de Dios, y las recomienda siempre que sirvan a la piedad. La misma observación en sus admirables sermones 26 (sobre él mismo), 27 y 28: ensalza la filosofía y reivindica el derecho que tiene para tratar del mundo, del alma, del hombre, de los bienes y de los males, de la resurrección, del juicio y de las sanciones: con tal que, sin embargo, no se use de ella con orgullo y presunción, como hacen los teólogos profanos y los sabios de este tiempo, sino a la manera de los cristianos que conocen sus límites, la incomprensibilidad de Dios y la necesidad de someterse humildemente, simplemente, a las exigencias de la fe.

[1] De ahí el apelativo θεοτόκος Madre de Dios, que aplica a la Virgen María (*Ep.*, 101, 4), como Gregorio de Nissa (*Ep.*, 3) y Atanasio (*Contra los arrianos*, III, 14, 29).

profundo de su obra permitió, en nuestros días, hacerle exacta justicia. Esta obra es considerable. Con los escritos exegéticos, tributarios de Orígenes[1], el comentario al Cantar de los Cantares y a las Bienaventuranzas, las homilías, los sermones, las obras ascéticas y místicas, las cartas, Gregorio de Nissa compuso una Refutación a Eunomio y Apolinar, un Tratado sobre la Trinidad, una gran Catequesis, un precioso libro sobre la Formación del hombre, un Diálogo sobre el alma y la inmortalidad. El rasgo dominante de su obra consiste en asentar sobre bases filosóficas sólidas la exposición y la defensa de la fe católica y en conciliar con el espíritu de su tiempo la tradición inmutable.

El "padre de la teología mística", como justamente se le denominó, se nutrió de dos tradiciones, la antigua y la cristiana, esta corrigiendo, completando y vivificando la otra. Extrae del Antiguo Testamento todas las figuras y todas las imágenes que le servirán para expresar las invisibles realidades. Las Bienaventuranzas, Pablo y Juan inspiran sus más altas meditaciones. Se plantea los problemas de Orígenes y, si rechaza su peligrosa teoría de la preexistencia de las almas, de donde se deriva su transmigración, inclínase a aceptar sus consideraciones escatológicas sobre la apocatástasis o la universal restauración final de todas las cosas en Dios, sin excluir de ello al "inventor del mal", Satanás. Conoce y utiliza también a los autores paganos[2], a los retóricos y a los filósofos, a Filón y a Platón sobre todo, y, en contra de la pretensión de Eunomio de alcanzar la esencia inegendrada de Dios, el autor de la República le sugiere la idea directriz de la trascendencia inefable del Bien, superior a nuestro pensamiento, superior a la esencia misma, término inaccesible aquí abajo del movimiento que nos lleva hacia Dios.

[1] Si en sus primeras obras, relativas a la creación, *De opificio hominis, In Hexaemeron,* Gregorio de Nissa se atiene aún principalmente al sentido histórico y gramatical de la Escritura (que, por lo demás, nunca abandonó), en sus otras obras exegéticas, *De Vita Moysis, In Psalmorum inscriptiones,* y en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares,* hace, como Orígenes, un empleo sistemático del método de interpretación alegórica (δι' αἰνιγμάτων *Disc. catéch.*, 8, 4), que fundamenta, como él, en la división de la realidad en dos partes, lo inteligible y lo sensible (τὸ νοητόν, τό αἰσθητόν) *Ibíd.*, 6, 2). Véase a este respecto la nota (* 20) en el apéndice.

[2] En los cuatro primeros capítulos del *Discurso catequístico* o Gran Catequesis, compuesto hacia 483 (ed. Méridier), Gregorio de Nissa, tratando del dogma de la Trinidad que defiende contra los paganos y los judíos, procura conciliar el politeísmo griego y el monoteísmo judío, recogiendo del uno la idea de pluralidad que aplica a las hipóstasis, y del otro la noción de unidad que caracteriza la naturaleza divina. Encuéntrase aquí la aplicación del principio origenista según el cual teología y filosofía se prestan un mutuo concurso para afirmar y establecer una misma verdad.

Entre el Ser infinito, Dios, que no puede ser conocido con nuestra inteligencia más que por la negación de lo finito, y la materia indeterminada, mezcla confusa de cualidades, principio de toda deficiencia, que Dios sacó de la nada, se sitúa la criatura, que no existe y no subsiste más que por él, y la más alta de las criaturas del mundo visible, el hombre. Al mundo visible el hombre pertenece por su cuerpo, pero por su alma pertenece al mundo invisible, y enlaza uno a otro por la unión íntima en él de los dos principios de que está compuesto. El impulso de su ser le lleva hacia el ser que le está presente por la imagen que El ha puesto en él y de la que ha de partir si quiere elevarse hasta Aquél. Pero, en razón de la distancia (διάστασις) que existe entre el Creador y lo creado, por la libre elección que ha hecho el hombre del mal, esta imagen que pone en nosotros la semejanza de Dios se oscurece y se confunde: el tiempo y el espacio en los que el alma ha sido arrojada, el atractivo por lo sensible que reemplazó en ella el atractivo por lo divino, modelaron su vida y dividieron su ser mismo. Sin embargo, el remedio está a su alcance y Dios nos lo ofrece por Cristo. A nosotros corresponde usar de él. Pero si, por el espíritu que medita en el misterio del Hombre-Dios, Jesucristo, podemos elevarnos, desde este mundo en el que se encarnó hasta el mundo en el que vive eternamente, por encima del tiempo, el lugar y el universo sensible; si podemos, con la ayuda de la gracia divina, responder al llamamiento que se deja oír en el fondo de nuestra alma, como preludio a la vida de la gloria que nos reunirá en el seno de Dios, es que aún hay lugar para que nuestra alma, en un esfuerzo nunca terminado aquí abajo, luche sin cesar, no solamente contra la materia a la que está encadenada por el cuerpo, sino contra sí misma, deliberadamente vuelta de su Dios para hacerse esclava del pecado y de la muerte. Para esto le es necesario operar una especie de torsión sobre sí misma (ἐπιστροφή) volviendo sobre sus pasos, hacia sí, es decir, a Dios, hacia Aquél que es la fuente de su fuerza, de su vida, de su ser. Ni la razón, ni la lógica, ni el discurso, ni la ciencia, podrían bastar para esto. Todo lo más, por las imágenes imperfectas e indistintas que nos ofrece la obra divina, el espectáculo del mundo despierta en ella una especie de búsqueda inquieta, un deseo de ir más allá, de sobrepasar las apariencias sensibles y las representaciones de la inteligencia, para encontrar la señal que Dios ha impreso en nuestra alma, para conocernos como imagen de Dios, lo que es ya conocer a Dios mismo, y, en fin, para unirnos a El por la contemplación y por el amor, muriendo en nosotros mismos para renacer en El, en el seno de la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, el instrumento y la dis-

pensadora de las gracias que nos obtuvo por su Encarnación y por su sacrificio redentor[1].

Esta concepción profunda de la naturaleza del hombre y del alma humana se encuentra en la importante obra *De natura hominis,* que se atribuyó durante mucho tiempo a San Gregorio de Nissa y que hoy se restituyó a Nemesio, obispo de Emesa (hacia 400). Se la encuentra citada con frecuencia en la Edad Media en la traducción latina que hizo de ella en el siglo XI el arzobispo de Salerno, Alfano, a veces, como en Juan de Salisbury, con el título de *Premnon physicon* (tronco de las ciencias de la Naturaleza), y gozó de un gran renombre entre los agustinos y los platónicos. De hecho, Nemesio, que ve en el hombre un resumen del mundo, o microcosmos, algo así como el enlace entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus, por la unión de su cuerpo con un alma razonable—y, en este punto, el aristotelismo le permite, como a Gregorio de Nissa, remontar el dualismo platónico y dejar a salvo la resurrección de los cuerpos—Nemesio considera, como Platón, contra Aristóteles, que el alma es una sustancia incorporal completa en sí misma, y lee en su naturaleza su destino inmortal, que le hace volverse hacia la búsqueda de los bienes espirituales y le orienta al conocimiento de la divinidad.

Nemesio se nos aparece así, con y después de la escuela de Alejandría y los capadocios, como un buen testimonio de la influencia persistente del platonismo en esta época, y, amparado en el nombre de San Gregorio de Nissa (Nisseno, Nemesio), contribuyó a propagar y a mantener en la Edad Media la idea de que "el platonismo es una filosofía naturalmente cristiana, y que el aristotelismo es la filosofía natural de un pagano"[2]. Sinesio de Cirene, venido del neoplatonismo al cristianismo, no dejó, aun siendo obispo, de ser filósofo, es decir, platónico, y de permanecer en esta idea. Y si las Homilías atribuidas

---

[1] Para Gregorio de Nissa, la Encarnación reviste una importancia cósmica, lo mismo que la Resurrección. En efecto, al formar la Naturaleza entera un solo ser vivo, el acto de un miembro se extiende al conjunto, y la parte se comunica con el todo en virtud de la continuidad y de la unidad de la naturaleza (Disc. cat., 32, 4. Cf. Timeo, 30 b-c). Así, Dios, unido por la Encarnación a cada uno de los dos elementos, sensible e inteligible, que forman la naturaleza y el compuesto humano, operó, gracias a esta combinación inefable, la unión duradera y para siempre de los dos elementos, el cuerpo y el alma, que habían sido disociados y que ya en adelante se encuentran unidos, de tal suerte que el principio de la Resurrección, gracias a uno solo, se extiende a la humanidad entera (D. C., 6). La Eucaristía, por la comunión en el cuerpo de Cristo, culmina esta reunión de los elementos separados (37), y hace participar ya desde aquí abajo a la criatura de la estabilidad propia de lo Increado, Dios (39).

[2] Gilson: *Philosophie au Moyen Age,* pág. 73. Cf. Phil. Böhner: *Die Geschichte der christlichen Philosophie,* Paderborn, 1937, págs. 80 y sgs.

a Macario, que datan de comienzos del siglo V, combinan con la creencia materialista la idea de que el alma lleva en sí, y debe restaurar una vez perdida, la semejanza divina, Teodoreto, arzobispo de Ciro, en su Cura de las enfermedades griegas o descubrimiento de la verdad evangélica a partir de la filosofía griega, se apoya en el muy elocuente y divino Platón y en su maestro Sócrates, el más sabio de los hombres, para establecer la armonía entre la "teología nueva" y la "teología antigua", que profesó, por boca de Platón, la existencia de un Dios único, autor total del universo que gobierna con su providencia.

En resumen, filósofo, y filósofo platónico, Gregorio de Nissa no pierde nunca de vista las cuestiones teológicas que constituyen el objeto principal de la fe cristiana y de las preocupaciones de su época. Denuncia con vigor, como Basilio, la herejía de Apolinar, que, desde el año 361, afirmaba que el Verbo, al encarnarse, no asumió la naturaleza humana en su integridad, sino que se reservó el papel asignado al espíritu en el compuesto humano; y de la naturaleza del hombre, exactamente definido en su unidad, cuerpo y alma que incluyen la razón o el espíritu (noûs), se eleva gradualmente, al menos en la medida en que nos es cognoscible, a la naturaleza de Dios, a la intuición del Espíritu (τοῦ πνεύματος ἔννοια Disc. Cat. 22) cuya imagen lleva nuestra naturaleza, en suma, al Pensamiento supremo que engendra eternamente el Verbo, lo mismo que, por una lejana analogía, el *noûs* en el hombre se expresa en el *logos,* procediendo el Espíritu Santo de uno y de otro, al igual que también de una manera lejana, el soplo, en nosotros, procede del alma y del cuerpo unidos.

Para él, el gran negocio en esta vida es la búsqueda y el conocimiento de Dios por el alma, que debe, siguiendo el ejemplo de Moisés, tratar de escalar la montaña de la *teognosia* y elevarse, por la potencia y con el concurso del Espíritu, hasta la belleza inconcebible e incomprensible, de la que tendrá, en la vida futura, el gozo perpetuo e inamisible[1].

---

[1] Con ello, Gregorio de Nissa dio toda su fuerza espiritual al monacato oriental organizado por su hermano Basilio, éste fundador de la ascética, aquél de la mística, como lo prueba el texto, hallado en su integridad, de la *Hypotyposis* (compuesta después del año 390, conocida tan solo por la forma abreviada de la P.G. y por el pensamiento del pseudo Macario), este "punto culminante" del helenismo cristiano, que renueva la sabiduría antigua por la santidad cristiana y se esfuerza en poner la gracia de Dios y el esfuerzo del hombre (συνεργία) en perfecto equilibrio, como intentará hacerlo Pelagio, aunque insistiendo Gregorio de Nissa mucho más en la acción del Espíritu y su iniciativa en la obra de nuestra santificación, según su doctrina trinitaria, que se afirma en el Concilio de Constantinopla (381) consagrado a definir la divinidad del Espíritu. Véase a este respecto la obra

Este es el depósito de la fe. Esta es la enseñanza auténtica de la Iglesia. Se encontraba entonces amenazada por todas partes. Como Atanasio, como Hilario de Poitiers (315-367) en su hermoso tratado *De Trinitate* y como Juan Crisóstomo (354-407) en sus admirables *Homilías sobre el Nuevo Testamento,* los tres capadocios, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nissa, con menos genio quizá y menos audacia, pero más seguridad que el gran alejandrino, procuran ante todo salvaguardarlo contra las herejías que parecían proceder más o menos justamente de las atrevidas especulaciones de Orígenes. Combaten sobre todo contra la herejía de Arrio, discípulo de Luciano de Antioquía, sacerdote de Alejandría (256-336), que negó al Hijo la naturaleza divina y veía en el Verbo la primera de las criaturas, instituida por Dios para ser el creador del mundo[1]. Los arrianos, que ponían en gran peligro toda la economía de la doctrina cristiana atacando la Trinidad y negando la divinidad de Cristo, invocaban en favor de su doctrina la autoridad de Orígenes y llegaban incluso a hacer de él el precursor de Arrio. Condenado por el concilio de Nicea (325), que definió al Hijo como *consustancial* con el Padre, ὁμοούσιος τῷ πατρί, pero secretamente alentado por Constantino, que había cambiado de manera de sentir y anulado las medidas tomadas contra sus partidarios, la herejía arriana no tardó en recobrar vigor: las disputas se reanimaron poco a poco, los adversarios del concilio entablaron la lucha contra sus defensores y condenaron el término ὁμοούσιος como viciado de sabelianismo[2], haciendo peligrar la existencia del Hijo de Dios en tanto que *persona* distinta del Padre. Después de Eustato de Antioquía, Atanasio fue, por tercera vez, depuesto de su solio y

de Werner Jäger, editor de la Hypotyposis: *Gregory of Nyssa and Macarius,* Leyden, 1954. Así se comprueba la prodigiosa fecundidad del movimiento espiritual inaugurado en el siglo IV por Basilio y Gregorio de Nissa.

[1] La herejía de Arrio, tal como la conocemos, según las cartas de Arrio conservadas por Epifanio, Teodoreto, Sócrates, por las de Alejandro, el predecesor de Atanasio en el solio de Alejandría (Teodoreto, I, 4. Sócrates, I, 6), y algunas otras cartas de Eusebio de Nicomedia y de Eusebio de Cesarea (documentos reunidos por Opitz: *Athanasius Werke,* Berlín, 1936, t. III. Cf. L. Bardy: *Lucien d'Antioche et ses disciples,* 1936), puede reducirse a los puntos siguientes: hay en la Trinidad tres sustancias heterogéneas; solo el Padre es verdadero Dios; el Hijo es la primera de las criaturas, sabiduría creada de Dios, imagen imperfecta del Padre, que no participa ni de su eternidad ni de su inmutabilidad, y que no podría considerársele consustancial; sirvió de instrumento al Padre para la creación, y, encarnado en Jesucristo, ocupa el lugar del alma en el hombre asumido por él; en cuanto al Espíritu Santo, es igualmente una criatura, inferior incluso al Hijo.

[2] Sabelio, a comienzos del siglo II, rechazaba la distinción de las tres Personas y veía en el Hijo y en el Espíritu Santo simples manifestaciones del Padre, como consecuencia del doble movimiento de expansión (πλατυσμός) y de contracción

obligado a huir al desierto (356). Luego, los antiniceanos se dividieron a su vez entre sí, respecto a la cuestión de la "semejanza" del Hijo con el Padre, y, después de luchas confusas, la herejía arriana pudo ser definitivamente extirpada en tiempos de Teodosio el Grande, por el segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381), que distinguió y definió claramente, a la vez, la *identidad de sustancia* (οὐσία) y la *distinción de las personas* (ὑπόστασις) en el seno de la Trinidad (* 8).

La influencia ejercida por el pensamiento de Orígenes tenía que resentirse necesariamente con estas disputas en las que se encontraba mezclado su nombre. Ya el obispo de Olimpo, Metodio († 311), como Eustato de Antioquía, Pedro de Alejandría y esa escuela de Antioquía que debía dar a la Iglesia uno de sus más grandes doctores en la persona de Juan Crisóstomo, se habían alzado mesuradamente contra los métodos de exégesis alegórica de Orígenes y contra las desviaciones que el pensamiento platónico le había hecho sufrir, con respecto a la creación, a la unidad del compuesto humano y a nuestros fines últimos. Después del concilio de Nicea, el celo fogoso del Epifanio (315-403), el santo metropolitano de Chipre, hace degenerar en querella la controversia mantenida hasta entonces en el plano de las ideas. En un sermón que pronunció en 394 en Jerusalén denunció a Orígenes como un heresiarca, padre de Arrio y patrón de otras herejías. Si Rufino y el obispo Juan de Jerusalén permanecieron fieles al maestro alejandrino, San Jerónimo, que demostraba tanta pasión en la polémica como moderación y espíritu crítico en el estudio, se volvió contra aquel que poco antes había traducido, defendido y exaltado. El Papa Atanasio, en tres cartas (400), condenó las "blasfemias" de Orígenes. La disputa se mantenía todavía cuando estallaron en Egipto disensiones más graves. Los monjes del desierto propagaban una concepción antropomorfita de Dios, a la que sus adversarios oponían pruebas sacadas de Orígenes. El patriarca Teófilo de Alejandría, tío de San Cirilo, combatió en una carta pascual (399) la idea de que Dios tiene un cuerpo, lo que movió a los monjes antropomorfitas, venidos a Alejandría, a exigir y obtener del patriarca una retractación de su carta, una condenación de Orígenes y la expulsión de los origenistas, entre los cuales se encontraba el sacerdote Isidoro con los cuatro "grandes hermanos" (401). Fueron acogidos en Constantinopla por San Juan Crisóstomo, patriarca de esta

συστολή de la mónada divina. Para los sabelianos, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no difieren más que por el nombre. El sabelianismo, lo mismo que el monarquianismo modalista, del que no era más que una forma renovada, fue condenado por el Papa Calixto poco después del año 218, como nos muestra su adversario Hipólito (*Philosophoumena,* IX, II, 12), entonces antipapa, que terminó por someterse al Papa Ponciano y murió mártir con él (235). La condenación de Sabelio por el Papa Calixto fue tan definitiva que en adelante ser sabeliano o ser hereje se consideró como una misma cosa.

ciudad, al que perdió esta intervención, y que, a pesar de contar con el favor de su pueblo, fue depuesto de su solio y desterrado por Teófilo de Alejandría y la emperatriz Eudoxia (403). La controversia origenista se reprodujo en el siglo VI, y, después de violentas discusiones, abocó, primero en el edicto de 543, por el cual el emperador Justiniano I condenaba nueve proposiciones sacadas de Orígenes (de la preexistencia de las almas a la salvación universal), junto con la persona misma del doctor alejandrino; luego, en la época del quinto concilio ecuménico, en los anatemas extraconciliarios del año 553, que fueron confirmados por los concilios siguientes.

Estas luchas ardientes, estas luchas metafísicas, testimonian la extraordinaria vitalidad del pensamiento de Orígenes y el interés primordial de los problemas que planteaba con respecto a alguno de los puntos más esenciales de la especulación filosófica renovada por la revelación cristiana: la naturaleza de Dios, la creación, el origen y la estructura del hombre, el libre albedrío. Coinciden con las controversias trinitarias, cristológicas y antropológicas, que provocaron hacia la misma época las grandes herejías: las de los monarquianos antitrinitarios, que declaraban la divinidad de Cristo incompatible con la unidad de Dios; la de los arrianos, que subordinaban el Hijo al Padre, negaban su identidad de sustancia y sostenían con Apolinar que el Verbo no se había unido a toda la naturaleza humana en su integridad y que reemplazaba y hacía las veces del alma razonable; luego, con respecto a la relación de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona única y divina de Cristo, las opiniones contradictorias de los nestorianos, de una parte, que enseñaban la separación real de las dos naturalezas y la existencia de las dos personas en Cristo, negando a María el nombre de "Madre de Dios", y de los eutiquianos monofisitas, de otra, que confundían ambas naturalezas absorbiendo la naturaleza humana en la naturaleza divina, en tanto que los monotelitas rechazaban la existencia en Cristo de dos operaciones o de dos voluntades subordinadas una a otra[1]; en fin, en Occidente, a comienzos del siglo V, la herejía del monje bretón Pelagio, ardiente defensor de la libertad humana, que sustrae al pecado de Adán y cree capaz, sin la gracia redentora, de querer y de ejecutar, de abstenerse del pecado y de realizar fácilmente los mandamientos de Dios[2].

[1] En realidad, de la naturaleza provienen las operaciones, de la persona, las acciones (Padre Pouget: *Logia*, 1955, pág. 33).

[2] El pelagianismo, ardientemente combatido por San Agustín, fue condenado varias veces por el Papa Zósimo y por los concilios de Cartago y de Efeso (418, 431); el semipelagianismo de los "marselleses"—Casiano, abad de San Víctor, Fausto de Riez y los monjes de Lérins—que negaban la necesidad de una gracia anticipante, fue condenado en el concilio de Orange (529). La importancia de estas doctrinas fue grande durante todo el curso del desenvolvimiento del pensamiento cristiano. Sobre Pelagio, véase la nota (* 9) en el apéndice.

Así, la elaboración y la definición del dogma suscitaron divergencias que dieron motivo a ásperos combates; pero de estas discusiones y de estas luchas, del conflicto de los errores, cada uno de los cuales presentaba un aspecto de la verdad encubriéndolo con las apariencias de la verdad total, la doctrina cristiana, tal como la definió y la hizo prevalecer el Papa San León el Grande (451), salió no solamente íntegra de su sustancia, sino también revestida de una precisión nueva en su expresión y de una claridad más lúcida en su exposición. La doctrina: y no solamente el dogma mismo, con los misterios más altos que encierra, el de la Trinidad de las Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la unidad del Ser divino, y el de Cristo, que, aunque persona única, existe después de la Encarnación en dos naturalezas distintas, la de Dios y la del hombre, sino también los "preámbulos racionales" de la fe, que constituyen la metafísica esencial, a saber, la existencia del Dios personal, distinto del mundo del que es el autor total, con las verdades que derivan de ello, la obligación absoluta de la ley moral, la necesidad de la supervivencia del alma y de las sanciones en el más allá, la posibilidad de una revelación superior, gratuita, pero accesible a nuestros medios de conocimiento.

En todos estos puntos, con la ayuda de los conceptos y de los términos definidos por los griegos para expresar los datos y los hechos en los que descansa, la revelación cristiana aportó al espíritu humano luces enteramente nuevas o, al menos, para los objetos que son de su competencia y a los que se había entregado, una renovación de las perspectivas que les prestaban una fuerza, una solidez, una precisión hasta entonces desconocidas: basta mencionar aquí, entre muchas otras, la noción fundamental de *persona*, distinguida de las nociones de *naturaleza* y de *sustancia*, superior a la noción de *individuo*, y para la que los cristianos, cuando tuvieron que definirla en Dios y luego en el hombre, hubieron de recurrir al término latino *persona*, que designa la máscara de que se reviste un actor según el carácter del papel que debe representar[1].

Además, si se examinan las fórmulas oficiales, símbolos o definiciones, y la manera como procede la Iglesia, ya para determinar el objeto de la fe, ya para condenar la que puede alterarla, resulta sorprendente que, teniendo que habérselas con proposiciones en las que se encuentra incluido lo infinito, cuando nuestras formas de pensamiento son sacadas de lo finito y hechas para lo finito, la Iglesia, con una prudencia ejemplar, no nos da nunca una definición positiva y completa de su objeto; se contenta, una vez puestos los *hechos sobrenaturales y contingentes* que constituyen los *datos* del dogma, con

[1] Sobre la historia de las nociones de *hypostasis* y de *persona*, cf. M. Bergeron (Public Instit. Et. médiév. Ottawa, 1932), J. de Ghellinck (R. Néo-Scol. 1934).

añadir a las fórmulas de fe una precisión nueva, pero—y este punto resulta de una extrema importancia—una *precisión negativa*, como siempre ha tenido lugar en el caso de la herejía: así, para presentar también aquí un ejemplo, la Iglesia, al condenar el nestorianismo[2], no dice cómo Cristo es uno en la dualidad de sus naturalezas, lo que constituye el misterio de la Encarnación; se limita a decir que no es uno a la manera nestoriana. Así se procedió siempre en la Iglesia con respecto al desenvolvimiento del dogma, y esto es lo que le asegura a la vez la estabilidad y la vida, para la salvación de la civilización[3].

---

[1] Pascal lo aclaró perfectamente en su fragmento *De l'esprit géométrique* y en sus *Pensées*. Véase en el *Enchiridion symbolorum et definitionum* de Denzinger la fórmula de los cánones de los concilios: "Si quis dixerit..., anathema sit."

[2] En los cuatro primeros capítulos del *Discurso catequístico* o Gran Catequesis, Alejandría jugó un papel preeminente contra Teodoreto de Ciro. Véase a este respecto *El Libro de Heráclides de Damasco*, de Nestorio (451), traducido por F. Nau, en Letouzey.

[3] Con respecto a la herejía arriana y a su evicción definitiva por las condenaciones de la Iglesia en los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381), G. Ferrero observa justamente en su gran obra sobre *La ruine de la civilisation antique* (1929), págs. 201-05, que esta herejía era muy apropiada para "aterrorizar, como una locura criminal, en medio de la disolución universal de las leyes, de las costumbres, de los Estados, a los espíritus claros y profundos que sentían la necesidad de dar a los hombres, desesperados por la universal movilidad, algo sólido, fijo, inquebrantable a lo que aferrarse... De ser Cristo Hijo de Dios, consustancial con el Padre, verdadero Dios nacido del verdadero Dios, con el que mantiene su unidad, el misterio de la Encarnación es único y definitivo para toda la eternidad; ya no vendrá otro Mesías; se cierra para siempre el libro de la Revelación, y la humanidad habrá encontrado desde este momento el fundamento indestructible de la eterna verdad sobre el que construir el orden moral y social en los dos Testamentos, a condición únicamente de interpretarlos exactamente..." Tal es precisamente la misión, y tal el papel, de la Iglesia de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

Para la Historia de los orígenes cristianos, Jesucristo y los escritos del Nuevo Testamento, véanse en la nota bibliográfica inicial y en las notas (* 1) a la (* 5) del apéndice las referencias a las principales obras, compilaciones y estudios que dan una visión de la inmensa bibliografía a este respecto.

Para el conjunto del período patrístico, consúltense los *Précis de patrologie* de J. Tixeront (1923), de Cayré (1927-30), de Altaner (3.ª ed., Friburgo B. 1951. Trad. fr. de la 2.ª ed., Mulhouse, 1941), de Quasten (Utrech-Bruselas, 1950 s.). Hemos de referirnos igualmente a las obras de iniciación en la patrística, de E. Amann: *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, Bloud, 1922; G. Bardy: *En lisant les Pères*, Bloud, 2.ª ed., 1933; D. Gorce: *Petite introduction à l'étude des Pères*, Gabalda, 1947.

Como obras generales, a los títulos que señalaremos para cada período, puede añadirse:

a) Para la Historia de los dogmas, las obras ya citadas de J. Tixeront (1930), A. Harnack (nuev. ed. 1950), Seeberg, Lebreton.

b) Para la Historia de la Iglesia: L. Duchesne (1906). Lietzmann: *Histoire de l'Eglise ancienne*, traducida por Jundt, Payot, 1935 y 1949. Fliche y Martin: *Histoire de l'Eglise*, Bloud, sobre todo el tomo I, *L'Eglise primitive*, por J. Lebreton y J. Zeiller, reeditada en 1946, y el tomo II por los mismos, *De la fin du II^e siècle à la paix constantinienne* (312).

c) Para la Filosofía: Ueberweg-Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928. F. Sassen: *Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche wijsbegeerte*, Nimega y Bruselas, 1928. Las obras de Bréhier (1932), Gilson (1944) y Rivaud (1948 y sig.).

d) Para la Teología y la espiritualidad: *Der Traditions begriff*, Münster W., 1931. J. van den Eynde: *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gabalda, 1933. J. de Ghellinck: *Patristique et Moyen âge*, 3 vols. (el primero sobre el Símbolo de los apóstoles), Desclée, 1946-48. G. Bardy: *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud, 1935; *La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Cerf, 1945; *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Cerf, 1947.

e) Para la Lengua de los Padres: los estudios de M. J. Higgins (Traditio, 1945), J. Schrijnen (Nimega, 1932), C. Mohrmann (Vigiliae christianae y Miscellanea Mercati, Roma, 1946).

Para completar estas brevísimas indicaciones debe consultarse los manuales, muy estimables desde el punto de vista bibliográfico de Quasten y de Altaner.

Para la Patrística griega añádase a los manuales indicados: A. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 3 vols., Leipzig, 1893-1904. A. Puech: *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Belles-Lettres, 1928-30. G. Bardy: *Littérature grecque chrétienne*, Bloud, 1928.

Los Padres apostólicos (apelativo aplicado, con bastante impropiedad, a la Didaché o Doctrina de los doce apóstoles, a Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Pseudo-Bernabé, Pastor de Hermas, Epístola a Diogneto, Papias, textos todos ellos que datan de fines del siglo I y de comienzos del siglo II). *Ediciones generales:* Funk-Bihlmeyer: *Die apostolischen Vater*, Tubinga, 1901, 1924. Hemmer-Laurent: *Les Pères apostoliques*, 4 vols., Picard, 1907-12 (reed. 1926). K. Lake: *The apostolic fathers*, Londres-Nueva York, 1930. *Ediciones particulares*, con trad. fr., de las *Cartas de Ignacio de Antioquía* y de la *Carta de Policarpo* y *Martyrium Polycarpi*, por Th. Camelot, col. Sources chrétiennes, ed. du Cerf, 1951; de la Epístola a

Diogneto, por H. I. Marrou, en la misma colección, 1951.

LOS PRIMEROS APOLOGISTAS CRISTIANOS. *Ediciones generales:* Migne, P. G. t. 6. *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi,* ed. Th. Otto, 9 volúmenes. Jena, 1847-76. *Die ältesten Apologeten,* ed. Goodspeed, Gotinga, 1914. *Estudios generales.* Aimé Puech: *Les apologistes grecs du* II*e siècle de notre ère* (1902); *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* t. II. Las obras de J. Rivière (1905) y de J. Lebreton (1928) sobre la *Histoire du dogme de la Trinité.* M. J. Lagrange: *Mélanges d'Histoire religieuse* (1915). B. Romeyer: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* t. I. Des origines aux Alexandrins (1934). G. Bareille, Dict. Théol. cath. I, 1580-1602 (con bibliografía).

JUSTINO († hacia 163). Ed. G. Rauschen: *S. Justini Apologiae duae,* col. Florilegium Patristicum, Bonn, 1911. Ed. y trad. de las *Apologías* por L. Pautigny, col. Hemmer-Lejay, Picard, 1904; del *Diálogo con Trifón,* por G. Archambault, en la misma colección, 1909. *Estudios.* J. Rivière: *S. Justin et les apologistes du* II*e siècle* (1907). J. M. Lagrange: *Saint Justin* (1915). G. Bardy: Dict. Théol. cath. VIII, 2228-2277 (con bibliografía). L. Capéran: *Le problème du salut des infidèles* (1934). Particularmente sobre la influencia platónica: en Justino, J. M. Pfattisch: *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Martyrers,* Münster W. 1933. En los Padres, R. Arnou, "Platonisme des Pères", Dict. Th. cath. XII, 2258.

TACIANO: *Oratio ad Graecos* (hacia 166), Leipzig, 1888. Aimé Puech: *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien,* seguidos de una traducción francesa del Discurso con notas, 1903.

ATENÁGORAS. *Legatio pro christianis. Oratio de resurrectione cadaverum,* Leipzig, 1891. Trad. fr. de la *Súplica en favor de los cristianos* (hacia 177), por G. Bardy, Sources chrétiennes, 1943.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: *Tres libros a Autólico* (hacia 180), texto, trad. e introd. por Bardy y Sender, Sources chrétiennes, 1950.

LAS HEREJÍAS. LA GNOSIS. *Ediciones.* A. Harnack: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und untersuchungen), Leipzig, 1924. Ed. de la *Pistis sophia,* por C. Schmidt (1905-1925), por Baynes (1933). *Estudios.* E. de Faye: *Introduction à l'histoire du gnosticisme,* Leroux, 1903; *Gnostiques et gnosticisme,* 2.ª ed. Leroux, 1925. L. Duchesne: *Histoire ancienne de l'Eglise* (1906), t. I, c. XI. J. P. Steffes: *Das Wesen des Gnosticismus,* Paderborn, 1922. J. Dupont: *Gnosis* (estudio sobre San Pablo y la gnosis), Lovaina, 1949. Leisegang: *La Gnose,* trad. Gouillard, Payot, 1951. Pueden consultarse igualmente los excelentes artículos de P. Godet y de G. Bareille, en el Dict. Th. cath. VI, 1432-1467; de L. Cerfaux sobre la Gnosis simoniana (Rech. de sc. relig., 1925-26), y sobre la Gnosis precristiana y bíblica (supl. al Dict. de la Bible); de G. Bareille sobre Basílides, y de A. Amann sobre Marción (Dit. Th. cath.); de H. Ch. Puech en la Revue de l'Université libre de Bruselas (1934) y en la Histoire générale des religions de Quillet (1945). Importantes descubrimientos referentes a la gnosis fueron hechos en Nag-Hammadi en Egipto: los documentos descubiertos constituyen un conjunto llamado Biblioteca de Chenosbokion. Véanse a este respecto los estudios de Togo Mina y Doresse en *Vigiliae christianae,* 1948-49, y de H. Ch. Puech en *Coptic studies,* Boston, 1950.

Véanse igualmente las notas (*6) y (*7) en el apéndice, sobre el gnosticismo y el maniqueísmo. En lo que respecta al MONTANISMO: P. de Labriolle: *Les sources de l'histoire du montanisme,* Friburgo, 1913; *La crise montaniste,* Leroux, 1913. A. Fagiotto: *L'eresia del Frigi,* Roma, 1924. G. Bardy, Dict. Th. cath., X, 2355-70.

Sobre el MANIQUEÍSMO. Además de los textos y trabajos citados en la nota (*7), véase Franz Cumont (1908-12). P. Alfaric (1918). H. Schaeder (1927). Christensen (Geuthner, 1936). Masson-Oursel (Quillet, 1945). H. Ch. Puech (Musée Guimet, 1950). S. Runciman: *Le manichéisme médiéval* (Payot, 1949).

El HERMETISMO. *Ediciones: Hermetica,* por Walter Scott y Ferguson, Oxford, 1924-36. *Corpus hermeticum* (Poimandres y tratados anejos, Asclepio), por A. D. Nock y A. J. Festugière, Belles-Lettres, 1945. Ed. crítica del *Poimandres,* con un estudio histórico, por R. Reitzenstein, Leipzig, 1904. El *Asclepio* fue editado por Thomas en el t. III de la edición de Apuleyo, Leipzig, 1921. El *Liber* XXIV *Philosophorum* (apócrifo hermético del siglo XII) fue editado por Cl. Bäumker en Friburgo B., en 1913, con una introducción sobre el neoplatonismo en la Edad Media (reed. en *Studien,* Münster W., 1928). *Estudios.* J. M. Lagrange (Revue biblique, 1924-26). E. des Places (Revue des Etudes grecques, 1946-47). A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste,* Gabalda, 1944-51: 1. L'astrologie et les sciencies occultes.—2. Le Dieu cosmique.—3. La doctrine de l'âme.—4. Le dieu inconnu et la gnose. Se encontrarán muchas referencias sobre los escritos herméticos en la Edad Media en L. Thorndike: *A history of magic,* t. II, Nueva York, 1923.

SAN IRENEO († 202). *Ediciones:* P. G., 7. *Adversus haereses,* ed. Harvey, Cambridge, 1857. *Démonstration de la prédication apostolique,* por Berthoulat, Patrol. orient., 1919, Rech. Sciences rel. 1926. Una edición de las obras de Ireneo se realiza en la actualidad en la Collection Sources chrétiennes; el libro III del *Adversus haereses,* por Sagnard, apareció en 1952. *Estudios.* Artículo muy completo de F. Vernet, con bibliografía extensa, en Dict. Th. Cath., VII, 2394-2533. Véase también A. Dufourcq: *Saint Irénée,* Bloud, 1905; el artículo de Leclercq, en Dict. arch. crét. et Lit., X, 127-143; los de Hichcock, en Journal of theological studies. Londres, 1937; los dos libros citados de G. Bardy sobre *La théologie de l'Eglise,* col. Unam sanctam, Cerf, 1945 y 1947; P. Sagnard: *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,* Et. philos. méd. Vrin, 1948; A. Houssiau: *La christologie de S. Irénée,* Lovaina, 1955.

SAN HIPÓLITO DE ROMA († 236). *Ediciones:* P. G., 10. Patrol. orient., 27, 39. Texto de los *Philosophoumena* en Migne, P. G., 16; H. Diels: *Doxographi graeci,* Berlín, 1879; Wendland, Corpus de Berlín, 1916. *La tradition apostolique, Le commentaire sur Daniel,* por Dom Besse, *Homélies pascales* inspiradas en el tratado sobre la Pascua de Hipólito, por P. Nautin, est. ed. y trad., col. Sources chrétiennes. *Traité contre les hérésies* (Philosophoumena), por P. Nautin, ed. du Cerf, 1949. *Estudios.* A. d'Alès: *La théologie de Saint Hippolyte,* Beauchesne, 1929. E. Amann, Dict. Th. cath. VI, 2487-2511. P. Nautin: *Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne au III*e *siècle,* Cerf, 1947. Daniélou, Rech. sc. relig., 1954 (sobre su exégesis tipológica).

SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († 215). *Ediciones:* P. G., 8 y 9. Ed. crítica de la *Trilogía,* por O. Stählin en el Corpus de Berlín, 1905-09, tablas 1934-36. Trad. de los *Stromata,* de los *Extractos de Teodoto* (Sagnard), del *Protréptico* (Mondésert y Plassart) en la col. Sources chrétiennes. Véanse también los Extractos publicados por G. Bardy en Gabalda, en la col. Moralistes chrétiens, 1926. *Estudios.* E. de Faye: *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au* II*e siècle,* 2.ª ed., Leroux, 1906. Ch. Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria,* 2.ª ed., Oxford, 1913. R. B. Tollinton: *Clement of Alexandria,* 2 vols., Londres, 1914. *Alexandrine teaching on the universe,* Nueva York, 1932. G. Bardy: *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie,* Vivre et penser, 1942. C. Mondésert: *Clément d'Alexandrie,* Aubier, 1944. Th. Camelot: *Foi et gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie,* Vrin, 1945. Véase también el artículo de A. de la Barre, Dict. Th. cath., III, 137-199; los del P. Lebreton, en la Revue d'histoire ecclésiastique, 1923-24 (sobre el desacuerdo de la fe popular y de la sabia teología en la Iglesia cristiana del siglo III), en las Recherches de Sciences religieuses, 1928 (sobre la teoría del conocimiento religioso) y 1947; de Ca-

melot, Recherches sc. rel., 1931; de Rahner, Gregorianum, 1937; de Bekes, Studia Anselmiana, 1947.

Orígenes († 254). *Ediciones:* P. G., 11-17. Ediciones críticas en el Corpus de Berlín, 1889-1937, por Kötschau (*Contra Celsum, De oratione, Exhortatio ad martyrium, De principiis*), Baehrens, Klostermann, Preuschen, Rauer. Fragment des *Hexaples* por Field, 1867-75. Historia del texto del *De principiis* por G. Bardy, Desclée, 1925. Textos traducidos y comentados por F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Bloud, 1907. Trad. de las *Homilías sobre el Génesis y el Exodo*, por H. de Lubac y Fortier, Sources chrétiennes, 1947; de la *Oración y Exhortación al martirio*, por G. Bardy, Gabalda, 1932. Ed. del *Contra Celsum*, por H. Chedwick, Cambridge, 1953 (Celso defensor del culto pagano, tradicional, contra el cristianismo innovador). Ed., trad. y notas de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* (sobre la unión del alma y del Verbo), por O. Rousseau, Sources chrétiennes, 1954. Las *Pláticas de Orígenes con Heráclides y sus colegas los obispos*, recientemente descubiertas, fueron editadas por Scherer, con trad., fr., El Cairo, 1949. *Estudios:* J. Denis: *De la philosophie d'Origène*, 1884. E. de Faye: *Origène*, 3 vols., Leroux, 1923-29. G. Bardy: *Esquisse de la pensée d'Origène*, Gabalda, 1931. R. Cadiou: *Introduction au système d'Origène*, Belles-Lettres, 1932; *La jeunesse d'Origène*, Beauchesne, 1936. P. de Labriolle: *Le réaction païenne* (Controversia con Celso), 2.ª ed., Artisan du Livre, 1940. J. Daniélou: *Origène*, ed. de la Table ronde, 1948. H. de Lubac: *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Aubier, 1950. Véanse también los excelentes artículos de G. Bardy sobre Orígenes, de G. Fritz sobre Origenismo, en Dict. Th. cath. XI, 1489-1565, 1566-1588; de J. Lebreton sobre los grados del conocimiento (Rech. Sc. relig., 1922), Arnou sobre la creación (Gregorianum, 1932), Cadiou sobre la evolución de su teología (Rech., 1933), Maydieu sobre el Logos (Bull. litt. eccl., 1934), Muyldermans sobre el origenismo de Evagro (Lovaina, 1952).

Metodio de Olimpo († 311). Ed. crítica de sus obras, por N. Bonwetsch, Corpus de Berlín, 1917. Et. J. Farges: *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, trad. y com. Bibl. des Archives de philosophie, 1929.

Eusebio de Cesarea († 339). *Ediciones:* P. G., 19-24. Ed. crítica de la *Crónica*, por Helm en el Corpus de Berlín, 1913-26; de la *Historia eclesiástica*, por Schwartz, Corpus de Berlín, 1903-09; por Grapin, con trad. fr. col. Hemmer-Lejay, 1905-13. Ed. en curso de G. Bardy, Sources chrétiennes, 1950 s. *Estudios.* F. Jackson: *Eusebius bishop of Caesarea and first christian historian*, Cambridge, 1933. A. Piganiol: *L'empereur Constantin*, Rieder, 1932. P. Henry: *Recherches sur la Praeparatio evangelica*, Leroux, 1935.

San Atanasio († 373). *Ediciones:* P. G., 25-28. Ed. crítica en el Corpus de Berlín, por Opitz y Casey, 1934 s. Trad. fr. de las *Cartas a Serapión sobre la divinidad del Espíritu Santo* (Lebon), de los *Discursos contra los paganos y Sobre la Encarnación del Verbo* (Camelot), en las ed. du Cerf, Sources chrétiennes. *Estudios:* G. Hermant (1671-79). Montfaucon (1706). J. A. Moehler (1827). Cavallera (1908). Schwartz (Göttingen, 1904-1911), G. Bardy (1925). Cf. el artículo de Le Bachelet en Dict. th. cath. I, 2143-78; sobre el arrianismo, en Catholicisme. Muller: *Lexicon Athanasianum*, Berlín, 1944 s. P. Galtier: *S. Athanase et l'âme du Christ*, Gregorianum, 1956.

San Cirilo de Jerusalén († 386). P. G., 33. Ed. de las *Catequesis*, por F. L. Cros, Londres, 1951. Et. Daniélou (Rech. Sc. relig., 1954). L. A. Winterswyl (Zeugen des Wortes, Friburgo, 1954).

Dídimo el Ciego († 398). Ed. P. G., 39. Et. G. Bardy (1910), Devreese (Sup. Dict. Bible).

San Basilio el Grande, obispo de Cesarea († 379), *Ediciones:* P. G., 29-32. Páginas escogidas por J. Rivière, col. Moralistes chrétiens, Gabalda, 1930. *Homilías sobre la riqueza*, ed. y trad. por Courtonne, Didot, 1935. *Homilías a los jóvenes*, ed. y trad. F. Boulenger, Budé, 1935. Texto y trad. del *Tratado del Espíritu Santo*, por B. Pruche, de las *Homilías sobre el Hexaemeron*, por Giet, Sources chrétiennes. *Estudios.* P. Allard (1899 y 1903). M. Jugie (1929). Y. Courtonne (1934). J. M. Ronnat (Ed. ouvrières, 1955). S. Giet (1941). G. Bardy (Dict. Hist. Géog. eccl. VI, 1111-26). M. M. Fox (Washington, 1939). D. Amand: *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous, 1949. J. Gribomont: *Histoire du texte des Ascétiques de Saint Basile*, Lovaina, 1953 (sobre los orígenes de la espiritualidad monástica. Cf. Daniélou, Rech. sc. relig. 1954).

Gregorio de Nacianzo († 389). *Ediciones:* P. G., 35-38. *Discursos fúnebres*, ed. y trad. Boulenger, Picard, 1908. *Poemas y cartas, Discursos teológicos*, trad. Gallay, Vitte, 1941-42. *Estudios.* F. Fleury: *Hellénisme et christianisme, Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Beauchesne, 1930. P. Gallay: *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Vitte, 1943; *Langue et style*, Vitte, 1943. Plagnieux: *S. Grégoire de Nazianze théologien*, Ed. franciscaines, 1952. Sobre el platonismo de San Gregorio de Nacianzo, véanse las obras de R. Gottwald (Breslau, 1906) y de H. Pinault (1926). Sobre el hermano de San Gregorio de Nacianzo, V. Casoli: *Cesario medico del s.* IV, Módena, 1931.

Gregorio de Nissa († hacia 394). *Ediciones:* P. G., 44-46. Ed. y trad. del *Discurso catequista* por L. Méridier, Picard, 1908. *Contemplation sur la vie de Moïse*, por J. Daniélou, col. Sources chrétiennes, 2.ª ed. revisada y aumentada del texto crítico, 1955. *La création de l'homme*, por J. Laplace, *ibíd.*, 1944. Werner Jäger: *Two rediscovered works of ancient christian literature* (De virginitate, Hypotyposis), Leyden, 1954. *Estudios:* F. Hilt: *Lehre vom Menschen* (1890). F. Diekamp: *Die Gotteslehre* (1896). Godet (Dict. Th. cath. VI, 1847-52). H. F. Cherniss: *The platonism of G. of N.*, Berkeley, 1930. H. von Baltasar: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, Beauchesne, 1942. J. Daniélou: *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de G. de N.*, Aubier, 1944, 2.ª ed., 1954. J. Janini Cuesta: *La antropología y la medicina pastoral*, Madrid, 1946. Werner Jäger: *Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyden, 1954. J. Gaïth: *La conception de la liberté chez G. de Nysse*, Et. ph. méd. 43, Vrin, 1953. Sobre el *De natura hominis* de Nemesio de Efeso (hacia 400). Texto griego en P. G., 40. Trad. latina de Alfano, arzobispo de Salerno, y de Burgondio de Pisa, reed., por K. J. Burkhard (Leipzig, 1917. Viena, 1891-1902). *Estudios:* W. Jäger (Berlín, 1914), H. A. Koch (Berlín, 1921). Arnou (Gregor., 1936: Nestorianisme et platonisme). Gilson: *Philos. au Moyen âge*, páginas 72-79.

San Juan Crisóstomo († 407). Ed. P. G., 47-64. Trad. fr. Bareille (1864-1872). Texto y trad. de las *Cartas a Olimpias* (Malingrey), del tratado *Sobre la incomprensibilidad de Dios* (Cavallera, Daniélou, Flacelière), col. Sources chrétiennes. *Estudios* y extractos: Ph. E. Legrand, col. Moralistes chrétiens, Gabalda, 1924-33. Chr. Baur, Munich, 1929-30. A. Moulard: *S. J. C., le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Gabalda, 1923. L. Meyer: *S. J. C., maître de la perfection chrétienne*, Beauchesne, 1933. E. Boularand: *La venue de l'homme à la foi*, Roma, 1939. Numerosas ediciones y estudios citados en Altaner.

San Cirilo de Alejandría († 444). Ed. P. G., 68-77. Et. J. Mahé (Dict. Th. cath.). Du Manoir (Rech. sc. rel., 1935, 1937). G. Jouassard (Mélanges Podechard, Lyon, 1945. Sobre la cronología de las obras hasta 428). A. Cordoliani (Bibl. Ecole des Chartes, 1945). N. M. Harring (Mediaeval Studies, 1950. Su influencia sobre la teología latina, 430-1260). H. M. Diepen (Euntes Docete, Roma. Tívoli, 1956).

Sinesio de Cirene († hacia 414). Ed. P. G., 56. *Himnos*, por Terzaghi, Roma, 1939. Trad. fr. por Druon, 1878. *Estudios.* Ch. Lacombrade: *Synesios de Cyrène, hellène et chrétien*, Belles-Lettres, 1952. H. I. Marrou: *La conversión de Synesios* (R. Et. gr. 1952). R. Cadiou: *Synesios et le science des phénomènes* (R. philos., 1953). Cf. nuestro tomo I.

TEODORETO DE CIRO († 458). Ed. P. G., 80-84. *Correspondencia,* por Azéma, Sources chrétiennes, 1955. *Estudios.* G. Bardy, Revue biblique, 1933. M. Richard, Rev. bibl., 1934; Rev. Sc. phil. théol., 1935 y 1936.

PSEUDO-MACARIO DE EGIPTO († 395). Ed. de las obras y homilías del Pseudo-Macario: P. G., 34. Marriott, Cambridge, 1918. Et. J. Stoffels, 1908. Werner Jäger, 1954.

Sobre la doctrina de la imagen de Dios en los Padres griegos, sus orígenes helénico y escriturario, el Logos imagen de Dios, la participación del hombre en la imagen de Dios, el paso de la imagen (natural) a la semejanza (sobrenatural), deben leerse con interés los estudios de R. Leys (Desclée de Brouwer, 1951), Régis Bernard (Aubier, 1952), Henri Crouzel (Aubier, 1956) y la síntesis que el P. Camelot esbozó de la cuestión en la Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1956.

CAPITULO II

LA CONSTITUCION DEL PENSAMIENTO CRISTIANO EN EL SIGLO IV

SAN AGUSTIN Y EL NEOPLATONISMO CRISTIANO LA CIUDAD DE DIOS

1. EL MOMENTO Y LAS PREPARACIONES. ROMA, CENTRO DE LA CRISTIANDAD. EL AFRICA CRISTIANA. PREDECESORES LATINOS DE AGUSTÍN: TERTULIANO, LACTANCIO, SAN JERÓNIMO, SAN AMBROSIO

Tocamos aquí la frontera de dos mundos y dos edades: frontera a partir de la cual la historia del pensamiento deja de pertenecer a la antigüedad para pasar a la cristiandad. En contraste con la continuidad bizantina, hubo, en Occidente, ruptura de la tradición antigua, como consecuencia de las invasiones bárbaras que se produjeron del siglo IV al VI, desde la irrupción de los godos en el Bajo Danubio (376) al establecimiento de los vándalos y de los visigodos en Francia, en España, en Africa (406-429) y a la penetración de los lombardos en Italia (568). El Imperio de Occidente finaliza en 476: el Imperio de Oriente se mantendrá hasta el año 1453. Pero aquí la continuidad subsiste más en las formas que en la vida: allí, por el contrario, con la ruptura aparente y real que le comunica un impulso incomparable, el desenvolvimiento del pensamiento prosigue y se renueva. Entonces, en efecto, triunfa en Occidente, con una nueva manera de pensar, un

tipo de cultura nuevo: el literato antiguo cede su lugar al clérigo medieval. Sin embargo, este es sucesor de aquel, es su heredero, transmite a la humanidad occidental el legado de la antigüedad grecorromana. Seguramente. Pero, de una generación a otra, algo ha aparecido que cambia radicalmente, si no las condiciones de existencia, por lo menos, en un nivel más profundo, las creencias y las costumbres, la mentalidad y el espíritu mismo [1].

San Agustín se nos aparece como el testimonio privilegiado de esta época, una de las más grandes de la historia, en la que, por la conversión del emperador Constantino al cristianismo (edicto de Milán, 313), y después del fracaso de la tentativa de Juliano el Apóstata (363), que señala el fin del paganismo, la ciudad de los hombres se convierte en la Ciudad de Dios; en la que Roma, capital de la ciudad terrestre, de este Imperio romano que había regido el universo, pero cuya vida languidece, ocupada y saqueada el 24 de agosto de 410 por Alarico y los bárbaros, va a dejar paso a la Ciudad Eterna, centro y asiento visible de la invisible Ciudad de las almas: la Iglesia romana, cabeza de todo el mundo romano [2], la Iglesia católica, la Iglesia universal, árbitro soberano de lo espiritual, regla viva de fe, fundada en la paz y la justicia de Dios, nuestro camino hacia la vida eterna [3]. Conversión azotada por tormentas, asaltada por fuerzas hostiles, como lo fue la propia conversión de Agustín, y que, en este contacto de nuestra móvil duración con la inmutable eternidad, le permite medir

[1] Véanse las justas observaciones de Marrou y Chatillon (*Rev. du Moyen âge latin*, en.-abr. 1948), a propósito de la importante obra de J. Ghellinck: *Patristique et Moyen âge*, tomo II, Bruselas, 1947.

[2] "Totius orbis romani caput Romanam ecclesiam", escribía ya San Ambrosio en 381 (*Ep.*, XI, 4). Y el poeta Prudencio de Zaragoza, el más grande de los poetas cristianos (348-405), en su poema Contra Símaco: "Jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu Pax et Roma tenent."

[3] La primacía de la Iglesia de Roma como cabeza de la Iglesia universal se afirma ya en el siglo II con San Ignacio de Antioquía (*Ep. ad Rom.*, suscriptio), que saluda a la Iglesia romana como "presidiendo la caridad", es decir, la asamblea de todos los fieles, y por San Ireneo, obispo de Lyon, a propósito de la tradición unánime de la Iglesia como regla de la fe católica (*Haer.*, III, 3, 2). A mediados del siglo III, el obispo de Cartago, San Cipriano, la denomina: "Petri cathedram atque Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est" (*Ep.*, LIX, 14). A ella hacen apelación todas las Iglesias, sin excluir siquiera el Oriente, como a la autoridad encargada de asegurar su comunión. Cf. a este respecto los estudios de Monseñor Battifol reunidos con el título *Cathedra Petri* (Ed. du Cerf, 1938), y, del mismo, *Le catholicisme de Saint Augustin* (Gabalda, 1920), así como el hermoso libro de J. A. Moehler sobre *L'unité de l'Eglise ou le principe du catholicisme*, según el espíritu de los Padres de los tres primeros siglos de la Iglesia (1825. Trad. nueva en Editions du Cerf, 1938).

mejor de una ojeada la distancia infinita que las separa y hace todavía más deseable, pero más lejana, la realización de la promesa que disipan y callan todas las imágenes, todos los signos y todas las voces que llenan el espíritu de su sustancia efímera, para escuchar a Aquel de quien todas las cosas tienen el ser, para que El solo nos hable, no por ellas, sino por sí mismo, para que esta contemplación pueda continuar, y, cesando todo lo demás, absorba el alma, la llene de una alegría interior y plenamente divina, de modo que este momento de suma inteligencia y adhesión total pueda cambiarse en vida eterna: "ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae" (*Conf.*, IX, 10). He aquí lo que vivió, lo que sintió Agustín. De ahí proviene, como se ha dicho [1], la fecundidad siempre renovada del pensamiento agustiniano: sus elementos pueden haber caducado, pudiendo también deslizarse en ellos errores, hasta el punto de que su ordenación lógica resulte artificial o discutible; sin embargo, se encuentran ahí tales tesoros de experiencia y tal riqueza de alma, un jugo, un impulso, una luz, una llama tales, que no podríamos agotar su contenido, pues que nos parece apta para despertar indefinidamente los espíritus y las almas para la Verdad.

El genio de Agustín, no obstante, no es un genio solitario. Aunque sobrepase con mucho a todos sus contemporáneos, por grandes que sean, aunque haya visto desde una situación de privilegio el momento de historia en que vivió, está en deuda con él y con ellos.

Conoció, atravesó, reflejó todos los medios y todas las doctrinas de su época, con excepción quizá del mitraísmo, entonces mal conocido en Africa. Vigía de Cristo, denunció y combatió todas las herejías y todos los errores: el maniqueísmo, por el que fue primeramente seducido, que levanta contra el Dios poderoso y bueno el principio del mal divinizado, y que hace de la vida humana, lo mismo que del universo, el teatro de una lucha incesante entre estas dos fuerzas contrarias; el donatismo, especie de puritanismo al pie de la letra, que llamándose heredero de San Cipriano rechaza, en contra del Papa San Esteban, la validez del bautismo conferido por los herejes, y que, en Africa particularmente, donde había provocado un cisma, ponía en peligro la unidad y la catolicidad de la Iglesia; el milenarismo, que esperaba el segundo

[1] Maurice Blondel: *Saint Augustin* (Cahiers de la Nouvelle Journée, XVII, 1930). Cf. del mismo un artículo sobre "L'unité originale de sa doctrine philosophique" (*R. de Méta. et de Morale*, 1930); un estudio de van Steemberghen (*Rev. néoscol.*, 1932-33) sobre el conjunto de los trabajos publicados en el quince centenario de la muerte de San Agustín: el *Augustinus magister*, publicado por el P. F. Cayré en los Etudes augustiniennes, donde se encontrarán las comunicaciones al Congreso internacional agustiniano, reunido en París del 21 al 24 de septiembre de 1954, con ocasión del dieciséis centenario de su nacimiento.

advenimiento de Cristo y su reino visible sobre la tierra, colocando así lo eterno en el tiempo; en fin, en los antípodas del maniqueísmo y del priscilianismo español, la doctrina propagada a comienzos del siglo v por el "perro de Albión", el pelagianismo, que, negando la caída primitiva de nuestra naturaleza y, por consiguiente, la necesidad de nuestra redención por Cristo, concedía al hombre, dotado por su Creador del don precioso de la libertad, el pleno poder de liberarse del yugo de la carne, de hacer el bien a ejemplo del Salvador, de tender a la perfección para la cual está llamada nuestra naturaleza, corriendo con ello el riesgo de confundir lo sobrenatural con la naturaleza, y, a pesar de su alta y orgullosa espiritualidad, de comprometer gravemente la economía de salvación por la gracia. Maniqueos, donatistas, pelagianos, Agustín los conoció por dentro, y nos trazó de ellos un retrato fiel, no limitándose tan solo a combatirlos y a rechazarlos, sino aprovechándose de sus errores para definir la doctrina católica con una fuerza y una precisión que poco quedó ya por censurar, corregir o completar, bien por él mismo en el examen de conciencia final de sus Retractaciones (427), bien por sus sucesores y por la Iglesia, los que únicamente tuvieron que dulcificar el rigor de algunas de sus afirmaciones.

Dentro de esta vía de elaboración teológica y filosófica del dogma, San Agustín tuvo, en el seno mismo de la Iglesia latina, predecesores e iniciadores, sobre todo entre los africanos. Debe resaltarse aquí el papel del Africa cristiana [1], porque el genio y la actividad de Agustín no pueden separarse de este medio.

Desde finales del siglo II, el Africa proconsular, gobernada por un procónsul residente en Cartago, estaba enteramente romanizada y gozaba de una paz estable, mientras que las demás provincias, la Numidia y las dos Mauritanias, se encontraban guardadas por una legión y cuerpos de tropas auxiliares. Varias lenguas se hablaban en ella, pero el griego y el latín no tardaron en ser adoptados, en perjuicio del bereber y del púnico; los nuevos cartagineses se vanagloriaban de ser romanos y de hablar latín: su ciudad, fundada por César (44) y restaurada por Augusto (13) en el emplazamiento de la antigua Cartago, construida por los fenicios y arrasada después de la tercera guerra púnica (146), había recobrado su antiguo esplendor, su riqueza, su gusto por el lujo, las ciencias, las letras y las artes, y el "Museo celeste del Africa", como la denominaba Apuleyo, rivalizaba con Roma por sus monumentos, su estadio, sus escuelas, sus abogados, sus jurisconsultos

[1] Véase la introducción a la edición de la *Apologética* de Tertuliano por Waltzing y A. Severyns, Budé, 1929, con referencia a los grandes trabajos sobre el Africa cristiana de Gaston Boissier, Paul Lejay, H. Leclercq (1904), A. Audollent (1912), Paul Monceaux (1912 y s.), G. Bardy (1930), G. Lapeyre (1932).

y sus escritores. De Africa salieron los escritores más célebres de los siglos II y III: Frontón de Cirta, el preceptor de Marco Aurelio; Apuleyo de Madauro, el autor de las *Metamorfosis*; Sulpicio Apolinar, el maestro de Aulo Gelio, y, entre los cristianos, Minucio Félix, Tertuliano, luego San Cipriano, Arnobio, Lactancio, y, en fin, San Agustín. Parece que la evangelización de Africa, que comenzó antes de finalizar el siglo I, fue obra de misioneros venidos de Oriente o enviados por la Iglesia de Roma, madre de la Iglesia de Cartago, que la consideraba, al decir de San Cipriano (Ep. 73), como "su modelo y su regla". En 180, la Iglesia de Africa es numerosa, poderosa, bien organizada, separada de las sinagogas, que no tardaron en volverse contra ella, y lucha con éxito contra las herejías, gnósticas, marcionitas, montanistas, extendiendo su influencia a todas las regiones, a todas las condiciones y a todos los pueblos, incluso a las tribus bereberes. "Somos de ayer", escribe en 197 Tertuliano en su *Apologética* (37,4), "y ya hemos llenado la tierra y todo lo que os pertenece, no dejándoos más que vuestros templos". Había escapado hasta entonces a las persecuciones, "obedeciendo a la ley de la paciencia que nos viene de Dios, silenciosa y reservada" (*Ad Scapulam,* 2). Pero esta era de paz finalizó en los últimos años del siglo II, bajo Cómodo y el africano Septimio Severo: "Los cristianos a los leones", gritaba el populacho cuando sobrevenía un desastre, del que les hacía responsables (*Apol.,* 40, 2), impulsando a los gobernadores y a los jueces a aplicar sin piedad la ley que declaraba al cristianismo reo de muerte. La persecución extremó de nuevo el rigor con Decio (251), luego con Diocleciano (284), multiplicando las muertes heroicas, pero provocando también algunas apostasías, de las que tomaron pretexto los sectarios de Donato para imponer medidas enérgicas y de exclusión en contra de la mansedumbre de que daba pruebas la Iglesia: de ahí un cisma que dividió durante cerca de un siglo a la Iglesia de Africa, ya amenazada con la proximidad de los bárbaros.

Todos estos africanos se señalan por un temperamento fogoso, apasionado, íntegro; por el ardor combativo de un pensamiento y de una acción voluntariamente extremosos, que, en su apego a lo sobrenatural, tienden a disminuir el papel de la naturaleza y de la razón, pero que, disciplinados como en realidad lo fueron en San Agustín, aportan al cristianismo una nota que no se encuentra ni en los asiáticos ni incluso en los occidentales: una nota de fuerza y de claridad incisiva, similar a los horizontes de Africa.

Tertuliano encarna a maravilla su genio y esos excesos. Al decir de San Jerónimo, nació en Cartago (entre 155 y 160), hijo de un centurión proconsular que quiso que recibiese en las escuelas de Cartago una educación liberal destinada a iniciar este espíritu "de una insacia-

ble curiosidad" en todos los conocimientos humanos: gramática, retórica, erudición, literatura, derecho. Tuvo una juventud disipada, demostrando tanto en el placer como en el estudio esa fogosidad que habría de poner más tarde en defensa de la fe cristiana. "Ciego, privado de la luz del Señor, sin otra guía que la naturaleza" (*De poenit.*, I, 1), buscaba, en efecto, un guía: lo encontró en la religión de Cristo, en la regla moral que suministraba a sus adeptos, en la santidad y la pureza de vida que reconoció en ellos como su signo propio, en el valor indomable y en la prodigiosa fuerza de sufrimiento de que daban testimonio, y cuyo secreto trataba de descubrir. Desde el día en que descubrió la fuente de esta fuerza, que no descansaba en una vana gloria humana, como la de los paganos, sino en un amor sin límites a Dios, que hacía de su sangre una simiente[1], abrazó la verdad y se hizo cristiano (hacia 190). Pero, aun despojándose de su vieja humanidad, no se despojó de su temperamento, que extremaba todas las cosas, incluso las mejores. De la moral cristiana quiso obtener una regla tan rigurosa para los demás como para él mismo, obligando a renegar de los poetas y los filósofos, esos "patriarcas de las herejías" (*De an.*, 3), a abandonar los cargos públicos, lo mismo que los placeres y las vanidades de este mundo, en espera del fin próximo del mundo, "ipsamque clausulam saeculi" (*Apol.*, 32, 1). Procurar el cuidado de sí y de Dios, de este Dios que conocemos por la creación y por el testimonio del alma (17, 4, 6), tal es en adelante su única preocupación, declara él mismo en su *De pallio*, en el momento en que deja la toga de ciudadano por el manto del filósofo, de una "filosofía mejor". Dios, como el alma, existen realmente, sustancialmente, "corporalmente", llega a decir Tertuliano. El alma se lanza natural y espontáneamente hacia el Bien infinito que es la plenitud del Ser: este Dios que es "una sustancia, tres personas"; porque hay en Dios, dice[2], una cierta "economía", dispensación y comunicación de la unidad que hace proceder de ella una trinidad, "quae unitatem in trinitatem disponit". Las tres Personas son numéricamente distintas, y cada una tiene sus propiedades, lo que no impide que sean Dios con el mismo título, teniendo una misma sustancia, un mismo poder, una misma virtud, de suerte que "tres unum sunt, non unus".

En él, por lo demás, el pensamiento se vuelve hacia la acción: instruye y edifica a los fieles, defiende la tradición, la doctrina, la moral y la ascética cristianas contra los paganos (en su *Apología ad nationes)*, contra los judíos, los herejes, los valentinianos y Marción. Hombre de combate, apóstol, polemista, dotado de tanta fe como ciencia y elocuencia, de tanta austeridad como vigor, gozaba de una gran autoridad entre los cristianos de Cartago, que le elevaron al sacerdocio (antes del año 200). Pero concebía el cristianismo sobre todo como una religión de lucha interior (*De spectaculis*, c. 29), de disciplina, de autoridad, de temor, y, en su distanciación respecto a la indulgencia de la Iglesia y a la blandura de los católicos, a los que calificaba de "psíquicos", se dejó atraer, hacia el 207, por los "nuevos profetas" de la herejía frigia, el montanismo, que se había infiltrado hacía poco en la comunidad cristiana de Cartago: le sedujeron por la austeridad de su moral y por una mezcla de iluminismo y de rigorismo, al mismo tiempo que le tranquilizaban por su respeto aparente a la *regula fidei*, cuya plena comprensión, según ellos, debía preparar el advenimiento próximo del Espíritu Santo. Desde el año 203, sus escritos están teñidos de montanismo. En el año 207 se declara abiertamente partidario de la secta, la organiza en Cartago, fulmina contra la indulgencia de la Iglesia en materia de ayuno, de segundas nupcias, de penitencia, y sueña con una Iglesia puramente espiritual, conducida por profetas, inspirada por el Espíritu Santo (*De pudicitia)*. Finalmente, después de la condenación del montanismo por Zefirin, rompe con la Iglesia (213), luego se indispone con los montanistas y funda una secta nueva de la que fue jefe hasta su muerte (hacia 240). Lamentable fin de un gran y vigoroso espíritu que no supo disciplinar sus dones.

[1] "Semen est sanguis christianorum" (*Apol.*, 50, 13).

[2] Véanse los textos significativos del *Adversus Praxean* (2 y 25), obra dirigida contra el monarquianismo que afirmaba, como más tarde Pablo de Samosata y los sabelianos, la indistinción del Padre y del Hijo. Aquí se emplea por primera vez el término *Trinitas*.

Sin embargo, la influencia de sus primeras obras, escritas en su época católica, fue profunda y duradera. Continuándole, y ajustándose al plan de la Apologética, Minucio Félix en su diálogo *Octavius*, Arnobio en los siete libros de su *Adversus nationes* (hacia 296), escrito en el momento de su conversión, Lactancio, en fin, en sus *Institutiones divinae* (hacia 311), se preocupan de poner en evidencia el valor de la fe cristiana y la insuficiencia de la razón. Para Arnobio, lo que la verdad de Cristo nos trajo en su luminosa simplicidad, y en lección de humildad en "el animal informe" que somos, "que se fía de las vanas opiniones y no ve lo que tiene delante de los ojos", es la revelación de un Dios único, soberano Señor de todas las cosas, por quien se explica todo lo que es, y a quien, en la impotencia de nuestra razón, debemos unirnos por la fe: porque no corremos riesgo alguno creyendo en las promesas de Cristo, aun siendo vanas, mientras que el incrédulo sí que lo contrae, caso de ser verdaderas (II, 4).

Convencido de la necesidad de la fe al igual que Minucio Félix y Arnobio, consciente en mayor medida que ellos del divorcio de la sabiduría y de la religión que fue la llaga del pensamiento pagano y

que lo hace falso y vano, Lactancio, al que San Jerónimo llama "el más sabio de los hombres de su tiempo", trata, sin embargo, de demostrar *argumentis et ratione* la armonía que existe entre la sabiduría antigua y la sabiduría cristiana, entre la sabiduría natural y la sabiduría sobrenatural. Está convencido de que la verdad, en visiones parciales, fue comprendida toda ella por los filósofos paganos, por Sócrates, por Platón, por Aristóteles y por Séneca; pero, como observa con profundidad *(Inst. div.*, VII, 7)—y su observación será recogida con frecuencia—, no se puede con la ayuda de las verdades parciales rehacer la verdad íntegra, del mismo modo que con los fragmentos o las letras de un poema no se puede reconstruir el poema, ni con los átomos que le componen al ser vivo que respira: así, de la fe, que nos da la verdad en su integridad, puede descenderse a sus elementos constituyentes, pero de estos no se puede pasar a la síntesis orgánica de la fe. Lactancio cree, pues, conveniente salvaguardar la verdades dispersas en las doctrinas de los sabios para incorporarlas a la verdad católica y para establecer a la vez la superioridad absoluta de la sabiduría sobrenatural tal como nos la propone la religión. "In sapientia religio et in religione sapientia est" *(Inst. div.*, IV, 3).

Sin embargo, aunque Arnobio toma sus argumentos (así el "pari") del escepticismo y del probabilismo de los neo-académicos, y aunque Lactancio utiliza a los filósofos antiguos, a Platón y a los libros herméticos, en los que admira el éxito alcanzado en la exploración de casi toda la verdad (IV, 9), estos latinos no tienen del pensamiento helénico ni el conocimiento ni la comprensión que tenían de él los Padres griegos. Incluso los más grandes de entre ellos, un San Jerónimo, un San Ambrosio, no son propiamente filósofos, en el pleno sentido de la palabra. Hacen obra teológica, exegética, de dirección de conciencia y de almas; y al hacer esto, piensan nuevamente como cristianos las verdades esenciales de la filosofía, que corrigen e iluminan con una visión más firme y más clara de Dios y de la persona: pero no dan al pensamiento filosófico un impulso nuevo, como lo había hecho Orígenes, y como lo hará, después de ellos, San Agustín, con amplitud inigualada.

San Jerónimo (hacia 345-420), nacido en Dalmacia, alumno en Roma del gramático Donato, supo hermanar con las rigurosas penitencias del anacoreta los inmensos estudios del filólogo; editor y traductor de las Escrituras, autor de la Vulgata (* 10), maestro cristiano de la exégesis, se entrega más a la crítica y a la meditación escriturarias que al estudio de los filósofos y de la filosofía, aunque sus cartas abundan en observaciones penetrantes y profundas sobre las virtudes cristianas de pobreza, de castidad, de renunciación. Pero en el dominio de la crítica escrituraria, su autoridad y su prestigio permanecieron sin mácu-

la a través de los siglos: todos, desde la Edad Media hasta el Renacimiento y a nuestros días, se dicen herederos de él.

En cuanto a San Ambrosio de Tréveris (hacia 340-397), obispo de Milán, administrador, hombre de acción, pastor y jefe, consejero de los emperadores, autor de himnos admirables, el maestro de Agustín, una de las más grandes figuras de la antigüedad cristiana, estaba muy versado, sin duda, como Hilario de Poitiers [1], en las letras griegas y familiarizado, por la lectura de los Padres, con el pensamiento helénico. Pero no parece haber tenido clara conciencia de las bases puramente filosóficas de la doctrina cristiana: cuando, a ejemplo de Cicerón, escribe un *De officiis*, no se dirige a los filósofos—pues "no es en la dialéctica como plugo a Dios salvar a su pueblo" *(De fide*, I, 5)—, y procura menos discutir, argumentar y demostrar que presentar reglas prácticas, en las que la inspiración estoica se mezcla a la creencia cristiana; y, sin duda, corrige a la luz de la fe los elementos paganos que utiliza, sobre todos los puntos vitales, la naturaleza, obra de Dios, la Providencia, la inmortalidad del alma y las sanciones futuras, la fe en Jesucristo salvador y redentor; pero a este magnífico tema, desenvuelto por una conciencia muy alta, que tiene un sentido muy vivo de la unidad de la verdad y de la "esencialidad" del ser divino (*De fide*, III, 15), falta una

[1] En su gran obra sobre la *Trinidad*, titulada *De fide adversus Arianos*, obra capital para la historia de la teología latina, San Hilario, obispo de Poitiers (hacia 315-367), "el Atanasio de Occidente", el gran adversario del arrianismo en Francia, exilado al Asia Menor por Constancio (356-359), defiende contra los arrianos la divinidad y la consustancialidad del Hijo con argumentos tomados a la teología moral y a la teología positiva más que a la teología especulativa: los mismos que decidieron su conversión, como lo explica al comienzo de su tratado, por la meditación del texto del Exodo (III, 14: Ego sum qui sum), que le reveló que "nada es más propio de Dios que el ser", simple, inmutable y eterno (9, 72), y por su reflexión sobre el prólogo del Evangelio de San Juan, que le enseñó que el Verbo se encarnó, por un "desposeimiento voluntario" de su soberanía en Dios (*Fol.*, II, 7. Cr. *Trin.*, 9, 14; 10, 24 s.), a fin de que el hombre pudiese convertirse en hijo de Dios, alcanzar la felicidad a la que aspira y gozar de la vida eterna. Estas mismas preocupaciones y estas mismas tendencias se afirman en las obras de San Ambrosio dirigidas contra el arrianismo, el *De fide* y el *De incarnationis dominicae sacramento*. Aunque insista más que San Hilario, contra los docetas, sobre la realidad de la humanidad de Cristo, Ambrosio, lo mismo que Hilario, identifica el *esse* de Dios con el *semper esse* (Tratado sobre el Salmo, 43, núm. 19. *De fide*, III, 15), es decir, con la esencia inmutable. Estas ideas, por otra parte, no fueron elaboradas filosóficamente por Hilario, ni por Ambrosio, que desprecia y ataca a los filósofos, como lo hará más tarde Pedro Damiano (*De fide*, I, 5 y 13. *De incarn.*, IX, 89). No dejaron de ejercer una gran influencia durante toda la Edad Media, de San Agustín a Santo Tomás de Aquino.

nota fundamental: el Dios de la razón como principio de la moral y preámbulo o base natural de la fe, que presupone este dato fundamental y que lo culmina.

2. La conversión de San Agustín. El libro de las "Confesiones" y el itinerario espiritual

De los beneficios y de los peligros inherentes a las doctrinas puramente humanas, de su misma esencia, de su necesidad primordial y de su profunda deficiencia, Agustín, por el contrario, tiene una experiencia directa; las experimentó, recibió sus luces, cedió a su tentación, se desprendió de ellas para no conservar otra cosa que una más profunda y más íntima comprensión de las necesidades del alma humana y de la virtud, natural y sobrenatural, del cristianismo. Esta viva experiencia, de la que nos dejó un relato dramático y fiel, es uno de los más hermosos testimonios del pensamiento humano en busca de la verdad[1].

Nacido en Tagaste, en Numidia, el 13 de noviembre del año 354, de padre pagano y de madre cristiana, Aurelio Agustín fue primero catecúmeno en la Iglesia católica, pero su madre desistió de bautizarlo; estudió la gramática en Tagaste, las artes liberales en Madauro, y, en fin, la retórica en Cartago en 370; tenía poca inclinación por el estudio, porque la pasión por el juego y por los espectáculos ocupaba entonces toda su actividad; tenía singular aversión por el griego y solo gustaba de las ficciones de los poetas, con el incendio de Troya y la muerte de Dido: pero aprendió el latín con facilidad, en el deseo de producir y de expresar al exterior los pensamientos que había concebido en su espíritu y en su corazón. Se le enseñaba entonces a observar con más atención las reglas de la gramática que las leyes eternas de Dios. Y nada le detenía en la pendiente de los desórdenes en que se deslizaba insensiblemente, llevado de la envidia, la mentira, el robo y toda clase de pequeñas injusticias que le habituaban al mal y corrompían su corazón. San Agustín mismo nos dejó el relato de los desórdenes en los que cayó a sus dieciséis años, cuando tuvo que interrumpir sus estudios y permanecer durante algún tiempo en la casa de su padre. Para los deseos impuros de su corazón, que se deleitaba en amar y en ser amado (II, 2), para los placeres desordenados de los que gustaba en la satisfacción de las pasiones carnales, no tuvo otro antídoto que la retórica: su padre y su madre pensaban tan solo en hacerle que aprendiese a hablar bien y a persuadir a los hombres con la palabra; y las amonestaciones de su madre, que le ponía en guardia contra los amores impúdicos y el adulterio, parecían amonestaciones de mujer a este adolescente que únicamente se avergonzaba de no estar tan corrompido como los camaradas de su misma edad, sin comprender que todas las apariencias de bien que hacen seductor al vicio no encuentran su verdadera sustancia y su perfecta realización más que en el amor divino.

Sin embargo, en el momento en que todavía no amaba, pero deseaba amar (nondum amabam et amare amabam, III, 3), rodeado como estaba en Cartago del fuego de amores infames y de las locuras de los destructores (eversores) diabólicos, víctima él mismo del orgullo y de la vanidad, se encontró cogido en la trampa del amor en la que deseaba caer cuando a los diecinueve años la lectura del *Hortensius* de Cicerón le inspiró un violento amor por la sabiduría. Lo que le agradaba en el libro de Cicerón, nos dice (III, 4), es que le exhortaba y le incitaba ardientemente a amar, a buscar, a adquirir y a abrazar, no tal o cual secta, sino la sabiduría misma, fuese cual fuese: "Este libro me impresionó de tal manera, que cambió mis inclinaciones; hacia ti, Señor, tornó mis súplicas y me inspiró otros pensamientos y otros deseos. Comencé en seguida a despreciar todas las varias esperanzas de la tierra; ardía en un deseo increíble de adquirir esa sabiduría inmortal, y comenzaba ya a elevarme a fin de retornar a ti... ¡Cuánto deseaba, Dios mío, cuánto deseaba desprenderme de las cosas terrestres para elevarme hacia ti, sin saber todavía cuáles eran tus designios sobre mí! Porque en ti se encuentra la sabiduría; y al amor de la sabiduría, llamado en griego *filosofía*, me inflamaba este libro... La única cosa que me enfriaba un poco dentro de un ardor tan grande era que no venía escrito en este libro el nombre de Cristo, mi Salvador, tu Hijo, que había bebido, en mi más tierna edad, con la leche de mi madre."

[1] Para toda esta exposición, seguimos el relato que hace San Agustín de su conversión en las *Confesiones*. (400. Texto y traducción por Labriolle, colección G. Budé). Pero conviene relacionar con él los relatos anteriores que figuran en el *Contra académicos* (386), en el *De beata vita* (386), en el *De utilitate credendi* (391), así como en la súplica de los *Soliloquios* (387): relato retórico, relato filosófico, relato apologético, elevación neoplatónica, como ha observado J. Guitton: *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 257. En cuanto al relato mismo de las Confesiones, su historicidad, que hasta hace poco era discutida, no se pone ya en duda por nadie. Su sentido se ha precisado muy bien en el libro de J. M. Le Blond: *La conversion de Saint Augustin* (Aubier, 1950), y en un estudio del P. Muñoz: "Psicología de la conversión en San Agustín" (Gregorianum, 1941), donde muestra que a través de sus errores y sus faltas Agustín descubrió el camino de su vida, y su vocación guiada por la Providencia, que reintegra a ella la parte positiva de sus propias miserias, por la presencia, el amor y la acción de Dios en el fondo de su alma: "¿Quién soy yo, Dios mío, para que me ordenes que te ame?" Santa Teresa de Avila, en el capítulo XL de su *Vida*, lo resumió todo en pocas palabras diciendo que Agustín, al entrar en el interior de sí, encontró ahí a Dios, a quien había buscado en vano por todas partes.

En este pensamiento resolvió aplicarse al estudio de la Escritura. Pero su orgullo despreció su simplicidad y le impidió penetrar en su belleza oculta: "Es verdad que, acomodándose a los pequeños, crece con ellos: pero yo desdeñaba ser pequeño" (III, 5). Alejado de la verdad por el orgullo de su espíritu tanto como por la debilidad de sus sentidos, turbado por las cuestiones sobre el mal, en el que no había sabido discernir todavía la privación del bien, cuyo último término es la nada, cayó, nos dice, en los errores de una secta de hombres delirantes con una soberbia insensata, muy carnales y muy charlatanes, que tenían siempre en la boca los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu, y que invocaban sin cesar la verdad aun sin estar en ellos: los maniqueos. Pero, circunstancia también agravante[1], mientras que los sectarios de Manes y de Fausto de Milevo pretendían servirse solo de la inteligencia por el órgano de los sentidos corporales y a través de las imágenes (IV, 15), Agustín trata de alcanzar ese Dios que es más interior que lo más íntimo de nosotros y más elevado que lo más alto de nosotros mismos: "interior intimo meo et superior summo meo" (III, 6): así, el verdadero bien y la verdadera justicia permanecen enteramente ocultos para él. "Yo no conocía esta justicia interior y verdadera, que no juzga según la costumbre, sino según la ley justísima del Dios todopoderoso, y que ordena prácticas diferentes según las regiones y los tiempos, aunque permanezca la misma en todas partes y siempre, y no cambie con los tiempos y los lugares... Así, la justicia de Dios es inmutable, porque es eterna. Pero los tiempos que ella preside cambian sin cesar porque tal es la esencia del tiempo, y diversifica sus preceptos con ellos sin cambiar ella misma. Esto es lo que difícilmente comprenden los hombres fijos en un lugar y en una época determinados; por lo cual someten todo a este orden humano y acusan, por el contrario, al orden de la providencia de Dios" (III, 7). Sin embargo, Agustín persistió en su ceguera y adherido al error maniqueo mientras duró su profesorado en Cartago, es decir, durante unos diez años.

Pero la Providencia no le abandonaba, y al tiempo que, día y noche, su madre Mónica, con sus lágrimas, ofrecía por él en sacrificio la sangre de su corazón, la mano de Dios le conducía hacia la verdad por caminos secretos y admirables (V, 7). Se opera en él un trabajo interior, que poco a poco le desprende de la novedad y de las vanas sutilezas de esta herejía que le había llenado de presunción y de vanidad. Sin embargo, todo lo que él aprendió entonces de las artes liberales, de la dialéctica, de la geometría, de la música y de la ciencia de los números, y la lectura misma del libro famoso de Aristóteles sobre las *Categorías*, no le prestaron una gran ayuda para avanzar hacia la

[1] Alfaric: *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, págs. 73 y sgs.

verdad, porque, al contemplar las verdades, no veía a Dios, que es la fuente de todo lo que hay en ellas de cierto y de real; volvía la espalda a la luz y el rostro a las cosas que son iluminadas por ella, de suerte que sus ojos no la recibían (Deorsum enim habebam ad lumen, et ad ea quae illuminantur, faciem; unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur). Aún más, incapaz todavía de concebir la simplicidad y la incomunicabilidad divinas, trataba de hacer entrar los atributos divinos, la grandeza y la belleza de Dios, en los predicamentos que no convienen más que a las criaturas, "en tanto que Tú eres tú mismo, ¡oh, Dios mío!, tu grandeza y tu belleza (cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis)". Así, concebía a Dios como un cuerpo inmenso del que él mismo era una parcela.

Pero los que blasfeman de Dios y los que le huyen, no son nunca abandonados por él, incluso en su más ciega corrupción. "Que se conviertan, pues, y que te busquen. Pero, ¿dónde estaba yo cuando te buscaba? Estabas ante mí, pero yo me había retirado de mí mismo y no podía encontrarte, puesto que no podía tampoco encontrarme a mí mismo (Et tu eras ante me; ego autem et a me discesseram, nec me inveniebam, quando minus te?)." Sin embargo, a la edad de veintinueve años, conoció al obispo de los maniqueos, Fausto, llegado entonces a Cartago, y que atraía a muchos por la elegancia de su palabra; comparó sus fábulas con lo que le habían enseñado los filósofos y concibió su vanidad: los errores manifiestos de los maniqueos con respecto a la ciencia de los astros y de la naturaleza, y su descaro para enseñar lo que ignoraban, les hacían indignos de toda confianza en los demás puntos. ¿Qué poder tenían estos vasos preciosos, pero vacíos, para apagar su sed? Desesperado de poder obtener de los maniqueos la solución de sus dudas, Agustín deja Cartago y se dirige a Roma para enseñar allí la retórica; pero huyendo en Cartago de una verdadera miseria, no buscaba en Roma más que una falsa felicidad; mantuvo contacto con los que se llamaban *elegidos*, se convenció de que no somos nosotros los que pecamos, sino una cierta naturaleza extraña que es la que peca en nosotros: ¡pecado tanto más incurable cuanto que él no creía ser pecador! Le tentó entonces la duda de los escépticos, pensó que los académicos habían sido más sabios que los demás cuando aseguraban que el hombre es incapaz de comprender la verdad. Pero no se había desprendido todavía de la herejía maniquea, ni de su apego a las imágenes corporales, ya que, al moverle un resto de piedad a creer que el Dios bueno no podía haber creado una naturaleza mala, imaginaba dos masas corporales, ambas infinitas, una de las cuales era el Bien y la otra el Mal (V, 10).

En esta incierta disposición de ánimo fue enviado a Milán, en el otoño de 384, por el gobernador de Roma, Símaco, y trabó allí conocimiento con el obispo Ambrosio, conocido entonces en todo el mundo

como uno de los mejores y más grandes, y que se entregaba a su tarea con maravilloso celo; este hombre de Dios le recibió como un padre, y Agustín se vio impulsado en seguida a amarle, primeramente no como maestro de la verdad, puesto que había perdido la esperanza de encontrarla en la Iglesia, sino como un hombre que sentía amistad por él. Le oyó predicar, para formar juicio de su elocuencia, atendiendo, no a lo que decía, sino a la manera cómo lo decía; sin embargo, como las dos cosas van unidas, no pudo permanecer insensible a la fuerza y a la verdad de sus palabras: le conmovió la interpretación que, en sus sermones al pueblo, daba Ambrosio de las Escrituras según el sentido espiritual, y aún más, el sermón que pronunció, el sábado santo 4 de abril del 386, sobre el hombre creado a imagen de Dios (VI, 3). Traduciendo en términos cristianos la fórmula de Porfirio de "que hay que huir de todo cuerpo", Ambrosio, en este sermón, apunta directamente a los maniqueos, que acusaban a los católicos de forjarse una concepción indigna de la divinidad, porque, según ellos, admitir con el Génesis (I, 26; IX, 6) que el hombre está hecho a imagen de Dios, es suponer que Dios lo es a imagen del hombre y que posee un cuerpo como él: a lo que responde Ambrosio que es solo el alma la que, por su naturaleza espiritual, está hecha a imagen de Dios (* 11), es decir, del Altísimo y Muy próximo, Muy misterioso y Muy presente, que está todo él en todas partes sin encontrarse en ninguna, puesto que nada tiene de común con la forma corporal[1].

Convencido por la argumentación de Ambrosio, Agustín se dio cuenta que se podía sin temeridad sostener la fe católica contra los argumentos de los maniqueos, aunque, en su impotencia para representarse una sustancia espiritual (V, 14), no pudiese todavía encontrar argumentos capaces de probar la falsedad de las opiniones de los maniqueos. Por ello, dudando de todo y sin poder determinarse a nada, pero persuadido, en adelante, de la incertidumbre de sus afirmaciones y de la vanidad de sus ataques contra los fantasmas de imaginaciones carnales con los que estos impostores sustituían, para recriminarla, a la fe católica, Agustín resolvió abandonar a los maniqueos.

Paso decisivo, a decir verdad, pero no el último. Porque Agustín estaba muy lejos de sospechar el misterio encerrado en el Verbo hecho carne (VII, 19) y no veía en Cristo más que a un hombre de eminente sabiduría, y no al Dios salvador y redentor que nos liberó de la miseria

[1] Este punto fue perfectamente puesto en claro por P. Courcelle en sus *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (1950), y por H. Somers en su interesante estudio sobre "Image de Dieu et illumination divine" (*Augustinus magister*, 1954, p. 451 s.), en referencia al *Hexaemeron* de San Ambrosio, III, 7, 32, cuya argumentación recoge Agustín en su libro *De Genesi contra Manichaeos*, de 388, I, 17, 27.

del pecado y de la muerte. Desde ese momento la cuestión se plantea de nuevo en él, más apremiante todavía por el progreso realizado al deshacerse de los errores: ¿dónde encontrar la verdad y el descanso que necesitaba su alma? "Te buscaba fuera de mí, Dios mío, y no te encontraba, Dios de mi corazón (Quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei)." Sin embargo, su madre se alegraba de ver a Agustín en las manos de Ambrosio y llevado por él a esa inquietud incierta de espíritu (ancipitem fluctuationem) que es el preludio del retorno a la salud y que le llenaba del deseo ardiente de conocer la verdad. Oía con gozo a Ambrosio repetir que "la letra mata, pero el espíritu vivifica"; aprendía de él a conocer esta disciplina católica a la que se había adherido sin saberlo y que enseña que la verdad debe ser exigida a la autoridad divina de la que la Iglesia es depositaria (*De utilitate credendi*, 20). Comprende desde entonces que la doctrina católica no tiene nada de ridícula cuando quiere que se crea con sumisión lo que no se puede comprender con la evidencia de una demostración (ut crederetur quod non demonstrabatur. *Conf.* VI, 5); actitud mucho más modesta y más sincera que la de los orgullosos, como los maniqueos, que prometen avanzar tan solo en lo muy claro y muy evidente, y que, al no poder demostrar lo que adelantan, piden que se crea, fiando en sus palabras, en fábulas absurdas; actitud que, por lo demás, se presenta mucho más conforme con la verdad de las cosas si se piensa en todo lo que creemos sin haberlo visto jamás, comenzando por los sucesos de la historia y por nuestro propio nacimiento y paternidad (VI, 5). Reconociendo de este modo que somos demasiado débiles para encontrar la verdad por razones claras y evidentes (liquida ratione), Agustín comprende que tenemos necesidad de la autoridad de los libros divinos para creer.

Comprende todo esto, pero todavía no es capaz de someterse a la fe católica. Permanece esclavo del placer. Habiendo alejado su madre de él, a fin de casarle, la mujer con la que vivía desde hacía doce años y que le había dado ya un hijo, toma otra (VI, 15). Cegado por los sentidos—porque un espíritu manchado no podría adherirse a la verdad (*De util. cred.*, 21-24)—, se pierde en la persecución de vanas quimeras, en un sueño de comunismo (VI, 14), en absurdas especulaciones sobre la naturaleza de Dios, concebido como una sustancia infinita extendida por el espacio, sobre el origen y sobre la existencia del mal, cuya presencia no acierta a explicarse en un mundo que fue hecho por un Dios bueno y todopoderoso (VII, 1-5). El mismo se deja tentar un instante, con sus amigos Alipio y Nebridio, por la doctrina epicúrea, y la hubiese abrazado de no haber sido detenido por el temor a la muerte y por su creencia en la supervivencia del alma. Sin embargo, la fe permanecía enraizada en este corazón turbado, y, a pesar del orgullo que todavía le cerraba los ojos, impregnaba su espíritu más cada día.

En este momento, sin duda a comienzos del año 386, por un efecto de la misericordia de Dios, cayeron entre sus manos algunos libros de los platónicos—probablemente de Plotino y de Porfirio, traducidos del griego al latín por Victorino [1], y también de Apuleyo—, en los que leyó la divinidad del Verbo eterno, aunque no encontrase ahí la humildad de su Encarnación (VII, 9). Y al llamarle a sí mismo. nos dice (VII, 10), "entré con tu ayuda, Señor, en el secreto de mi corazón, y vi, como con los ojos de mi alma (qualicunque oculo animae meae), por encima de estos mismos ojos y por encima de mi espíritu, la luz inmutable; y esta luz no era la luz que ve el cuerpo: no era solamente mayor, era de otra clase, como Aquel de quien tengo el ser. El que conoce la verdad conoce esta luz; y el que la conoce, conoce la eternidad. Es la caridad la que hace conocerla".

A la luz de esta verdad inteligible que le descubre un mundo hasta entonces desconocido para él, el mundo espiritual, adquirió la certidumbre de que Dios es, que es infinito [2], que es inmutable, que todas las cosas proceden de él (VII, 20); comprende (VII, 11-16) que el mal no tiene realidad sustancial, que los males aparentes se coordinan con la armonía del todo; que las criaturas a la vez son y no son; que son buenas en la medida en que son, por haber recibido de Dios su ser; que testimonian así la inmutable Verdad en la que subsisten, que es como la mano con la que Dios sostiene todas las cosas, y son para el ojo del alma el signo visible de la invisible belleza de Dios (VII, 17). Sin embargo, añade San Agustín, después de haberme elevado de este modo del conocimiento de los cuerpos hasta la idea inmutable de Dios, no pude detener ahí mis ojos y semejaba a aquellos que rechazan y desean lo que sintieron, sin poder saciarse de ello. Buscaba el camino

[1] Los trabajos de P. Henry, Courcelle, Marrou, Verbeke (*Aug. mag.*, 329) establecieron que los "paucissimi libri" traducidos por Mario Victorino, que conoció entonces Agustín, comprendían los tratados sobre lo Bello (*En.*, 1, 6), sobre las Tres hipóstasis (VI) y sobre la Inmortalidad del alma (IV, I), de ese Plotino sobre el que Ambrosio había llamado su atención. Debemos unir a ellos el *De dogmate Platonis* y el *De Deo Socratis* de Apuleyo y el *De regressu animae* de Porfirio.

[2] Esta infinitud de Dios, que San Agustín había concebido primeramente, bajo la influencia maniquea, como una infinitud material (VII, 5), se le aparece ahora, gracias a los neoplatónicos (VII, 14), como una infinitud espiritual, sustraída a los espacios, finitos o infinitos (VII, 20), y cuya inmensidad, omnipresencia y presencia en nosotros, por encima de nosotros (in te, supra me, et nusquam locus, X, 26), no pueden concebirse en función del lugar ni del número (cf. *Civ. Dei*, XII, 18). Adquisición definitiva para el pensamiento cristiano de la Edad Media, que enlaza en Dios la noción de infinito a la de lo perfecto, como se ve por Santo Tomás (1.ª, a. 7, q. 1), Enrique de Gante, Duns Scoto (cf. Et. Gilson, "L'infinité divine chez Saint Augustin", *Augustinus magister*, págs. 569 y sgs.).

que lleva hasta Ti, Señor, y no podía encontrarlo, porque los libros de los platónicos me habían vuelto más vano haciéndome más sabio, y no habían hecho más que aumentar mi debilidad aumentando mi confianza en mis propias fuerzas sin darme la fuerza necesaria para gozar de Ti: fuerza que solo puede ser encontrada en Jesucristo, el mediador, el único camino de salvación, el principio de esa caridad que edifica sobre el fundamento mismo de la humildad (illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus, VII, 20). Pero no siendo humilde, no podía conocer a Jesús, el humilde maestro, ni la Verdad eterna, que no eleva hasta ella más que a los que se han sometido (Verbum tuum aeterna Veritas subditos erigit ad seipsam, VII, 18). Las Sagradas Escrituras, que leyó entonces con avidez, le proporcionan, con estas simples y altas verdades, lo que no habían podido darle los sabios platónicos. Tenía entonces treinta y dos años. En su deseo de una vida mejor, va a ver al viejo sacerdote Simplicio, el padre espiritual de Ambrosio, que le cuenta cómo el retórico Victorino, el traductor de los libros platónicos, se había sometido finalmente a la ley de Cristo; uno de sus compatriotas africanos, Poticiano, le describe la vida de San Antonio, el solitario de Egipto, y de los ascetas cristianos que lo dejaron todo para servir a Dios, encontrando en el despego de todo y de sí la condición de la perfección interior, y en la disciplina la garantía de la libertad individual [1]. Este discurso le conmovió extraordinariamente y le hizo concebir una gran aversión por sí mismo, que retardaba siempre el renunciar a la felicidad terrestre para buscar esa sabiduría que él había conocido doce años antes. Sin embargo, resistía siempre. ¡Un momento, todavía un momento! (Modo, ecce modo: sine paululum), decía a la verdad. Y

[1] Es preciso subrayar el atractivo que ejerció sobre el espíritu de Agustín, como, en nuestros días, sobre un Psichari o un Charles de Foucauld, el ideal monástico de renunciación al mundo para seguir los consejos evangélicos. Agustín trató de realizar este ideal, en la tierra de Africa, con una comunidad de jóvenes que formó en el momento de su conversión en Cassiciacum, cuando se preparaba para el bautismo, luego en el monasterio que estableció en Tagaste, en la propiedad de su padre, de que había hecho donación a la Iglesia, y, en fin, en los dos conventos que estableció en Hipona y cuyo género de vida lo conocemos por dos sermones de 355-356 y por la *Vida de San Agustín* debida a Posidio. Poseemos, con el nombre de Regla de San Agustín, un documento venerable que utilizó San Cesáreo de Arles para dar a sus religiosos una regla de vida monástica conforme con la exhortación que se encuentra unida a la Epístola 221 de Agustín, dirigida a los religiosos del monasterio de Hipona. La Regla de San Agustín nos llegó en un Ms. de Corbie del siglo VII, y fue adoptada en el siglo XI por los canónigos regulares de San Agustín y por los ermitaños de San Agustín, y luego por numerosas congregaciones femeninas. Sobre el desenvolvimiento monástico en esta época, véase la nota (* 12) en el apéndice.

este momento se hacía esperar más y más. Se libra en él una lucha violenta, entre el espíritu y la carne: eran como dos voluntades, una antigua, otra nueva, una carnal, otra espiritual, que se repartían su alma y que, al combatirse, la desgarraban; ahora bien: comprende en adelante que estas dos voluntades no son en nosotros dos naturalezas, una buena, otra mala, como pensaban los maniqueos, sino que una misma alma es la que está agitada de voluntades diferentes. "Era yo mismo el que quería y no quería (Ego eram qui volebam, ego qui nolebam.) Y este tormento que me arrancaba a mí mismo, este sentido alejamiento entre el querer y el poder, no era el hecho de una naturaleza extraña, sino el castigo debido a mi naturaleza víctima del pecado."

Entonces, en el violento combate que había desencadenado en él el relato de Poticiano, y en la agitación extraordinaria en que se encontraba, Agustín se retira, con su amigo Alipio, a un pequeño jardín contiguo a su aposento. Y la crisis estalla repentinamente. Se decía en su interior: Ha llegado el momento. Terminemos en seguida. ¡Que así sea! Pero sus pasiones, los placeres y las locas vanidades, como antiguos amigos, tiraban de él, diciéndole: "¿Vas a dejarnos? ¿Vas a despedirnos para siempre, enajenando para siempre la libertad de hacer esto o aquello?" Y la costumbre le gritaba con todas sus fuerzas: "¿Piensas vivir sin ellas?" (VIII, 11). Entonces, aislóse enteramente, se arrojó a tierra bajo una higuera y, llorando abundantemente, exclamó: "¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo estarás irritado contra mí? ¿Tendré que esperar siempre hasta mañana? ¿Por qué no llega en seguida el fin de mi vileza?" De pronto, desde una casa vecina, oyó una voz de niño que repetía como una cantinela desconocida, venida de no se sabe dónde: *Tolle, lege; tolle, lege:* Toma y lee[1]. Se levantó en seguida, reunióse con su amigo, cogió el libro del Apóstol abandonado, lo abrió al azar y halló estas palabras de la Epístola a los romanos (XIII, 13): "No vivamos en comilonas y borracheras, en la impureza, en rivalidades y envidias; revistámonos de Nuestro Señor Jesucristo sin tratar de satisfacer los deseos de la carne." Entonces la luz y la alegría se apoderaron de su alma, liberándola de sus dudas. Fue a ver a su madre, luego se retiró a una casa de campo situada cerca de Milán, en Cassiciacum, a fin de prepararse para el bautismo, que recibió en 387 de manos de San Ambrosio, al mismo tiempo que su amigo Alipio y que su hijo Adeodato. Algunos meses más tarde, su madre moría en Ostia, después de este sublime diálogo sobre el reino de los cielos y la vida eterna que consumaba en el gozo el término de un camino tan largo, y anulaba en cierto modo el tiempo para no conservar más que sus sustancias (IX, 10)[1].

Sacerdote en 391, San Agustín llegó a ser en 396 obispo de Hipona, donde permaneció hasta su muerte, el 28 de agosto del año 430. Desde aquella fecha, está ya en posesión de todas sus ideas rectoras. Por ello, en su última obra de *Retractaciones* o "Revisiones", en la que, con una modestia admirable por parte de un espíritu tan fogoso, hace recuento de sus obras y resalta sus lagunas y errores, San Agustín no duda en dividir su vida y su obra en dos períodos: el que precedió a su elevación al episcopado, y el que le siguió. La primera de las opiniones de la que se retracta es el elogio excesivo que había prodigado anteriormente a Platón y a los platónicos; les debía el despego por lo sensible y lo material, el sentido de lo invisible, el amor a lo que no se ve con los ojos del cuerpo; le habían dado el impulso, le habían revelado la filosofía, le habían introducido en el umbral de la Verdad, designándole, con el nombre de "mundo inteligible", la razón inmutable y eterna por la que Dios hizo el mundo. Pero en el momento en que está en posesión de la Verdad misma, por la luz y la gracia del Verbo, mide mejor las deficiencias de las doctrinas humanas, incluso las más altas, no hace exigencia de la verdad más que a la Fuente de toda verdad y de toda vida, y no la busca más que en Dios mismo, en quien reside la razón de todo.

[1] En un interesante artículo sobre "Les voix dans les Confessions de Saint Augustin" (Hermès, 1952), donde recuerda justamente el papel que juegan en la obra de San Agustín las voces de las cosas creadas que se dejan oír a los que las interrogan juzgándolas interiormente (*Conf.*, X, 6, 9-10), y las de los cuerpos, de los recuerdos, de las imágenes, de la voluntad (VIII, 9), y las múltiples voces del mal, de la opinión, del error, de las vanidades, de la locura y, sobre todo, la de la Verdad, cuya voz se confunde con la del Señor interior, el Verbo hecho carne, que se hace oír en el silencio de todas las demás cosas y del alma misma, que se sobrepasa, no pensando más que en sí misma (IX, 10, 25). P. Courcelle sugiere que el *Tolle, lege,* más que una voz exterior, de origen humano, debía de ser una voz interior, de origen divino, venida *de divina domo,* más que *de vicina domo* (ed. may. Knöll, en el Corpus de Viena, según el Ms. Sessorianus): llamada de los hijos de la continencia a poseer el reino de Dios por el renunciamiento a los placeres carnales y a los hábitos que implantaron en nosotros (VIII, 11). Pero, como observa justamente Labriolle (*Introd.*, pág. 30), se trata en este caso de una lección indebida, y muy discutible, que falsea la tonalidad de la escena y sustituye con una intervención sobrenatural directa "este delicado encadenamiento que se desenvuelve en los límites de lo humano y de lo divino", en el que Dios intervino por medio de las causas segundas, de las que Agustín nos da un relato tan vivo. Sobre la autenticidad, el sentido y el alcance de la experiencia agustiniana de la conversión, véase la nota (* 13), en el apéndice.

[1] Aquí se detiene la primera parte de las Confesiones, que Landsberg y Le Blond proponen dividir en tres partes que se corresponden con las tres dimensiones del tiempo, pasado, presente, futuro: *memoria* (libro I-IX), *contuitus* (libro X), *expectatio* (libros XI-XIII).

3. El itinerario doctrinal

A) *La razón y la fe. El hombre y Dios.*—Observemos aquí el proceso de la conversión, el cambio profundo que operó, el plan que con ella se señala y esa secreta colaboración de la libertad con la gracia, del hombre con Dios, de quien todo procede y a quien todo es debido, porque "Tú me habías prevenido, Señor, antes de que yo te hubiese invocado, y Tú me habías llamado antes de yo llamarte" (XIII, 1).

De hecho, y a pesar de lo que haya podido decirse [1], Agustín se había adherido ya de alguna manera al cristianismo antes de haber leído a los platónicos; creía en cierto modo, puesto que buscaba; buscaba a Dios, puesto que no se satisfacía ni con los honores, ni con los placeres, ni con las ciencias, ni con nada de lo que es terrestre y humano. Además, es doctrina constante en él que la fe precede a la inteligencia y que para comprender es preciso primero creer, es decir, humillarse y someterse. *Crede ut intelligas: praecedit fides, sequitur intellectus* [2].

Sin embargo, a esta fe que buscaba, faltaban razones para creer; Platón se las da. Le reveló que Dios es principio y cima de todo, que el sabio es el que imita, conoce, ama a Dios y encuentra su felicidad en su participación con El; le enseñó a reconocer en Dios la forma primera, inmutable y simple, la Luz del espíritu, el soberano Bien, de suerte que el verdadero filósofo es el que ama a Dios y el que, gozando de Dios por amor, encuentra en él la bienaventuranza [3].

[1] El P. Ch. Boyer lo probó contra Alfarico, en su libro *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (Beauchesne, 1921, 2.ª edición, Roma, 1953).

[2] *Sermo,* 118, 1. Cf. 43, 4-9. *In Joan, tract.,* XXIX, 6.

[3] "Verus philosophus est amator Dei", escribe Agustín en la *Ciudad de Dios* (VIII, 1). Y después de haber expuesto las ideas de Platón sobre Dios (VIII, 4-8), concluye: "Unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit." Esto es lo que constituye, según San Agustín, la excelencia de Platón y la superioridad de su doctrina sobre todas las teologías y las filosofías antiguas. "Ninguna doctrina (VIII, 5), dice, está más próxima a la nuestra, y por ello preferimos los filósofos platónicos a todos los demás." "Lo que hace pensar a algunos, y me hace pensar a mí mismo, añade, que Platón, en la época de su viaje a Egipto, trabó conocimiento, si no con los Libros santos, al menos con su contenido y, en particular, con los profetas." Por lo demás, sea por este camino o por el que indica San Pablo (*Rom.*, I, 19), Platón se aproximó singularmente al cristianismo, y aunque discípulos suyos, como Porfirio, hayan ignorado la Creación y desconocido la Encarnación, puede decirse de los platónicos auténticos: "Ellos piensan como nosotros" (VIII, 10).

Entonces su alma, conmovida en lo más íntimo y renovada en todas sus potencias, su alma en adelante iluminada por la inteligencia como estaba ya movida por el corazón y por la voluntad, se eleva a Dios en un impulso de amor que no puede terminarse más que en El, porque solo en El encontrará su equilibrio y su reposo. "Quia fecisti nos ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine" (*Conf.* I, 1). Toda la filosofía, lo mismo que la sabiduría, se reduce, pues, a una doble cuestión: una del alma, otra de Dios (*De ord.* II, 18, 47). Y ambas están indisolublemente unidas. "Deseo conocer dos cosas: Dios y el alma. —¿Nada más? —Absolutamente nada más" (*Solil.* I, 2, 7). Ahora bien: tan solo el cristiano, porque posee el verdadero bien y goza de él, puede conocer su alma y a Dios, realizar el deseo profundo de nuestro ser y alcanzar la bienaventuranza, que es nuestro fin.

Pero no debemos engañarnos a este respecto ni tachar a San Agustín de fideísmo. Tiene una noción muy rica y muy compleja del acto de fe y de sus relaciones con los pasos de la razón, para que podamos encerrar su pensamiento en una fórmula. Sin duda, evocando como cristiano, por la memoria, el itinerario espiritual que le condujo a Dios, San Agustín comprende que Dios no fue extraño a él, que le condujo por los caminos secretos e inefables de su Providencia, que su Gracia le previno, que le gobernó secretamente en sus mismos desórdenes, que extrajo de sus errores, de sus faltas y de sus delitos un medio de enmendarse, un instrumento de humillación y de restablecimiento, que le preservó de los mayores males, que le prestó ayuda en su debilidad e iluminó sus tinieblas, y que no hubiese podido invocarla si no la hubiese conocido ya oscuramente por la fe, así como no hubiese podido suplicarla, de no haber recibido de El el don de la oración. Pero todo esto, que nos suministró la clave, es como el reverso sobrenatural de un drama del que el hombre es testimonio y Dios el agente principal, y en el que todos los sucesos y todas las peripecias están ordenados por El como prefiguración y preparación de lo que debe seguir. Solo resta que disponiendo nuestra voluntad, Dios respete su libertad: si San Agustín estuvo tentado a veces de olvidarlo, si algunas de sus fórmulas—"da quod jubes, et jube quod vis" [1]—pudieron estar en desacuerdo con Pelagio y muchos otros, si su polémica misma contra el pelagianismo le arrastró muchas veces demasiado lejos en este camino de restricción de nuestra libertad y de nuestras potencias naturales, no es menos verdad que el pecado, que es, según él, el único mal, procede de nosotros y señala en cierta manera un límite a la potencia divina, que se desquita, si podemos decirlo así, por su misericordia. Así, el

[1] *Conf.*, X, 29, 40. Lo que equivale a decir que el hombre no puede hacer más que lo que Dios le da fuerzas para hacer.

hombre es capaz de iniciativa. Así, su razón, aunque movida secretamente por Dios, se orienta hacia El o se aleja de El por un movimiento propio, y busca y pesa por sí misma las razones, los argumentos y los hechos que pueden conducirla a la verdadera inteligencia, aunque únicamente la fe permita a la razón "igualarse sobrepasándose"[1] y conocer a Dios mismo como debe ser conocido. En la base del *Crede ut intelligas,* San Agustín coloca, al menos implícitamente, el *Intellige ut credas:* la fe no dispensa de la inteligencia, la prepara y la supone. "Intellectum valde ama"[2].

B) *Dios. La verdad creadora, iluminadora y beatificante.*—Este Dios, creador de todo lo que es o existe, este Dios que se define "El que es", Verdad eterna y subsistente, Bien inmutable y absoluto, al que solo conviene propiamente el título de ser (essentia); en suma, esta Realidad plena y total, puramente inteligible, inmutable, necesaria y eterna, es el principio de todo ser, y todo lo que es, mezcla de ser y de no ser, incapaz de hacerse y de mantenerse con sus solas fuerzas manifiesta la presencia y la potencia del Ser inmutable que lo hizo todo de la nada y que rige todo[3], por un

---

[1] B. Romeyer: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* tomo II, pág. 159.

[2] *Epist.,* 120 (P. L., 33, 459). Cf., a este respecto, H. de Lubac: *Corpus mysticum,* págs. 264 y sgs., y un artículo del P. Cavallera, que observa justamente (*Rev. d'ascétique et de mystique,* 1939, pág. 183): "Nada menos místico que Agustín si queremos entender abusivamente por místico el carácter irracional del conocimiento. Nadie llevó más lejos que él la afirmación de la necesidad para el espíritu de asimilarse la verdad por una actividad propia."

[3] En la *Ciudad de Dios* (VIII, 11), San Agustín muestra el acuerdo del texto del *Exodo* (III, 14): "Ego sum qui sum", con la concepción platónica del Ser inmutable, que supone el carácter cambiante de todas las cosas de este mundo (*Conf.,* XI, 4). "Decir que Dios es la esencia por excelencia, o que es ser de modo eminente, o que es la inmutabilidad, es, por tanto, decir la misma cosa... Es la esencia cuya existencia atestiguan todos los demás seres, la inmutabilidad que el cambio requiere como causa" (Gilson: *Philos. au M. A.,* págs. 130-132). Esta inmutabilidad divina se expresa en el acto por el que Dios crea de una vez (in ictu) todo lo que se desplegará en el tiempo, que contiene en el interior de sí las formas y modelos eternos, es decir, las Ideas. De la nada (ex nihilo), Dios saca al comienzo, es decir, en el primer momento del tiempo, la materia primitiva, espiritual y corporal, de donde surgirán, con ayuda de las "razones seminales" que fueron depositadas en ella, todos los seres que constituyen el mundo creado (*Civ. Dei,* X, 31. *Conf.,* XII, 1; XIII, 2. *Gen. ad litt.,* VI, 5, 8; VI, 6, 10). Sobre la manera como Dios rige el mundo por su Providencia, citemos el notable texto relativo al *milagro* (*Tract.* 24 *in Joannem*): "Los milagros por los que Dios rige el universo y gobierna el conjunto de las criaturas, perdieron su valor por la repetición, de suerte que casi nadie admira las obras de Dios, por ejemplo, en la germinación de un grano; por ello, según su misericordia, Dios se reservó algunas cosas que pudo hacer en tiempo oportuno, fuera

acto indivisible en el que el ver y el querer son una misma cosa[1].

Es también el principio de nuestro ser. Por ello, nos basta entrar en el interior de nosotros mismos, en el silencio y el despego de las cosas exteriores, para encontrar ahí nuestra alma y encontrar también a Dios. (In te redi, in interiori homine habitat veritas. *De vera religione,* 72.) Somos, sabemos que somos, imposible equivocarse sobre este punto, aunque nos equivoquemos sobre todo lo demás[2]. Quien duda de la verdad y sabe que duda, está, por lo menos, seguro de esto mismo, a saber, que duda y sabe, y, por consiguiente, tiene en él la verdad. En suma, si dudo, soy: *Si fallor, sum.* Esta prefiguración del *Cogito* cartesiano es una articulación señera del pensamiento agustiniano y de su marcha hacia la verdad. Por esto, como muestra con fuerza, del *yo* pasamos a Dios; del pensamiento comprobado en nosotros mismos, gracias a una experiencia que nos entrega a la vez la intuición de nuestra existencia personal, sustancial, incorporal, y la intuición de lo inteligible, nos elevamos naturalmente a su objeto, la Verdad inmutable, eterna, independiente de nosotros, superior a nosotros, por tanto, subsistente en Dios; así, al entrar en el interior de nosotros mismos, encontramos ahí el Ser supremo, la Perfección absoluta, hogar único de toda verdad, principio, modelo y fin de nosotros mismos y de todo, creador y conservador de nuestro ser y de todo lo que existe, fuera de El, no a título de *acto segundo,* como pensaba Plotino, sino a título de *efecto contingente,* hecho de nada, en el tiempo o mejor "con el tiempo" mismo, que es, como el mundo, la obra de Dios y el efecto de la pura liberalidad divina[3].

Este Dios, además, principio de la inteligencia lo mismo que de lo inteligible, es la fuente de todo conocimiento[4]. En El, en efecto, en la inteligencia divina subsisten las Ideas, formas principales, razones

---

(praeter) del curso de la naturaleza y de su orden acostumbrado: a fin de que, al ver hechos, no ya grandes, sino insólitos, admirásemos su potencia no manifiesta en los hechos cotidianos." Véase lo que dice de esto el P. Bouget en su *Logia* (páginas 36, 116), a propósito de las interpretaciones de Boutroux y de Brunschvicg.

[1] *Conf.,* XIII, 38: "Nos itaque ista quae fecisti videmus: tu autem quia vides sunt." Texto al que se refiere Descartes en su Carta al P. Mesland del 2 de mayo de 1644 para probar "que no hay en Dios más que una sola acción plenamente simple y pura..., por lo que en Dios *videre* y *velle* son una misma cosa" (J. Chevalier: *Descartes,* pág. 310 y núm. 1).

[2] Sobre esta prefiguración famosa del *Cogito* cartesiano, cf. *De Vera religione,* 39. *De libero arbitrio,* II, 3. *Civ. Dei,* XI, 26. *Soliloq.,* II, 1. *De Trinitate,* X, 10. Véase a este respecto J. Chevalier: *Descartes,* págs. 214 y sgs.

[3] *Conf.,* X, 5; XIII, 4. *De fide,* c. 2. *De genesi contra Manichaeos,* I, 2. *Civ. Dei,* X, 6.

[4] Véanse los textos citados por Malebranche en el prólogo a sus *Entretiens sur la Métaphysique,* y la interpretación que da de ellos.

estables y ejemplares de todo lo que es, porque el bien y lo bello, los números y las relaciones, la esencia misma de los seres singulares, no existen por sí mismos, como creían los platónicos, son en Dios y no tienen ser más que por su participación en su Ser: la intuición que tiene Dios de su esencia incluye la visión de todas las esencias limitadas, que no son otra cosa que las diferentes maneras como su esencia es imitable o participable por las criaturas[1]. Así, pues, en El y solo por El podemos conocer todas las cosas, volviéndonos de *fuera* a lo *interior* y de lo interior a lo superior[2]. Y no para que conozcamos a Dios inmediatamente y en sí mismo, porque el alma no conoce casi nada de él, ni apenas puede conocerle (Scitur Deus melius nesciendo. *De ordine,* II, 16). Ni para que veamos propiamente hablando las cosas en Dios mismo, como afirmará Malebranche: justamente, parece que para San Agustín tal conocimiento no puede ser más que sobrenatural y no accesible al hombre más que en la gloria (*Sol.,* I, 6, 8). Pero todas las cosas encuentran en Dios su punto de apoyo y la razón de su carácter absoluto e inmutable, esto es, *vemos todas las cosas en una luz causada en nosotros por Dios,* la Luz increada, y no podemos conocerlas más que de esta manera: "Vemos todas las cosas que Tú has hecho, Dios mío, porque ellas son. Para Ti, por el contrario, son porque Tú las ves" (*Conf.,* XI, 8). "Et nulla natura est, nisi quia nostri eam" (VII, 5). Ser y conocer son una sola y misma cosa, pero en Dios y solo en Dios, no en el hombre. Así Dios, o mejor el Verbo eterno de Dios, es nuestro único señor, el único que nos instruye acerca de la verdad. Creemos comprender directamente lo que nos dicen nuestros interlocutores; en realidad, no hacen más que golpear nuestros oídos; solo Dios, que es la luz inteligible, nos ilumina interiormente, llamándonos a nosotros mismos a El por todas las revelaciones de la experiencia y del testimonio depositadas en el santuario de la memoria (*Conf.,* X, 8-24), en el fondo secreto de nuestra alma (abditum mentis), en el que encontramos su imagen, y es en esta luz producida en nosotros por El, y gracias a esta *iluminación,* por la que contemplamos y comprendemos las cosas inteligibles, lo mismo que percibimos los objetos visibles en la luz del sol que El ha creado. Pero para esto es necesario tener los ojos muy sanos, es preciso alejar los obstáculos que se oponen a este conocimiento, despegarnos de lo sensible y *mirar*

[1] *Quaestiones,* L. 83, q. 46. Esta visión fue recogida por Santo Tomás de Aquino, S. T. 1.ª p., q. 15, a. 2. Para lo que sigue, cf. *De Magistro,* I, 4. *Civ. Dei,* X, 1.

[2] "Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora" (*Enarr. in Ps.,* 145, 5). Nuestra traducción se legitima por el hecho de que el método agustiniano nos eleva de lo que hay de "inferior en lo interior" a lo que hay de "superior" (Gilson: *Introd. à S. A.,* pág. 26).

con atención para llegar, en fin, a ver *(Sol.,* I, 9, 19). Unicamente el alma que tiene buena voluntad, únicamente el alma que es humilde, santa y pura, puede alcanzar el conocimiento de lo verdadero por la *ratio superior (Qu.,* L. 83, q. 46 y 66. *De Trin.,* XII, 15) y llegar a ver la verdad de los seres contingentes a la luz divina. A decir verdad, el señor interior no nos revela verdades nuevas, sino que ilumina los espíritus y los hace penetrar, más allá del discurso y del pensamiento mismo, hasta la realidad que forma su fondo: de suerte que conocerlos es reconocerle[1].

Este Dios, en fin, que es la Bondad suprema, para quien el mal no existe absolutamente[2], es el principio de todo bien, puesto que todo lo que es es bueno, ya que ha sido hecho por El: "Ergo quaecumque sunt, bona sunt: quoniam fecit Deus noster omnia bona valde." *(Conf.,* VII, 12.) Las cosas sensibles, creadas por Dios, no podrían ser, pues, por sí mismas, principio de mal: si se usa bien de ellas, son un camino hacia lo inteligible, que se halla de acuerdo con lo sensible según el plan de la creación, de suerte que de las formas corporales el espíritu remonta a las formas inteligibles que ellas encierran y percibe las perfecciones invisibles de Dios a través de las cosas que él ha hecho, que son sus poemas *(Rom.,* I, 20), y que son también para nosotros sus signos sensibles, múltiples y variados, adaptados a nuestra debilidad *(Conf.,* XIII, 20). ¿Y qué es la vocación del amor sino el hacernos remontar de lo sensible a lo espiritual, donde el hombre encuentra su gozo? "O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es Deus meus." *(Conf.,* VII, 10.)

Y es que la Verdad, que conoce el amor, no solo es creadora e iluminadora: es beatificante. Dios, nuestro fin último, es el principio, explícito u oculto, de todas nuestras acciones, a excepción de nuestras acciones malas o de nuestros pecados, que provienen del hecho de que nuestro libre albedrío se aleja de su fin, que es Dios *(De lib. arb.,* I, 34): de suerte que la libertad verdadera no es más que el poder, confirmado en gracia, de usar bien de nuestro libre albedrío y de servir a Cristo, en quien residen nuestro bien y nuestra felicidad (libertad vera est Christo servire). Así, todo deseo de felicidad es un deseo de Dios que se ignora; todo amor es un amor secreto de Dios; toda búsqueda que inspira una voluntad buena es ya una oración. ¿Cómo podría ser de otro modo? Pues Dios no es tan solo Potencia y Sabiduría; es también,

[1] Tal es el tema del *De magistro,* reproducción de una conversación de Agustín con su hijo Adeodato, aparecido en Africa hacia 389, y que gozó de gran celebridad en las escuelas, para incorporarse finalmente a la tradición filosófica esencial. Véase a este respecto la nota (* 14) en el apéndice.

[2] Cf. R. Jolivet: *Le problème du mal chez Saint Augustin,* Beauchesne, 1936, y la nota (* 15) en el apéndice.

y por encima de todo, Bondad. Si creó el mundo, lo creó por amor. ¿Y qué pueden hacer sus criaturas, sino amarle? La verdad es un bien que es preciso amar para conocerle; las criaturas efímeras y cambiantes son amables en la medida en que proceden del Dios que las creó, que está presente en ellas, de quien ellas tienen toda la solidez de su ser, y que fueron creadas para ofrecer un vestigio, una señal y un reflejo de Dios al espíritu deseoso de elevarse hacia El y de contemplarle[1]. Por tanto, es preciso amarlas en El *(Conf.,* IV, 12), porque solo en El residen nuestro reposo, nuestra vida y nuestra bienaventuranza; hacia esta felicidad suprema, hacia la paz de la Ciudad divina, fundada, no en el odio como la ciudad terrestre, sino en el amor, encamina la Providencia a la humanidad en esta vida, por un incesante progreso, por una lenta maduración, esperando que, precisamente por la esperanza, en el más allá, la visión beatífica culmine todas nuestras potencias y colme todos nuestros deseos dándoles su consistencia en Dios, que nos libera del tiempo y nos fija en la eternidad *(In Joh.,* XXXI, 5).

C) *La ascensión del alma hacia Dios: el Verbo encarnado.*—Tal es en sustancia la doctrina de San Agustín. Lo que le presta todavía, y le prestará siempre, su incomparable valor, es el sentimiento profundo, vivo y verdadero que se encuentra en ella, del movimiento, nunca terminado aquí abajo, del alma hacia Dios.

"Nos has hecho para Ti, Señor, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti... En ninguna parte encontré nada que me permitiese decir: Es bastante, estoy bien aquí... Pero Tú me perseguías con tu eterno aguijón, sin permitirme el descanso antes de que estuviese cierto de tu presencia por una mirada interior... Nada de lo que no eres Tú me satisface; no me basto a mí mismo. Me encuentro mal dondequiera que Tú no estés. Toda vana abundancia que no es mi Dios no es más que miseria." *(Conf.,* I, 1; VII, 7, 8; XIII, 8.)

"No te pierde, Señor, sino aquel que te abandona... ¡Oh Tú, a quien ama toda criatura capaz de amar, sabiéndolo o no!... Incluso en el alma de los impíos está presente este Dios, aunque no lo vean...

[1] Cf. el hermoso libro del P. Fulbert Cayré sobre *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin,* Blot, 1927. Gilson (página 237) resume aquí sus conclusiones: "Sobrenatural en su origen y su naturaleza, la inteligencia produce en el orden natural efectos observables. A su luz, conocimientos que la razón sola no habría podido adquirir se le vuelven accesibles; de ahí nace y se constituye un orden de certezas que la razón no puede sino reconocer por suyas, puesto que es ella la que las produce y de las que, por tanto, tiene clara conciencia de no ser su causa suficiente, ya que no puede alcanzar ninguna ciencia de las cosas divinas, a menos que Dios se las enseñe. Tal es el orden que se denominó justamente de la contemplación agustiniana."

Cuando te busco, Dios mío, busco la vida bienaventurada. Y te buscaré a fin de que mi alma viva. Porque mi cuerpo vive de mi alma, y mi alma vive de Ti... Tú me eres más interior que lo que hay de más interior en mí, y eres más alto que lo que hay de más alto en mí." *(Conf.,* IV, 9. *Sol.,* I, 7. *Ep.,* 140, 3. *Conf.,* X, 20; III, 6.)

"Nadie es conocido más que por la amistad (Nemo nisi per amicitiam cognoscitur). Por el amor se pide, se busca, se conoce. Ama, pues, y haz lo que quieras (Dilige, et quod vis fac)[1]... La verdad no se revela más que a aquel que vive y suplica como es debido... Busquemos como buscan los que deben encontrar, y encontraremos como encuentran los que todavía deben buscar. Porque está escrito: el que llegó al término, no hace más que comenzar." *(Qu.,* 71, 5. *In Ep. Joan. Tract.,* VII, 8. *De ord.,* II, 19.)

Fórmulas ricas de toda una experiencia de alma y trémulas todavía de la vida interior de la que nacieron. No debemos pedir a San Agustín un sistema: pero nos ofrece mucho más y mejor, presentándonos una historia en la que coinciden, reuniéndose e iluminándose una por la otra la experiencia decisiva de una de las almas más altas y más ardientes que haya conocido el mundo, y un momento decisivo de la historia del mundo. Hasta en la forma[2] expresa el drama que vivió, por el juego de antítesis que arroja luz sobre su obra como el bien y el mal arrojan el resplandor de su alternativa belleza sobre el poema del universo *(Civ. Dei,* XI, 18); por la profusión y la variedad de las imágenes, de los símbolos y de los ritmos[3], que traducen el paso

[1] Como hace observar justamente Giovanni Papini *(Saint Augustin,* Plon, 1930, página 252), esta fórmula agustiniana fue adoptada por Rabelais como divisa de la abadía de Thélème, pero a falta de la palabra más importante, "Dilige", que significa que, cuando un hombre ama profundamente a Dios y a los hombres, puede hacer lo que quiere, porque, dejándose llevar por la verdad suprema y la santa caridad, no puede caer en el error.

[2] Véase la tesis de Finaert sobre *L'Evolution littéraire de Saint Augustin* (1939) y la de H. I. Marrou sobre *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1938).

[3] Es preciso señalar aquí la teoría profunda del ritmo que San Agustín esbozó en su *De musica.* Escrito en el momento en que terminaba su carrera de "grammaticus" (387-391) y pasaba del neoplatonismo al cristianismo, cuya doble influencia es visible en él, este pequeño tratado contrasta por su originalidad con todos los tratados *De metris* de Prisciano, de Diomedes, de Mario Victorino, de Atilio Fortunatiano (publicados por H. Keil: *Grammatici latini,* Teubner). El *ritmo,* que mide los movimientos según los números, y que Agustín distingue de la *medida,* se le aparece como el medio por el que el espíritu aprehende y retiene en la memoria la unidad interna de la melodía, que es forzada a desplegarse en el tiempo, pero en la que el ser que ella expresa está "en otra parte" (VI, 11-17). Véase Jackson Knight: *Saint Augustine's De Musica, A synopsis,* Londres, 1949, así como los trabajos del P. de Malherbe y del P. Jousse sobre la cuestión.

de lo invisible a lo visible, del orden a la duración móvil, y permiten al alma elevarse por grados al mundo inteligible, que rige el ritmo inmutable de la eterna verdad; en fin, por la luz y el movimiento que animan su frase y traducen lo que el espíritu y el corazón, en el poema del universo, percibieron de la belleza divina, con el Verbo siempre y en todas partes al servicio de la verdad. Obra de poeta tanto como de pensador, si es verdad, como dice (*Serm.*, 33, 1), que el canto es negocio de los que aman; ¿y quién supo amar como Agustín, más allá de las bellezas seductoras, pero efímeras, de los sentidos, y de las puras, pero frías, abstracciones de la verdad pura que le habían encadenado en otro tiempo a la Verdad, a la Sabiduría, que tomó figura humana y que tiene como nombre el Verbo encarnado? Toda su obra es como un diálogo del alma con Dios, un canto de amor al Dios hecho hombre, Jesucristo.

4. La "Ciudad de Dios". Las dos ciudades: su principio, su distinción y sus relaciones. El orden y la paz bajo la primacía de la justicia. La marcha de la historia y la causalidad divina

Pues bien: este canto de amor, este movimiento del alma hacia Dios, este diálogo del alma con Dios, esta ansiosa búsqueda de una paz que solo Dios puede asegurar al alma turbada y perpetuamente inquieta, no traduce únicamente el impulso que lleva a San Agustín hacia su Creador, su Principio y su Fin: la experiencia que él realizó y que vivió tan intensamente vale para la humanidad entera. En su propio destino lee el destino del hombre. Esto es la *Ciudad de Dios.*

Obra imperfecta, ciertamente, llena de digresiones, de rodeos, de detenciones y de prolongaciones, en la que todo no es del mismo grano sólido; la proyección, en el más allá del espacio y del tiempo, de lo que él sabe por haberlo experimentado él mismo, en un presente cargado de su propia memoria y de su propio porvenir, le llevó a consideraciones aventuradas o discutibles, o francamente erróneas. Pero el libro resulta de una excepcional calidad por el plan que lo inspira, y de un inmenso alcance por las perspectivas que no dejó de abrir a la humanidad.

Este gigantesco drama teándrico en veintidós libros, síntesis de la historia universal y divina, es la obra más extraordinaria que haya podido suscitar el largo conflicto que, desde el siglo I al siglo VI, puso frente a frente al mundo antiguo agonizante con el cristianismo naciente. Fue emprendida por Agustín en el 412, al día siguiente de la toma de Roma por Alarico. Esta calamidad había alentado la polémica de los adversarios del cristianismo, que, como sabemos por Tertuliano

y por San Agustín mismo [1], hacían a la nueva religión responsable de todas las catástrofes: desbordamiento del Tíber y sequías, temblores de tierra, peste o hambre; desgracias que, según ellos, no acontecían cuando se ofrecían sacrificios a los dioses de la ciudad, y que eran imputables a esta religión enemiga de la república, *inimica reipublicae.* Agustín no tuvo dificultad en demostrar, con pruebas a mano, que la promesa de inmortalidad y de universalidad hecha por Júpiter al Imperio romano, al que asigna una potencia sin límites en el tiempo y en el espacio (*Eneida*, I, 278), es una promesa mentirosa, desmentida por los hechos, y que Virgilio vio con más justeza cuando, hablando en su propio nombre (*Geórgicas*, II, 498), evoca, a propósito de la potencia romana misma, los reinos prometidos a la muerte, "peritura regna"; únicamente la ciudad celeste nada tiene que temer ni de los hombres ni del tiempo. Pero la respuesta sobrepasaba con mucho, en sentido y en alcance, la objeción siempre renovada contra el cristianismo. Los amigos de Agustín, según parece, lo comprendieron antes que él, y a sus ruegos (*Ep.*, 136, 3) escribió la *Ciudad de Dios*, su gran obra, "ingens opus" (XXII, 30), que le ocupó durante trece años, de 413 a 426, y en la que la refutación de las blasfemias pronunciadas contra el verdadero Dios le condujo gradualmente a ampliar su plan. El mismo lo definió perfectamente en sus *Retractaciones* (II, 69):

"En este tiempo, Roma fue invadida por los godos que mandaba Alarico y sucumbió bajo el peso de un inmenso desastre. Los adoradores de la numerosa familia de falsos dioses, a los que llamamos comúnmente paganos, trataron de atribuirlo a la religión cristiana y comenzaron a blasfemar contra el verdadero Dios con más violencia y aspereza que nunca. He aquí por qué, plenamente inflamado de fervor por la causa de Dios, me decidí a escribir, para refutar sus blasfemias o sus errores, la *Ciudad de Dios.* Esta obra me ocupó varios años porque impedían su realización otras preocupaciones, que no podían ser relegadas y exigían una solución inmediata. Pero pude terminar al fin esta gran obra en veintidós libros.

"Los cinco primeros libros refutan la tesis de los que hacen depender las prosperidades terrestres del culto dedicado por los paganos a los falsos dioses y pretenden que, si surgieron tantos males que nos abaten, es porque fue proscrito este culto. Los cinco libros siguientes se alzan contra los que aseguran que estas desgracias no han sido ni serán jamás perdonadas a los mortales, que, terribles o soportables, se diversifican según los lugares, los tiempos, las personas, pero que sostienen, por otra parte, que el culto de una multitud de dioses, con los sacrificios que se les ofrecen, son útiles para la vida futura después de

[1] Tertuliano, *Apolog.*, 40. San Agustín, *Ep.*, 137, 20. *Sermo.*, 196, 6. 7. Cf. las respuestas de Agustín en los *Sermones*, 81, 105, 296, y las Cartas, 111 y 138.

la muerte. Estos diez primeros libros son, por tanto, la refutación de las opiniones erróneas y hostiles a la religión cristiana. Pero para no exponerme al reproche de haber refutado tan solo las ideas ajenas sin establecer las nuestras, a esta última tarea consagramos la segunda parte de la obra, que comprende doce libros. Por lo demás, incluso en los diez primeros libros, no hemos dejado de exponer nuestros puntos de vista allí donde era necesario, al igual que, en los doce últimos, hemos tenido también que refutar las opiniones adversas. Por consiguiente, de estos doce libros, los primeros tratan del origen de las dos Ciudades, la de Dios y la del mundo; los cuatro siguientes explican su desenvolvimiento o su progreso, y los cuatro últimos los fines que les son asignados. El conjunto de estos veintidós libros tiene por objeto las dos Ciudades. Sin embargo, recibieron su título de la mejor de las dos: por eso preferí titularlos la *Ciudad de Dios*..."

Así, los diez primeros libros, consagrados a la refutación del mito romano y de la mitología pagana—dioses, o mejor demonios, que enseñan el vicio, aman la vileza, impotentes para dar a sus fieles la felicidad en esta vida y en la otra—, cultos de la ciudad, astrología, demonología, prácticas de teurgia, constituyen la parte crítica de la obra. Del libro XI al XXII, Agustín expone su tesis positiva; el tono se eleva, el debate tiene ya un más amplio alcance: en los ataques presentes contra la fe cristiana ve un simple episodio de la lucha permanente que enfrenta a la Ciudad de Dios con la Ciudad terrestre, la una en que reina el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, la otra en que reina el amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios (XIV, 28). Y diseña en cinco actos la Creación, en la que el hombre fue hecho a semejanza de Dios; la Caída, en la que, con la pretensión de hacerse igual a Dios, cayó por debajo de sí mismo; la Revelación de la Ley, tentativa, pero fracasada, para reconquistar la humanidad; la Revelación de Cristo en la Encarnación, por la que el hombre es invitado a hacerse santo; en fin, la Resurrección de los buenos para la felicidad eterna y de los malos para el castigo eterno. Todo a lo largo de esta historia, o de este peregrinaje a través de los tiempos; las dos Ciudades, terrestre y celeste, se oponen lo mismo que los dos amores que las suscitaron y las constituyen. La primera se glorifica en sí misma, la segunda en Dios; la una busca la gloria de los hombres, para la otra la gloria suprema se encuentra en Dios, que es el testigo de la conciencia y su juez; la una se funda en el odio, la otra en el amor.

Esta concepción, a la que Agustín dio una amplitud y una precisión absolutamente nuevas, no dejaba, sin embargo, de tener precedentes. Además de utilizar los libros de Polibio, de Varrón, cuyas *Antigüedades divinas* cita constantemente, de Apuleyo, de Porfirio, y, entre los cristianos, la *Cronología* de Sexto Julio Africano (221), la *Crónica* de

Hipólito de Roma (234), la de Eusebio (303), traducida y continuada por San Jerónimo (378), la *Historia universal* de Sulpicio Severo (400), hunde sus raíces en la sabiduría humana, así como en los profetas, en los sabios de la antigua Ley y en la fe cristiana. Ya Platón, en su *República* (IX, 592 a-b), había hablado en términos magníficos de esta ciudad ideal cuyo modelo debe ser buscado en el cielo, para quien quiera contemplarla y regular sobre este divino paradigma el gobierno de la ciudad terrestre. En el *Teeteto* (176 e) oponía en un contraste sorprendente los dos modelos, uno divino y bienaventurado, otro sin Dios y lleno de miseria. Antes que él, la tradición órfica y pitagórica había enseñado que la vida del hombre en este mundo es como una peregrinación. Después de él, los estoicos y Filón de Alejandría habían familiarizado a los espíritus con esta noción [1]; y se encuentra, sobre todo en los estoicos, la idea de una ciudad ideal o bienaventurada, que había obsesionado en todo tiempo el espíritu de los antiguos, y que, sobre todo a partir de las conquistas de Alejandro, se había impuesto a la imaginación popular. Para los estoicos, al decir de Clemente de Alejandría [2], esta ciudad verdadera, en la que se realiza la voluntad divina, es el cielo; las ciudades de la Tierra aparentan cumplirla, pero únicamente la ciudad celeste la cumple. Mas los mitos de los poetas a los que se refieren, y que, según ellos, nos trazaron su imagen, nos

[1] Sobre los estoicos, cf. Clemente de Alejandría: *Strom.*, IV, 26. Filón: *Quis rer. divin. haeres*, 12. Sobre la tradición órfica y pitagórica que considera la vida del hombre como un paso sobre la tierra, παρεπιδημία, *peregrinatio*, cf. Rohde: *Psyché*, en "Seelenwanderung", y J. Chevalier: *Axiochos*, 47, 110 (a propósito del texto de este diálogo, 365 b). Erasmo consideraba esta noción como una noción específicamente cristiana, aun observando que se la encuentra ya en el Sócrates platónico: "Quanquam et Socrates platonicus narrat animas hominum e coelo fuisse delapsas, quo sibi per philosophiae studium parant reditum." (Adagios, en "Vita hominis peregrinatio", ed. 1599, pág. 1829).

[2] Λέγουσι γάρ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυριῶς πόλιν τὰ δὲ ἐπί γῆς ἐνταῦθα οὐκ ἔτι πόλεις λέγεσθαι μὲν γάρ οὐκ εἶναι δέ (*Strom.*, IV, 26). Entre las ciudades de que se habla en este texto, en las que "los poetas" creyeron encontrar las imágenes de esta ciudad celeste, mencionemos, con P. Mazon (*Sur l'Euboïque de Dion de Pruse*, Lettres d'humanité, II, 58), además de la de los hiperbóreos—pueblo bienaventurado celebrado por Píndaro (*Pít.*, X, 49-56) y presentado por los poetas como un modelo ideal del estado de justicia y de piedad que debe alcanzar el alma (J. Chevalier: *Axiochos*, 87)—, la Atlántida de Platón, el país meropo de Teopompo, la Helixoia de Hecateo de Abdera, la Pancaya de Evhemero, luego las islas del sol de Iambulo y el reino de Cronos descrito por Plutarco en el *De facie orbis lunae*. J. Bidez, en su estudio sobre la Ciudad del Mundo y la Ciudad del Sol en los estoicos (Budé, 1932), mostró que los estoicos, identificando la ley del mundo con el destino o *Fatum* de los astrólogos, escogieron precisamente la ficción caldea de la Cosmópolis para ponerla en la base de su sistema fatalista.

presentan también una ciudad del mundo en el mundo. Recogiendo la tradición específicamente platónica, Plotino, en un texto de las Enéadas (1, 6, 8) que cita San Agustín (IX, 17), evoca perfectamente, sin duda, la "visión de la belleza inteligible, en el lugar de donde venimos, donde reside nuestro padre"[1]. Pero ¿cuál es este lugar? Plotino no lo precisa. Para los cristianos no hay equívoco: este lugar que es nuestra verdadera patria, como dice el autor de la Epístola a los hebreos (XI, 10 s.), es la ciudad de sólidos fundamentos de la que Dios es artesano y ordenador, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, es la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste (XII, 22, *Apoc.*, XXI), de la que la tierra de Canaán no era más que su apariencia: "No tenemos ciudad permanente en la Tierra, sino que buscamos la que está por venir" (*Hebr.*, XIII, 14), la que Dios prometió a nuestra espera y que no se alcanza más que por la fe, esa sustancia de las cosas que se espera, esa firme convicción de las cosas que no se ven (XI, 1). Ahora bien: "en la fe murieron todos los patriarcas, sin haber recibido el efecto de las promesas: pero lo vieron y saludaron de lejos, confesando que eran extranjeros y viajeros sobre la tierra"[2]; buscaban, por tanto, una patria, aspiraban a una patria mejor, la patria celeste, la Ciudad misma que su Dios les preparó (XI, 13-16).

De esta noción tan clara y tan firme, los apologistas y los Padres, lanzando una mirada sobre su época, obtuvieron naturalmente la idea de que los hombres, según que se ordenen o no a esta ciudad celeste, se dividen en dos grupos distintos y separados: los justos y los injustos. San Ambrosio, que se refiere a ellos constantemente, los designa con el nombre de *civitas Dei, regnum peccati*, y, en su comentario al *Apocalipsis*, escrito hacia 380, el donatista Ticonio, que apreciaba a San Agustín (*Doct. christ.*, III, 30), los opone como las dos ciudades, "haec duae civitates". La antítesis era, pues, conocida antes de San Agustín, y él mismo la utiliza frecuentemente en sus escritos. Pero, cuando la recoge para hacer de ella el tema de la Ciudad de Dios, le da un alcance desconocido hasta él y renueva enteramente el sentido de la palabra y de la cosa[3].

[1] Sobre esta cita, y sobre la utilización de Plotino en la *Ciudad de Dios*, véase Paul Henry: *Plotin et l'Occident* (Lovaina, 1934), págs. 107, 120 y sgs.

[2] Véanse a este respecto, entre otros muchos, los textos de *Gen.*, XXIII, 4; *Ps.*, 39, 13, y 118, 19, 54; 1 *Pet.*, II, 11. Y, sobre la *Ciudad de Dios*, o la ciudad santa, los textos del Antiguo Testamento que cita San Agustín al comienzo del libro XI, donde se refiere a los salmos 86, 3; 47, 2-9; 45, 5-6.

[3] Para lo que sigue, cf. Gaston Boissier: *La fin du paganisme*, II, 381, y la introducción de P. de Labriolle a la *Cité de Dieu*. Garnier, tomo I, págs. IX y siguientes.

En efecto, la "ciudad" de San Agustín no es, como la Roma antigua, un "derecho" perteneciente por el nacimiento al que forma parte del pueblo romano y del que está excluido el extranjero, el "peregrinus"; incluso después de que este derecho se extendió a los plebeyos de Roma y a los principales ciudadanos de las ciudades de Italia, próximas y lejanas y, en fin (212), a todas las ciudades del Imperio, permanece aún como un privilegio. La ciudad de San Agustín, por el contrario, está abierta a todos los que reconocen el mismo verdadero Dios. Esta es la única calificación que conoce para "dividir el género humano en dos órdenes, uno compuesto de hombres que viven según el hombre, otro compuesto de hombres que viven según Dios" (XV, 1). Pero, subrayémoslo, estas dos ciudades, aquí en la Tierra, están mezcladas y enredadas, porque la nota que las distingue y las opone es una nota, no de pertenencia exterior, sino de virtud interior. Y ellas permanecen así hasta la discriminación del juicio final, del Juicio último: "perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo judicio dirimantur" (I, 35). En efecto, en el número de los enemigos de la familia rescatada por Cristo se esconden amigos predestinados; por otra parte, en tanto que la ciudad de Dios prosigue su peregrinaje en el siglo, cuenta en su seno con hombres que no estarán asociados al eterno destino de los elegidos y de los santos. De ahí la necesidad de moderar un poco la oposición entre la "societas improborum", que es también el Estado o el Imperio romano, y la "communio electorum", que es también la Iglesia militante, en la que la cizaña se mezcla al buen grano.

San Agustín, a pesar de lo que se haya podido pensar o decir, no es, pues, un enemigo de la ciudad terrestre, del Estado y del poder público organizado como tal. En algunos textos, es verdad, de los que quizá se haya abusado después de él, parece desconocer el derecho natural del Estado y tiende a absorber el orden natural en el orden sobrenatural[1]. Llega a decir (XIX, 21) que no ha habido propiamente "respublica romana", en el sentido que le da Escipión en la *Respublica* de Cicerón, porque el orden político de Roma no fue nunca la "cosa del pueblo", y no podría haber en ella asociación de hombres, por tanto, pueblo, sin derecho reconocido y sin verdadera justicia, desde el momento en que el Estado se sustrae al poder de Dios para entregarse al hombre; no podría haber igualmente verdadera virtud, puesto que no hay verdadera religión, ni sabiduría verdadera sin la piedad que fundamenta el culto legítimo del

[1] Este punto fue particularmente puesto en claro por H. A. Arquillière en su libro sobre *L'augustinisme politique* (1934) y en un artículo de la enciclopedia *Catholicisme* (Letouzey, I, 1046), aunque él mismo reconozca que San Agustín permanece fiel a la concepción paulina y patrística (cf. su *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 72) y que su pensamiento personal en este punto no es dudoso.

verdadero Dios (XIV, 28). Pero, de una manera general, y en un sentido más fundamental, San Agustín está conforme con las razones expuestas por San Pablo *(Rom.,* XIII, 1-7), según el cual "no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen fueron instituidas por El, de suerte que el que se insubordina contra la autoridad se opone al orden que Dios estableció". San Agustín reconoce al Estado una cierta "iustitia civilis", le alaba en tanto que es protector del orden público y de los bienes que no puede negarse que sean bienes (XV, 4); recomienda a los servidores de Cristo que sufran incluso lo peor y soporten la más degradada de las repúblicas si ello es necesario, a fin de merecer por esta paciencia un lugar en la república celeste donde la voluntad de Dios es la ley (II, 19). Y la razón de esto es clara. El gran negocio del hombre en la Tierra es conseguir su salvación, aceptando para ello la ciudad terrestre en la que vive y obedeciéndola en todo, salvo cuando usurpa los derechos de la conciencia y el dominio de la fe. Entonces, no hay compromiso posible con el poder civil, ya porque se muestre resueltamente hostil a los derechos que defiende y reivindica el poder espiritual, ya porque intente dominarlo e incorporárselo. "Cuando la ciudad celeste haya comprobado la imposibilidad de entrar en comunidad con la ciudad terrestre sobre las leyes religiosas, debe entonces afirmar su desacuerdo con ellas y volverse así un objeto de odio y una carga para los que profesaban una opinión contraria" (XIX, 17). Pero, fuera de estos casos extremos en que se impone al cristiano la resistencia, la autoridad civil, buena o mala, debe ser respetada por él como un don de la Providencia divina (V, 19), y San Agustín admite, aunque con reservas y no sin cierta repugnancia por su parte, una ingerencia posible del Estado en el dominio mixto en el que lo espiritual se mezcla con lo temporal, pero manteniendo estrictamente, con Atanasio, Ambrosio y Juan Crisóstomo, que la Iglesia es la única rectora de su moral y de su dogma. Y es que, al afirmar la distinción esencial de las dos ciudades, tiene el sentimiento profundo de la unidad de la vida humana, y sabe bien que las dos ciudades no pueden ignorarse, ya estén unidas o se combatan, porque se encuentran en contacto permanente. *Distinción y coordinación,* tal es la doble y única verdad a la que se atiene firmemente San Agustín [1], aunque proclame con fuerza que no hay "respublica" cuando la verdadera justicia, la justicia de Cristo, está ausente: "Ubi-

[1] Es el principio en el que se apoya la definición solemne del Papa Gelasio I a fines del siglo v: "Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas" (*Ep.*, VIII, ad Anastasium imperatorem. *P. L.*, 59, 42). Cf., a este respecto, G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age.* I, Bilan du XIII[e] siècle (1934), págs. 18, 49-63. III, Secteur social de la scolastique (1942), pág. 32 (théorie augustinienne de l'ordre), 169-178 (el *De ecclesiastica potestate* de Egidio de Roma).

iustitia non est, non est respublica" (XIX, 21). Ahora bien: no hay verdadera justicia más que en la república de la que Cristo es fundador y jefe (II, 21). Principio del que algunos de sus sucesores, como Gregorio el Magno e Isidoro de Sevilla, y sobre todo los teóricos de fines del siglo XI al siglo XIV, como Egidio Romano, extrajeron consecuencias algo extremadas sobre la subordinación de la política a la moral cristiana, sobre el servicio de la Iglesia como razón de ser de la institución real, "ministerium regis", en suma, sobre un régimen teocrático en el que la Iglesia sería reconocida como la dispensadora de los bienes verdaderos, garantía de la felicidad de los hombres, y tendría el poder de usar, en último recurso, del brazo secular contra los que se oponen a ella. Pero principio que el genio flexible de Agustín supo mantener en sus justos límites, y que, a partir del renacimiento carolingio, dominará e inspirará, según un equilibrio fundamental, todas las concepciones y toda la vida sociales de la Edad Media.

Este principio, que rige uno y otro poder, que señala la misión del Estado y cuya salvaguardia asegura la Iglesia, es la idea del orden y de la paz bajo la primacía de la justicia. La justicia es la razón de ser de la sociedad, "societatis ratio". El universo es comparable a un vasto concierto regulado por Dios, en vista del gozo de Dios y de todos en Dios: "ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem a Deo" (XIX, 13). Sin duda, el amor a la gloria, que inspiró al Imperio romano y que produjo su grandeza terrestre, no podría ser desenraizado del corazón del hombre en camino de progreso: pero es necesario que sea dominado por el amor a la justicia, único fundamento y única garantía de la paz (V, 14). Por ello, San Agustín condena como un gran latrocinio "grande latrocinium", todas las guerras que no tienen otro móvil que la codicia o el ansia de dominio (IV, 6). El soberano bien de la humanidad, al que tienden todas las cosas, y la guerra misma, es la paz, esa "tranquilidad del orden que dispone las cosas según sus semejanzas o sus diferencias, asignando a cada una su justo lugar" (XIX, 12-13): paz del cuerpo, resultante del temperamento y del equilibrio de sus diferentes partes; paz del alma, nacida del acuerdo entre el conocimiento y la acción bajo el gobierno de la razón; paz doméstica, debida a la armonía entre el mandato y la obediencia; paz de la ciudad y de la sociedad entera, que es la únión ordenada de la autoridad y de la sumisión—el todo coronado por la paz de la Ciudad santa, de la Jerusalén celeste, que es la vida eterna, el orden perfecto y estable, la bienaventuranza final, la plenitud de la unión en el gozo de Dios y de todos en Dios; porque aquí abajo los ciudadanos de la Ciudad de Dios no pueden ser felices más que en la esperanza de serlo (XIX, 20).

Tal es el ideal que San Agustín propone a los hombres, y más particularmente a los jefes que están encargados de gobernarlos, de los

que Teodosio se presenta como modelo. Tal es el ideal que intentará realizar Carlomagno, lector asiduo de la *Ciudad de Dios:* pensó ser el príncipe cristiano cuya imagen y modelo había trazado San Agustín, a fin de convencer a los soberbios del premio de la humildad, que, más allá de todas las grandezas terrestres efímeras, móviles, inestables, ávidas de dominar a los pueblos, y dominadas ellas mismas por la pasión de dominar, nos eleva a una altura que no es una usurpación del orgullo humano, sino un don de la gracia divina (I, 1). Felices, dice (V, 24), si mandan con justicia; si recuerdan, en medio de las alabanzas y de los honores, que no son más que hombres; si ponen su poder al servicio de la majestad divina a fin de extender lo más posible el culto de Dios, "ad Dei cultum maxima dilatandum"; si temen a Dios, lo aman, lo honran, y prefieren al reino de aquí abajo ese otro reino en el que no temen encontrar iguales; si son lentos para castigar y prontos para perdonar, no ejercitando su venganza más que para asegurar el bien del Estado y no para satisfacer sus odios personales; si perdonan con objeto de permitir la enmienda del culpable; si compensan el rigor que vienen obligados a usar con la dulzura de su mansedumbre y la amplitud de sus beneficios; si se muestran tanto más contenidos en el uso de los placeres culpables cuanto más libres sean de entregarse a ellos; si prefieren dominar sus pasiones antes que a los demás pueblos; si hacen todo esto no con el deseo de una vanagloria, sino por amor a la eterna felicidad, y si por sus pecados no desdeñan ofrecer a Dios un sacrificio de humildad, de misericordia y de oración. "Felices ya en este mundo en la esperanza, felices más tarde en la realidad, cuando se haya cumplido lo que esperamos."

Este acento es el que proporciona valor único a la obra agustiniana. Lo mismo que, catorce siglos más tarde, el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* de Newman se enlaza íntimamente con la experiencia de su conversión tal como la describe en su *Apologia pro vita sua,* que le había mostrado que "hay un tiempo para cada cosa" y que, en el corazón de la creación, subyace la duración, en la que el cambio continuo, signo de la vida, es la condición misma de la permanencia, señal de la verdad[1], así, San Agustín leyó en su experiencia propia la verdad universal que en ella estaba contenida: leyó, en el presente que es, el misterioso presentimiento del porvenir que no es todavía, y que, sin embargo, como el pasado que no es ya, revive y se perpetúa en la imagen presente de la memoria, existe ya, y nos es presente por

[1] Véase J. Chevalier: *Trois conférences d'Oxford* (1928). III: "Newman et la notion de développement", conclusión.

sus causas y por sus signos precursores (*Conf.* XI, 17-18). Así, la *Ciudad de Dios* extiende a la humanidad el tiempo que él había percibido en su interior; este tiempo ambivalente[1] que es el del envejecimiento y de la espera, de la denominación del pecado y de la liberación del alma, resuelve su dualidad por la mediación del Verbo encarnado, en el advenimiento de esa plenitud de los tiempos que reunirá todas las cosas en Jesucristo (*Eph.,* I, 10); inmensa esperanza que recorre el universo, que lo conmociona, que le hace presente en cada instante el fin de su progreso, que le salva de sus calamidades y de sus caídas, puesto que todas, y el pecado mismo con sus consecuencias, concurren, por caminos misteriosos solo conocidos de Dios, al advenimiento del Reino sustraído al envejecimiento, ya que, en lo eterno, hay coincidencia de lo temporal y de lo intemporal, de las existencias y de las esencias, en el seno del Ser que permanece. La *distensio* misma de nuestro tiempo en nosotros (*Conf.* XI, 23) se encamina a ello por la *tensio* o la *intentio*[2] del alma (XI, 26, 28-29, 31), que es una *extensio animi ad superiora,* que reúne en sí las cosas pasadas, presentes y futuras (XI, 20): imagen lejana, porque el acto de sobrepasar el tiempo es don de Dios, pero imagen ejemplar y real, como se ve por la Iglesia, que está en el tiempo aun siendo eterna, *communio sacramentorum* y *communio sanctorum.*

Añadamos a esto que se encuentra en la *Ciudad de Dios* el primer ensayo grandioso y coherente de una filosofía de la historia que coordina la marcha de los acontecimientos y el progreso de la humanidad con la lucha incesante entre los hombres esclavos del hombre y los

[1] H. I. Marrou: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin,* Vrin, 1950. Cf. Béguin: *Pascal,* ed. du Seuil, 1952, págs. 72-76. J. Chaix-Ruy: "La cité de Dieu et la structure du temps" (*Augustinus magister,* págs. 923 y siguientes). R. Gillet: "Temps et exemplarisme chez Saint Augustin" (*ibíd.,* páginas 933 y sgs.). Sería interesante confrontar con estas opiniones de San Agustín las del P. Teilhard de Chardin sobre la manera cómo Dios, de la Evolución universal, emerge en nuestras conciencias, y cómo el mundo se unifica en él por la Encarnación, que hará de la Humanidad entera una sociedad cuyo jefe es Cristo, eje del universo. (Véase la *Table ronde,* junio de 1955; julio, págs. 179 y siguientes, y el libro del P. Teilhard sobre *Le phénomène humain,* 1955, páginas 326 y sgs.)

[2] Sobre el sentido de esta palabra en San Agustín y, en particular, sobre la *intencionalidad* de las sensaciones—las sensibles, que contienen la causa de la sensación, aunque la sensación misma pertenezca toda ella al alma, en virtud del acto espiritual que el alma ejerce y que se convierte en la fuente de un conocimiento trascendente de la cosa sobre la que el alma proyecta su luz (*De musica,* editorial Finaert, Desclée, 1947, pág. 379), operando así la fusión entre la imagen subjetiva y la forma del objeto que son la obra de un mismo Maestro—, véanse los estudios de J. Rohmer en la *Rev. des sc. relig.,* 1951, y en *Augustinus magister* (1954), págs. 191 y sgs.

hombres que son los servidores de Dios. Desde este punto de vista, la vida de la humanidad entera se aparece como un maravilloso poema que se desenvuelve a lo largo de los siglos, "saeculorum tanquam pulcherrimum carmen" (XI, 18): poema del que uno mismo no puede desplegar sus páginas sin sentir un inmenso amor y una intensa admiración por el modulador inefable que creó el mundo con el tiempo (XI, 6), que regula su orden y sus armonías, poniendo de acuerdo los contrarios y adaptándolos a los tiempos[1]: este Dios que ve y quiere y mueve todas las cosas inmutablemente (XI, 21), que creó todas las cosas por bondad (XI, 22), tanto las pequeñas como las grandes, señalándolas todas, y en primer lugar el alma humana, con la impronta de la Trinidad divina (XI, 24-27).

De esta historia, ni el azar, o lo que denominamos con este nombre—porque las causas fortuitas no son otra cosa que causas ocultas debidas a la voluntad de Dios (V, 9)—, ni el destino o la fortuna, no representaron papel alguno en el destino excepcional de Roma (V, 1), ni los designios o las pasiones de los hombres son los que disponen; porque todo esto, en último término, está ordenado a Dios y entra en sus planes, sin que su presencia constriña la libertad del hombre y su libre elección (V, 10). Es decir, que no hay otras causas eficientes que las causas voluntarias (V, 9), todas ellas dependientes de la voluntad de Dios; pues no tienen más eficacia que la que Dios les presta: siempre son al mismo tiempo actuantes y actuadas; únicamente Dios hace y no es hecho. "Causa itaque rerum, quae facit non fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt." Después de lo cual, una vez que la causalidad haya terminado su trabajo, Dios descansará, y estaremos nosotros mismos

[1] Sobre el acuerdo de los contrarios (del que San Agustín obtiene la justificación de la antítesis), cf. XI, 18, con referencia al *Eclesiástico*, XXXIII, 15: "Considera todas las obras del Altísimo: son dos a dos, una opuesta a la otra." Y 2 *Cor.*, VI, 7. Sobre la adaptación a los tiempos, *Ep.*, 138, 5, y lo que dice Agustín en la *Ciudad de Dios*, XXII, 30 (cf. XI, 30, sobre la perfección del número seis), de las seis épocas o "articuli temporis": la primera, desde Adán al diluvio; la segunda, del diluvio a Abraham; la tercera, de Abraham a David; la cuarta, de David a la cautividad de Babilonia; la quinta, de la cautividad al nacimiento temporal de Cristo; la sexta, que se desenvuelve en el presente hasta el descanso del Señor y el juicio final. Memoria de ella se encuentra en Isidoro de Sevilla, en Beda, en Santo Tomás de Aquino e incluso en Pascal (*Pensées*, N. R. F., 549 *a*, *b*): "Las seis edades... Adán forma futura. Los seis días para formar lo uno, las seis edades para formar lo otro; los seis días que Moisés representa para la formación de Adán no son otra cosa que la pintura de las seis edades para formar a Jesucristo y a la Iglesia. Si Adán no hubiese pecado y Jesucristo no hubiese venido, no habría habido más que una sola alianza, una sola edad de los hombres y la creación se habría representado en un solo tiempo."

en la paz: veremos y amaremos, amaremos y alabaremos en el Reino sin fin.

Así, lo quiera o no lo quiera el hombre, tome o no conciencia de ello, se preste por su concurso o por su resistencia, de todo lo cual Dios extrae igualmente partido, todo el progreso de la humanidad se realiza en el sentido de un aumento de la ciudad celeste a expensas de la ciudad terrestre, o, como dirá el poeta Baudelaire, de una disminución de las huellas del pecado original. Noción singularmente más profunda y más próxima a nosotros, observa justamente Rudolf Eucken, que la concepción hegeliana de un devenir inmanente, y, con mucha más razón, que su contrapartida marxista de un materialismo histórico que no retiene de los hechos más que su apariencia externa o una imagen parcial frecuentemente deformada. En la visión agustiniana, todos los elementos son retenidos, pero colocados en su lugar, y reciben su sentido de la conducta invisible de Dios, cuyos designios eternos transcurren en la duración al igual que la gracia se incorpora a la naturaleza[1], sin privarle en nada de su espontaneidad, ni al hombre de su libertad, sino, por el contrario, perfeccionándola, de tal suerte que ser plenamente libre para el hombre es obedecer los designios de Dios.

5. La influencia agustiniana

La fascinación que ejerció sobre sus contemporáneos el genio de Agustín perdura todavía y perdurará, sin duda, tanto tiempo como haya una humanidad que piense, ame y sufra. Aún más que el poderoso teólogo, que el profundo filósofo, que el dialéctico sutil, más incluso que el heredero de la cultura y del pensamiento antiguos que supo conciliar con la doctrina de Cristo, es el maestro de la vida espiritual, es el hombre mismo que ha iluminado y actuado y que no cesa de iluminar y de actuar.

Filosóficamente, el legado de Agustín es considerable. Sin embargo, no podría decirse de él con propiedad que es un filósofo. No dejó sistema: pero por esto, precisamente, dio a la filosofía un impulso nuevo, llamando a los filósofos a su tarea, que es menos reconstruir el mundo que

[1] Este punto fue puesto en claro por Jean Guitton (*Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, pág. 303 y sgs., 332). Probó, sobre todo, la importancia que tuvo para el desenvolvimiento del pensamiento agustiniano su contacto con el pelagianismo en 412, que, si hizo revivir por oposición su pesimismo y su dualismo, le forzó a considerar con más atención el problema de la relación de la naturaleza con la gracia, del tiempo con la eternidad, y el paso de una a otra, lo que le llevó a la vez a trascender la naturaleza, la historia y el tiempo para explicarlos, y a señalar mejor la actuación inmanente de la trascendencia divina para explicar su inserción en el orden temporal.

observarlo y vivirlo, viviendo y experimentándose a sí mismos. De hecho, su pensamiento se orientó en menor grado hacia la ciencia y la especulación pura que hacia la búsqueda de la felicidad y hacia el amor. El deseo de la felicidad, tal es, para él, el móvil de toda la actividad humana: no se trata solamente de *ver*, sino de *poseer* y de *gozar*, "frui Deo, inhaerere Deo, habere Deum"[1]. El conocimiento de Dios, en quien únicamente reside nuestra bienaventuranza, es, pues, inseparable del amor que nos une a él: conocer la Luz y la Verdad, conocer a Dios verdaderamente es amarle. La alegría que nace de la verdad amada y poseída, he aquí lo que todos los hombres quieren, he aquí lo que todos buscan *(Conf.* X, 33-34), he aquí, incluso cuando se equivocan, a qué tiende el supremo impulso de nuestros corazones *(Conf.* IX, 24). Ahora bien: justamente por estas consideraciones, por este espíritu y por estas aspiraciones fundamentales, el agustinismo actuó de manera constante sobre el pensamiento humano. Para la filosofía tal como la concibe y tal como la concibió a continuación, la búsqueda especulativa se inserta en una búsqueda humana de la que no es otra cosa que su expresión y su conclusión, la inteligencia es puesta al servicio de todo el ser y de todas sus potencias, la experiencia íntima vivifica la reflexión y suministra razones decisivas al hombre, que se da cuenta que no está hecho más que para Dios y que nada puede sin El. Tal es el fin y tal es el orden: "Orden de la caridad, no del espíritu", escribe Pascal[2]. "Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para mostrarlo siempre." Porque el orden del amor busca a Dios en todo, encuentra a Dios en todas partes y refiere todo a El.

Este método o esta manera de pensar, que procede, histórica y espiritualmente, de un impulso platónico rematado por la revelación cristiana, renovaba interiormente la noción misma de la filosofía. De hecho, se precisa a través de toda la Edad Media y los tiempos modernos, al lado de la tradición aristotélica, una tradición neoplatónica y más específicamente agustiniana, que no cesó de perpetuarse[3]. Fue predominante hasta el advenimiento del tomismo, en todos los que, del siglo VII a San Anselmo y Alberto Magno, presidieron la formación de la escolástica, así como en los espirituales del tipo de San Bernardo de Claraval y los Victorinos. Se traduce, en todos, por una cierta idea de la impotencia del hombre entregado a sí mismo; de la insuficiencia de la filosofía como tal; de la preeminencia, tanto en Dios como en el hombre, del bien sobre lo verdadero y de la voluntad sobre la inteligencia; de la necesidad de la fe para salvar la razón de la duda y darnos la inteligencia, inmediata e iluminadora; de la necesidad de la gracia para liberar nuestra libertad del pecado, para darle la luz del bien y la fuerza de su realización; en fin, para decirlo todo en dos palabras, por esa espiritualidad fundada en el diálogo del alma con Dios que resume la expresión de los *Soliloquios* (II, 1): "Noverim me, noverim te." En el siglo XIII, la influencia de San Agustín es visible, no sólo en los franciscanos como San Buenaventura, de los que puede decirse que lo encarnan, sino en los dominicos como Santo Tomás de Aquino, cuya obra completa sin contradecirla[1]. Se manifiesta, en fin, en los más grandes metafísicos de la Edad Moderna, de Descartes y de Malebranche a Maine de Biran y Maurice Blondel. Corrige o modera las tendencias naturalistas surgidas de Aristóteles, insistiendo en algunos puntos vitales: la espiritualidad del alma y la conciencia que ella tiene de su existencia y de su ser en el hecho de su pensamiento, y de su pensamiento deficiente; la independencia del alma con respecto al cuerpo de que se sirve y que ella rige[2], independencia que manifiesta la memoria espiritual del tiempo, esa "distensión" de lo eterno y del espíritu; la capacidad que tiene para recibir de Dios una iluminación o ilustración que le permite aprehender la inmutable Verdad en su impronta, alcanzar las esencias de las cosas suprasensibles, intuición directa y simple que nos entrega la cosa en tanto que existente y no tan sólo en tanto que representada, de donde se sigue, para el entendimiento, en la otra vida y quizá en ciertos casos privilegiados de la vida presente, el poder de alcanzar la realidad singular de otro modo que en lo sensible a lo que la encadena Aristóteles; en fin, la primacía del querer y de esa libertad o potencia de determinación que le pertenece

[1] Cf. lo que dice, y los textos que cita, Gunnar Hultgren en su libro sobre *Le commandement d'amour chez Saint Augustin.* Interpretación filosófica y teológica, según los escritos del período 386-400 (Vrin, 1939), págs. 142 y sgs.

[2] *Pensées,* N. R. F. 72: "El corazón tiene su orden..."

[3] Véanse a este respecto los notables estudios de Monseñor Grabmann reproducidos en *Mittelalterlisches Geistesleben,* tomo II, Munich, 1936; su libro sobre el conocimiento de lo verdadero en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino, publicado en Colonia en 1924; así como el estudio ya antiguo de Ehrle (Archiv. f. Literatur-und-Kirchengeschichte des Mittelalters, 1889), el artículo de Portalié en el Dict. de Théol. catholique, y las justas observaciones del P. Madonnet en su *Siger de Brabant* (1911), págs. 56 y sgs.

[1] Como mostró Et. Gilson en su lección terminal sobre *Les sources latines du platonisme médiéval,* reproducida en *Chercher Dieu*, Ed. du Cerf, 1943, pág. 61 y sgs.

[2] "Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore", escribe San Agustín en 388, en el *De moribus ecclesiae* (I, 27, 52). Más tarde, hacia 415, escribirá en el *De Trinitate* (XV, 7, 11): "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore". Como Descartes, después de haber distinguido, une (Unus homo, sed non unum. Ep., 238, 2), aunque manteniendo la preeminencia del alma, que constituye el *homo interior,* sobre el cuerpo, que es el *homo exterior* (*De Trin.,* IV, 3, 5. *Cont. Faust.,* 24, 2).

esencialmente, que es característica, en Dios, de la potencia creadora, y, en el hombre, de la elección que imponen la inteligencia y la sabiduría.

Desde el punto de vista más fundamental todavía del ser y del conocimiento, San Agustín es el que, recogiendo la tradición platónica, completándola y precisándola, gracias a las luces que su razón había recibido de la revelación cristiana—y solamente hay que lamentar que no haya hecho con el "divino Platón" lo que Santo Tomás había de hacer con Aristóteles—, supo colocar en el Ser inmutable de Dios el fundamento de las Ideas [1], asegurando así su realidad, su estabilidad y su eficacia; mostrar que las cosas creadas no expresan otra cosa en su esencia que las diversas maneras cómo la esencia divina es participable o imitable, siendo cada una de ellas como el ejemplar divino de una creación posible, y que no existen más que en virtud de una libre elección del Creador que las proyectó en el ser por un acto de voluntad creadora del que nace un mundo. Idea de Dios realizada exteriormente; en fin, explicar a la vez el orden y la contingencia del mundo, su origen y su desenvolvimiento, mostrando que todo, comprendiendo aquí incluso el tiempo, procede del acto creador de Dios, que depositó en la materia un tesoro latente de fuerzas constituidas según ejemplares eternos o Ideas divinas que corresponden a las esencias de las cosas, y que la germinación de estas "razones seminales" en los tiempos queridos, *acceptis opportunitatibus* (*Gen. ad lit.* VII, 28), produce los seres singulares, en quienes

[1] Hemos de hacer notar a este respecto la importancia del *De diversis quaestionibus*, 83 (terminado por San Agustín en 396), y sobre todo de la cuestión 46, *De ideis*, donde se encuentra una exposición descendente y ascendente de la doctrina de las Ideas (forma, species), formas primeras y eternas, razones estables e inmutables, contenidas en la inteligencia divina y que constituyen los ejemplares sobre los que se formaron los seres singulares, que el alma razonable, si ella misma es pura, es capaz de ver, al mismo tiempo que ve en ellas la verdad, regla del ser y del conocer. Pueden encontrarse las fuentes de esta doctrina en Plotino (*En.*, V, 9)—aunque Agustín transfigure las consideraciones plotinianas sobre las hipóstasis segundas por la idea de creación—, y en manuales platónicos como el Epítome de Arios Dídimo (Eusebio: *Praep. evang.*, XI, 23) y el Didaskalikos de Albino, el maestro de Galeno en el siglo II de nuestra era (Diels: *Doxog. graeci*, página 447). Pero la doctrina de la localización de las Ideas en la inteligencia divina pertenece propiamente a Agustín, aunque se hallen en los estoicos algunos elementos relativos a la localización de los *logoi* en Dios, y se impuso por él a Santo Tomás (S. T. 1 p., q. 15. *De ideis*, donde cita varias veces la cuestión 46 de San Agustín). Véase a este respecto el estudio de Solignac, "Analyse et sources de la question de Ideis", en *Augustinus magister*, 1954, págs. 307 y sgs. Esta concepción agustiniana, fundamento del realismo espiritual, ejerció una influencia decisiva en el desenvolvimiento del pensamiento, y, en particular, del platonismo, en los tiempos modernos.

se encuentra, en el alma humana primero, y hasta en la escala más baja del ser, el vestigio de la Trinidad.

Y a través de todo esto se abre camino una concepción, no ya estática, sino dinámica, de la verdad, del conocimiento que tenemos de ella, y de nuestro ser mismo. Porque, si la posesión de la verdad es nuestro fin, por ser nuestra bienaventuranza, este fin no podrá alcanzarse aquí abajo: conocerla es buscarla, encontrarla es buscarla todavía, de suerte que el pensamiento permanece siempre abierto hacia un más allá que le solicita sin descanso, y su inquietud es del mismo orden que su alegría, tendida hacia una perfección que se le escapa en el momento en que cree apoderarse de ella, y que no poseerá más que en su gloria, culminación de la gracia. Es la historia del alma; y es también la historia de la humanidad, en marcha hacia la justicia y hacia el amor, y que espera por la paciencia, a través de su peregrinación en el tiempo, la estabilidad de la eterna permanencia. *Memoria, contuitus, expectatio*, cuyo término es la gloria.

Visión grandiosa de la historia humana, que se impuso, en una forma u otra, a todos los espíritus, desde los autores de los misterios, de las Summas y los enciclopedistas de la Edad Media, hasta Bossuet, Vico, Condorcet mismo y Augusto Comte, Herder, Kant, Hegel y Cournot; incita al hombre a buscar, tras el desarrollo de los hechos y de los acontecimientos, los motores secretos que dan razón de ellos, los fines hacia los cuales es conducida la humanidad, la manera cómo puede y debe servirlos para llegar a una mejor organización del mundo y realizar progresivamente, en el tiempo móvil, cambiante y sin cesar, evanescente, a través de la lucha y la contradicción, el orden, la justicia y la paz, en los que encontrará el reposo y la estabilidad. Pero esta visión sobrepasa, en el autor de la *Ciudad de Dios*, todas las visiones de los filósofos sobre la historia, si no por la precisión y el rigor, al menos por el designio que la inspira y por la experiencia que la vivifica, porque Agustín leyó en la historia de su alma la historia de la humanidad anhelante de Dios.

Con el impulso que dio a la especulación filosófica, con la inspiración que renovaba su figura y su sustancia misma, San Agustín lanzaba al mundo una multitud de ideas fecundas y nuevas que servirían de alimento indefinido al pensamiento humano. Lanzaba también otras posiblemente discutibles, incluso excesivas o erróneas, que suscitarían ásperas controversias y engendrarían muchas herejías; de él recibieron fuerza el luteranismo, el calvinismo, y, en el seno de la misma Iglesia católica, el jansenismo; en suma, todas las formas más pesimistas, más sombrías, más rigoristas de la fe cristiana, las que exageran el peso del pecado y aseguran que todos los hombres "pecaron en Adán"—lo que le inclina a veces al traducianismo (* 16)—, que se convirtieron con él en una "masa de pecado", *massa peccati*, que los niños muertos sin bautizarse son condenados al fuego eterno, que nacemos pecadores y que no podemos

salvarnos, a no ser por un decreto arbitrario de la predestinación divina. De hecho, la fe de Agustín subsistió bastante teñida de maniqueísmo, y, en su polémica con Pelagio, el cuidado que puso en salvaguardar la gracia le condujo a restringir a veces singularmente el lugar de la libertad.

Pero él mismo reconoció, él mismo se retractó de los excesos a los que le había conducido su fogosa naturaleza; y nada más hermoso en su obra que la humildad con la cual confiesa sus limitaciones y sus errores, para rebajarse ante la misericordia divina, temeroso, pero confiando en el Amor del que dijo: "Dilige et quod vis fac".

6. El neoplatonismo latino después de San Agustín. Dionisio Areopagita. Trascendencia absoluta del Dios inefable. Creación y participación jerárquica. El método negativo de conocimiento por vía de eliminación y de eminencia

La tradición platónica, recogida y vivificada por San Agustín, fue singularmente reforzada, primero en Oriente, y luego en Occidente, del siglo V al IX, por los escritos de un gran número de filósofos, de apologistas y de teólogos de inspiración neoplatónica y agustiniana, y más tarde por la difusión y la prodigiosa fortuna de las obras que se atribuyeron a Dionisio Areopagita.

No hablaremos aquí de las numerosas obras apócrifas que circularon con el nombre de San Agustín y que prueban el inmenso crédito de que entonces gozaba[1]. Mencionaremos en este breve recuento una serie de obras de compiladores y de traductores, muy útiles todas ellas para el conocimiento de las fuentes del pensamiento medieval.

[1] *Categoriae decem*, resumen de las Categorías de Aristóteles, que glosó en el siglo IX Erico de Auxerre; los *Principia dialecticae*, debidos a Remigio de Auxerre (902. P. Courcelle); *Adversus quinque haereses* (*P. L.*, 42), donde se utilizan los textos herméticos del diálogo *Asclepius* (ya conocido de San Agustín, atribuido en el siglo IX a Apuleyo de Madauro, y editado, con sus obras por Paul Thomas en Teubner, con los *Hermetica*, por W. Scott, 1924-36, y por Nock y Festugière, 1945), que citan Abelardo y Alano de Lille; en fin, en el siglo XII, el *Liber de spiritu et anima* del cisterciense Alquerio de Claraval (*P. L.*, 40), que parece ser una réplica al notable tratado de su amigo el cisterciense inglés Isaac de Stella sobre el alma, hecha a imagen de Dios, "similitudo omnium", y sobre sus facultades escalonadas entre el cuerpo y Dios (*P. L.*, 194). La réplica de Alquerio no es más que una compilación agustiniana bastante pobre, que Alberto Magno cita con el nombre de Agustín (I *Sent.*, d. 8, a. 25), y que critica Santo Tomás de Aquino (*Qu. disp. de anima*, 12, 1). Cf. a este respecto un estudio de G. Théry (*R. sc. phil. et théol.*, 1921).

El *De natura hominis*, compuesto hacia 400 por Nemesio, obispo de Emesa en Siria, del que se habló anteriormente, fue durante mucho tiempo atribuido a Gregorio de Nissa y es citado y utilizado constantemente en la Edad Media con el nombre de *Nyssenus* o de *Premnon physicon*. Se encuentra enunciado en él por primera vez el principio de que nada se hace en la naturaleza por salto (nihil in natura per saltum), y el autor trata de mostrar ahí que el hombre, compuesto de un cuerpo y de un alma razonable, sustancialmente completa (suimet expletiva), que se sirve del cuerpo y que está unida a él sin que por esto se confunda con él ni se altere a su contacto, como la definió Platón, constituye un universo resumido, que sirve de enlace entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus, y que se degrada o se hace semejante a Dios, según que ceda a los deseos del cuerpo o que ame y busque los bienes del alma, es decir, del intelecto que la constituye esencialmente. La misma inspiración platónica se encuentra, como hemos visto, en las Cartas y los Himnos de Sinesio, venido del neoplatonismo al cristianismo (hacia 408), y en la curiosa obra de Teodoreto, arzobispo de Ciro, "El descubrimiento de la verdad evangélica a partir de la filosofía griega" (hacia 430); mientras que, a comienzos del siglo VI, el gramático Juan Filopón, comentador de Aristóteles, utiliza la obra del Estagirita, no ya tan solo, como había hecho Nemesio, para la ciencia del cuerpo, sino para el conocimiento del alma, y trata de mostrar, en su comentario al libro II del *De anima*, traducido en el siglo XIII por Guillermo de Moerbecke y consultado por Santo Tomás de Aquino, que es el mismo intelecto, en el hombre, el que está unas veces en potencia y otras en acto, lo que le permite salvaguardar, en contra de Alejandro de Afrodisia, la inmortalidad del alma racional.

De Platón y de los platónicos reciben inspiración las obras más características de los siglos IV y V: las traducciones, comentarios y tratados de Mario Victorino († 363), que fue el iniciador de San Agustín en los escritos neoplatónicos y que, en su tratado sobre la Generación del Verbo divino, dirigido contra el arriano Cándido, establece la doctrina del Dios superior a toda esencia, causa de sí y de todas las cosas; el comentario del que Calcidio hace seguir su traducción del *Timeo*, compuesto verosímilmente en España y dedicado al obispo de Córdoba, Osio († 357), comentario que fue hasta el siglo XII, y particularmente en la escuela de Chartres, una de las fuentes principales para el conocimiento de los filósofos griegos, sobre todo de Platón, y cuyo autor trata de poner de acuerdo con el Génesis la doctrina que atribuye la "fábrica del mundo" a Dios y a la materia (sylva), que Dios modela según las Ideas (exempla) y las formas (species nativae) salidas de ellas, y que rige por su providencia, como lo demuestra la síntesis que

sigue al método de "resolutio" analítico[1]; el Comentario al *Sueño de Escipión*, de Cicerón (*República*, I, VI), en el que Macrobio, inspirándose en Platón y en los neoplatónicos Plotino, Porfirio y Proclo, describe la generación eterna y necesaria de las hipóstasis, de la Causa primera, Dios o el Bien, a la Inteligencia, al Alma del mundo, y a las cosas corporales que la reflejan, que enlaza en una sinfonía universal hecha de luz y de orden, que abre el alma humana a las influencias divinas y a la iluminación de las virtudes; la enciclopedia de las siete artes liberales, del *trivium* y del *quadrivium*, que constituyó hacia 430 el gramático africano Marciano Capella, según Varrón, con el título *De las bodas de Mercurio y de la Filología*, que editaron Grocio y Leibniz y cuyas figuraciones se impusieron a todos los maestros imagineros de la Edad Media; luego, las crónicas de los émulos o de los continuadores de la Ciudad de Dios: Sulpicio Severo, el historiador de San Martín de Tours, autor de una Crónica universal; el español Pablo Orosio, cuyas Historias, escritas a requerimiento de Agustín, presentan en un vasto fresco esa conducta providencial de los Imperios que, para un cristiano, hace del mundo civilizado una *quasipatria;* Próspero de Aquitania, el consejero de San León, el autor de una Crónica eclesiástica, que señaló a Agustín el peligro de la doctrina de los marselleses; en fin, el tratado *De statu animae,* escrito en 469 por un sacerdote de Vienne en el Delfinado, amigo de Sidonio Apolinar, Claudiano Mamerto, que defiende en él como platónico, contra el semipelagiano Fausto de Riez, abad de Lérins, la espiritualidad del alma, su simplicidad, su inmortalidad; el secretario de San Bernardo de Claraval, Nicolás, no dudaba en decir a Mamerto que era para ellos un nuevo Agustín; y se pudo, no sin razón[2], considerársele como el primer "filósofo cristiano" en Occidente, o, si se quiere, el primero que creyó en la posibilidad de conciliar las dos sabidurías, la platónica y la cristiana, y que, además, intentó su síntesis.

Así se llena de aliciente, en los siglos IV y V, la tradición agustiniana en filosofía, tradición que veremos extenderse, propagarse y alcanzar profundidad en los siglos siguientes, con Boecio, Casiodoro, Alcuino, y luego, en los siglos XI y XII, con San Anselmo, la escuela de Chartres y los Victorinos. Con ellos comienza la síntesis medieval y es a ellos a quienes conviene referirla.

[1] F. Solmsen (*Classical Weekly*, 1943-44) mostró que Calcidio y Teón de Alejandría, al establecer una distinción entre el centro local y el centro dinámico del cosmos, introdujeron en el *Timeo* una concepción heliocéntrica extraña al pensamiento de Platón. Esta concepción está igualmente sugerida en un capítulo del libro consagrado por Marciano Capella a la astronomía, "Quod tellus non sit centrum omnibus planetis", citado por Copérnico (*De revol.*, I, 10).

[2] Véase la tesis del P. Fortin sobre *Christianisme et culture philosophique en Gaule au V^e^ siècle* (1955).

Pero un lugar aparte debe concederse a los escritos del que se denomina el pseudo Dionisio Areopagita. Al lado del agustinismo y con frecuencia íntimamente mezclados a él, estos escritos ejercieron, en efecto, una influencia profunda y singularmente penetrante sobre el pensamiento medieval, especialmente en la filosofía y la teología mística: primero en Bizancio, donde se había refugiado la filosofía griega, exilada de Atenas por Justiniano (529) y, en el siglo siguiente, de Alejandría por la invasión árabe; luego, en todo el Occidente, sobre el que, como se ha dicho, ejercieron una verdadera fascinación. Aparecieron en el momento de la gran conferencia habida en Constantinopla en 533; fueron utilizados e invocados allí, juntamente con Cirilo de Alejandría y Atanasio, por la secta monofisita y gnóstica de los severianos, que reprochaba al concilio de Calcedonia haber rehabilitado en 450 a los adversarios del monofisismo de Eutiquio, Teodoreto e Ibas, que los sectarios de Taciano y de Severo de Antioquía tachaban de nestorianismo. Aunque Hipato de Efeso los hubiese declarado apócrifos (Mansi, t. 7, c. 821), el Papa Martín I, en el concilio de Letrán de 649, los citó como auténticos y los propagó en Occidente; conocieron muy pronto un inmenso renombre, debido ante todo al método irénico, que testimonian[1] que a la refutación del error prefiere su reparación por la exposición y el establecimiento de la verdad, y garantizado, además, por la calidad de su autor, identificado, como sugería él mismo (*De div. nom.*, II, 11; III, 2), con el discípulo de San Pablo, Dionisio de Atenas, Areopagita, considerado como el primer obispo de París. Máximo el Confesor (580-662), el adversario del monote-

[1] Dionisio lo definió perfectamente en su Carta VII: los "contrarios" admiten un medio y, por tanto, no basta establecer que una cosa no es negra para probar que es blanca, o mostrar que los demás se equivocaron para probar que uno mismo tiene razón; el medio más seguro de destruir el error no es refutarlo, sino establecer la verdad sobre bases irrefutables. Así procede Dionisio con respecto al neoplatonismo alejandrino y griego. R. Roques, en su *Univers dionysien* (1954), mostró con mucha precisión, por las comparaciones de textos y por el estudio de los términos, la manera cómo Dionisio—y con él todo el misticismo cristiano—repensó la vida y la espiritualidad cristianas en términos platónicos, y cómo, tomando de la filosofía griega y en particular de Platón las nociones fundamentales de inteligibilidad, de invisible y de inefable, de ciencia, de causa y de mediación, de orden y de jerarquía, varió su sentido y las enderezó y transfiguró, en función de la trascendencia divina, de la Encarnación histórica y de la institución de la Iglesia.

lismo [1], con sus *Comentarios a Dionisio* y su *Mistagogia,* San Juan Damasceno (675-749) con su gran libro sobre la *Fuente del conocimiento* (Fons scientiae), esa Summa del pensamiento oriental [2], contribuyeron grandemente a la difusión de sus obras y a su interpretación en un sentido pluralista, que da pleno valor a las implicaciones de la idea de creación, a la participación, a la analogía, al libre albedrío y a la Providencia. El Papa Paulo I envió un ejemplar de las obras de Dionisio a Pipino hacia 758; el emperador de Constantinopla,

---

[1] Herejía profesada por el patriarca de Constantinopla, Sergio, siguiendo a Severo de Antioquía, y según la cual la unión de las dos naturalezas en Jesucristo es tan estrecha que no hay en él, después de la unión hipostática, más que una sola operación y una sola voluntad. El monotelismo fue condenado por el concilio de Letrán (649) y el VI concilio ecuménico de Constantinopla (681), al mismo tiempo que el Papa Honorio, culpable de debilidad con respecto a Sergio.

[2] La tercera parte de la πηγή γνώσεως que sigue a la introducción sobre el verdadero método filosófico o dialéctico, y a la refutación de las herejías (entre las que Juan de Damas cuenta a los iconoclastas y al Islam), contiene un resumen de la verdadera fe (ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Dios uno y trino, la creación, la Encarnación, la Cristología, los sacramentos. Fue traducida al latín por Burgundio de Pisa en 1151, sirvió de modelo a las Sentencias de Pedro Lombardo, y se encuentra citada frecuentemente en el siglo XIII con el título *De fide orthodoxa.* Por esta razón puede considerarse a Juan Damasceno como el principal intermediario entre los Padres griegos y los teólogos occidentales, que han sacado de su obra gran número de citas, de definiciones y de nociones, y que con frecuencia recogieron sus fórmulas, especialmente las que siguen: que el conocimiento de Dios, aunque oscurecido en nosotros por la maldad de Satanás, está naturalmente implantado en el corazón de todo hombre; que la existencia de Dios se nos manifiesta evidentemente por la creación, libre, no eterna, efecto de su pensamiento y de su voluntad que mueve el exceso de su bondad, así como por la conservación y el orden de las cosas debidos a la causalidad universal de Dios; pero, en lo que concierne a su naturaleza o a su esencia, nos resulta de hecho inaprensible y desconocida, y Dios, como el Bien de Platón, se encuentra más allá de la esencia, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, de modo que todo lo que puede comprenderse de él es que nos es incomprensible en tanto que es o posee la totalidad del ser (*Exodo,* III, 14); que la unidad divina no es la soledad exenta de sociedad; que Dios prevé nuestros actos libres como libres sin predeterminarlos; que el conjunto del universo está ordenado con relación a la salvación eterna del hombre. Conviene hacer notar particularmente la elaboración por Juan Damasceno del concepto de *naturaleza* y del concepto de *persona,* al que concede la primacía: la persona concreta, individual, dotada de una existencia independiente, es para él la verdadera realidad (*Dialéctica,* 44 y 66. *P. G.,* t. 94, col. 616 y 669).

Estas nociones le sirven (puesto que su plan es siempre el de un teólogo) para definir la unión hipostática de las dos naturalezas, humana y divina, en la persona única de Cristo, que es persona divina o hipóstasis del Verbo (cf. a este respecto el artículo de M. Jugie sobre Juan Damasceno en el Dic. de Théol. cath.).

Miguel el Tartamudo, ofreció otro en 827 a Luis el Piadoso, que lo hizo traducir por el abad de Saint-Denis, Hilduino; sobre este mismo manuscrito fue hecha la nueva traducción del Corpus dionisiano, emprendida, a instancias de Carlos el Calvo, por Juan Escoto Eriúgena en 860. Numerosos son los comentarios y las traducciones de su obra durante toda la Edad Media, de Anastasio el Bibliotecario, hacia fines del siglo IX, a Juan Sarraceno, Tomás Gallus, Roberto Grosseteste en los siglos XII y XIII, y Traversari el camaldulense en el siglo XV; Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Pedro Olivi, Dionisio el Cartujano, se nutrieron de su pensamiento y Santo Tomás le cita tanto como San Agustín [1]. Pero nada más misterioso, sin embargo, que la personalidad de aquel a quien San Buenaventura llamaba el maestro de los contemplativos. Todo lo que puede decirse de él es que experimentó manifiestamente la influencia de Plotino y la de Proclo († 485), que pertenece al mundo bizantino, que la propagó al Occidente entre los siglos VI y VIII, y que sus escritos datan, al parecer, como muy pronto, de fines del siglo V. Lo que llegó hasta nosotros comprende cuatro grandes libros: *De divinis nominibus, De caelesti hierarchia, De hierarchia ecclesiastica, Theologia mystica,* además de una decena de cartas.

En Dionisio, como en San Agustín, Dios es el centro de todas las especulaciones. Pero Dionisio penetra de una vez en él, en la cima del ser, en el Principio que deifica, simplifica y unifica, principio sobreesencial de todo principio, luz de los iluminados, vida de los vivos, ser de los seres, fuente de toda esencia, creadora y conservadora (*D. N.,* I, 3). Bondad suprema a la que tienden, por el conocimiento, por la sensación o por el movimiento vital (I, 5), todas las criaturas, cuya participación en Dios, su principio, su fin y su ejemplar (IV, 7-10), nos le oculta al desvelárnoslo. Partiendo de aquí, Dionisio trata de escrutar las profundidades divinas y de conducir al hombre hacia el Ser invisible e inefable por medio de las cosas visibles, de las formas de ser y de conocimiento que proceden todas de él y se ordenan a él sin que ninguna pueda abarcarle o expresarle tal como es. Para esto, se sirve de un doble método: el *método positivo* (καταφατική), que se eleva a Dios por la *causalidad,* y le atribuye todas las perfecciones que poseen las criaturas; el *método negativo* (ἀποφατική) que se sirve de las vías de *eminencia* y de *eliminación,* para corregir todo lo que el primer método implica de imperfecciones. Desde el primer punto de vista, Dios puede ser llamado Ser, como puede ser llamado Unidad, Luz, Razón, Bondad. Desde el segundo punto de vista, debe ser llamado No-Ser, y debe negársele unidad, esencia, razón, bondad, no porque haya en él privación de estos atributos o de estas cosas, sino porque hay

[1] Además de comentar el libro de los Nombres divinos, Santo Tomás se refiere constantemente a Dionisio, citado más de mil setecientas veces en su obra.

superabundancia o exceso de plenitud: la supereminencia divina hace que sea la sobre-esencia, la sobre-unidad, la sobre-bondad y que se deba decir de él, no que es personal, sino que es ultra-personal o suprapersonal, ὑπερούσιος οὐσία. dice Dionisio, aceptado aquí por Santo Tomás (1.ª, q. 13, a. 1-5). Así, el ser incomunicable, inefable, ininteligible, del Ser que se posee plenamente y no es poseído por nada, escapa a toda definición, de suerte que el más alto conocimiento que tenemos de él es un no-conocimiento, o una ignorancia mística. La vía negativa sigue los pasos de la otra: al estar Dios más allá de todo lo que es, está también más allá de lo cognoscible, y no se puede afirmar nada de él que no deba estar afectado de negaciones purificadoras; como es lo Trascendente absoluto, todos los nombres le convienen y ninguno le conviene, porque no hay ninguno igual o adecuado a la cosa nombrada (*D. N.*, I, 5): si el efecto, o el signo, representa la causa, o la cosa, ninguno representa el todo de la cosa (*D. N.*, II, 8); únicamente por la oración, por la oración purgativa y por la oración unitiva, puede el alma buscar y alcanzar de alguna manera el Ser inefable que nos eleva a él, y llegar a una posesión de Dios, activamente preparada y sobrenaturalmente infusa, que la hace entrar, más allá del mundo sensible y del mundo inteligible, en la misteriosa oscuridad de una santa ignorancia, fuente de todo conocimiento, y perderse en Aquel que no puede ser ni visto ni aprehendido, que se eleva por encima de toda esencia y de toda noción, y en quien el alma se une en la intimidad de su ser (*Th. myst.*, I, 3). De ahí una doble dialéctica: larga y lenta una, que dispone para la unión mística por sus negaciones exigentes de plenitud real; breve y rápida otra, que desciende del silencio místico al plano de la oración ordinaria, de la analogía y del discurso, cuyos tres modos de aprehensión de Dios renueva, por la eficiencia, la finalidad y la ejemplaridad.

Por otra parte, si se considera a Dios en su relación con los seres, en su potencia de comunicación o de difusión del ser, se percibe que la idea de creación, con las ideas afines de participación, de procesión y de retorno, se encuentra en el primer plano del pensamiento dionisiano. Además de las procesiones divinas internas que constituyen las Personas de la Trinidad, hay las procesiones divinas externas que son las cosas creadas, cuyos modelos ejemplares tiene Dios en sí, pero que, una vez suscitadas fuera de El por vía de creación, existen como sustancias distintas. Por ello, aun recogiendo su terminología cuando se trata de caracterizar la Unidad divina, Dionisio se separa radicalmente de Plotino, cuyo monismo repudia: para él no hay *emanación* de lo Infinito en lo finito, sino que hay, por una parte, *condescendencia* de Dios, cuya bondad divina penetra en los seres, y por otra parte, *atracción* ejercida por Dios; de suerte que puede decirse de El que llena con su presencia todo lo creado, que da a cada cosa su inmutable razón de ser y su dirección pro-

pia, y que asegura al conjunto esa armonía jerárquica[1] que une las cosas sin confundirlas, que las subordina sin rebajarlas, que mantiene el orden en el cambio, el reposo en el movimiento, la unidad en la multiplicidad. Porque la Unidad divina, exenta de toda multiplicidad, es también aquello de que participa la multiplicidad de todo lo creado; según la expresión de las Escrituras (*Jac.*, I, 17. *Rom.*, XI, 36), es el principio del que todo proviene y al que todo vuelve; y toda iluminación divina que, por efecto de la bondad celeste, se transmite a las criaturas, y que constituye su ser mismo, al propio tiempo que su lugar y su función en la jerarquía que engendra, permanece simple en sí, a pesar de la diversidad de sus efectos, y une las cosas que toca con sus rayos (*C. H.*, I). Amplia circulación de amor, que no se da, no se dispensa y no se dispersa, y no obtiene los seres de sí mismos, más que para reducirlos a Dios purificándolos, para asimilarlos y unirlos a El como a su fin.

En todo esto se expresan la Bondad del Creador y el amor a la bondad de sus criaturas. Todo lo que es, por ser la manifestación de Dios, es bueno; el mal no es un ser, no procede del ser, no subsiste en el ser, no tiene más que una apariencia engañosa de bien, y, por tanto, de realidad. Y, en cuanto a lo que es propio de Dios, si resulta imposible conocer lo que es en sí, porque su Ser es inefable, al menos se le puede comprender en cierta manera con relación a la creación, como el Bien, principio y fin de todo lo que es, superior a todo, que creó los cielos y ordenó su movimiento, en quien se encuentra el secreto de unión y de orden perfecto: la Bondad significa, pues, esa fecundidad vivificante

[1] Toda jerarquía, según Dionisio, es una dispensa de las cosas santas que parten de Dios como de su principio y llevan a él como a su fin. La belleza de la jerarquía consiste precisamente en esta imitación de Dios, a quien tiende a asimilarnos y a unirnos, la luz divina y el ser que ella constituye transmitiéndose por una serie de grados que nos describen los tratados de la Jerarquía celeste y de la Jerarquía eclesiástica. Pero mientras que la primera, la Jerarquía de las esencias que manifiestan la belleza creadora de Dios y la atracción de lo Perfecto, es una jerarquía puramente espiritual (Dionisio describe aquí largamente la de los mensajeros celestes, Tronos, Querubines y Serafines, Dominaciones, Virtudes y Potencias, Principados, Arcángeles y Angeles), la segunda, la Jerarquía eclesiástica, es una jerarquía a la vez espiritual y material, de la que, en todos los grados, son los sacramentos sus signos y figuras. En este mundo de teofanías o manifestaciones divinas que constituyen la creación, todo es símbolo, todo es signo e imagen de una realidad que únicamente perciben los ojos del alma sensible en la fecundidad vivificante de la Esencia primera que se comunica a todos los seres; de suerte que cada criatura, solidaria de todas las demás, se define esencialmente por su capacidad de recibir y de transmitir la iluminación divina. Visión grandiosa que no cesó de inspirar el pensamiento y el arte, la mística y la poesía de la Edad Media (cf. un estudio de René Roques en Les Archives, 1949, y su libro sobre *L'univers dyonisien.* Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Aubier, 1954).

de la esencia primera que se comunica a todos los seres (*N. D.*, IV-V). Por todas partes se manifiesta un doble movimiento: el Bien desciende a las criaturas, luego remonta a su punto de partida, y este retorno de la criatura a Dios realiza su deificación (θέωσις) que culmina en cada uno su ansia de lo divino. Así, lo creado se encuentra reducido a lo increado, por un sistema de analogías que permite obtener su conocimiento según el principio de que "lo semejante es conocido por lo semejante", y este sistema no hace otra cosa que expresar la relación de las criaturas con Dios, por el amor y el deseo de deificación, y la relación primera de Dios con los seres, por las Ideas divinas y las Teofanías. Solo Dios es nuestro fin: ni las cosas, ni el hombre mismo, pueden ser el término o el fin de nuestros propósitos y de nuestras ansias. Para realizar nuestro bien, es preciso amar el Bien; la inmanencia supone y requiere la trascendencia, y la trascendencia es lo primero y lo que explica todo: "Es conociéndose como la divina Sabiduría conoce todo. Dios sabe todas las cosas porque las ve en El, no porque las vea en ellas" (*D. N.*, VII, 2). Las Ideas son en Dios, pero son inferiores a Dios, de quien participan en segundo grado al participar en el ser que sale de El (*N. D.*, V, 5) y cuya luz propagan en seguida a los seres situados por debajo de ellas. Porque el orden se propaga de lo alto y tiene el nombre de jerarquía. Tal es la idea central de aquel al que la Edad Media denominaba *doctor hierarchicus*.

La influencia del vigoroso pensamiento dionisiano fue incalculable; apenas cede al pensamiento agustiniano, que completa, aclara y culmina, al menos en dos puntos esenciales: la Trascendencia absoluta de Dios, de donde se sigue el carácter negativo del conocimiento que tenemos de El; la Creación, obra de la Bondad divina, con la participación de los seres en Dios, y la estructura del universo en su relación con el Dios único, que, según las expresiones de Máximo el Confesor (*P. G.*, 91, 665 y sgs.), recreando a todos los hombres con el Espíritu, imprimiendo a todos una forma divina, asegura a todas sus criaturas el vínculo de la amistad y de la paz y hace del género humano una comunidad verdaderamente católica, que realiza, por la contención de las divisiones surgidas de la sinrazón, esa cohesión y esa unanimidad racional de la naturaleza que perfecciona la ley de la gracia[1] y que prepara el retorno del hombre y el del universo entero a su principio, Dios (*P. G.*, 90, 724-728). En cuanto

[1] Para San Máximo el Confesor, el gran adversario del monofisismo y del monotelismo, campeón y mártir de la cristología definida en el concilio de Calcedonia en 451, toda gracia nos viene de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, principio de una vida nueva para los hombres que su voluntad divina (o gnómica) dirige y regula, salvándoles del error y del pecado. En este sentido, el Logos ocupa el centro de la historia del mundo: el tiempo anterior a Cristo es el período de preparación para la humanización de Dios (σαρκωσις), el tiempo posterior a Cristo es el período de divinización del hombre (θέωσις), que comenzó por la en-

al método negativo de aproximación a lo verdadero, por vía de eliminación y de eminencia, ejerció en todo el pensamiento medieval y en todo el pensamiento moderno una especie de fascinación, que explica su extraordinaria fecundidad en los dominios más diversos, desde la matemática, a la que los matemáticos alejandrinos procuraron tan notables progresos, hasta la mística, que habría de encontrar en él su tema fundamental. Así, en el umbral de la Edad Media, el pensamiento del misterioso Areopagita se incorporó, en cierto modo, al patrimonio de la humanidad pensante, y constituye, como el platonismo y el agustinismo de los que procede, una adquisición permanente y de las más ricas.

BIBLIOGRAFIA

Las obras de los Padres latinos fueron publicadas, en su mayor parte, en la Patrología latina de Migne, que constituye, no obstante sus imperfecciones, un instrumento de trabajo irreemplazable. Puede completársela, para ciertos textos, con las adiciones críticas aparecidas en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Viena. Y, para una mejor utilización de Migne, habrá que referirse a la *Clavis Patrum latinorum*, Catálogo de las obras de los Padres latinos de Tertuliano a Beda, con referencia a la Patrología latina de Migne y a las ediciones más recientes, Steenbrugge, 1951; a la *Elucidatio in 235 tabulas Patrologiae latinae*, auctore Cartusiensi, Rotterdam, 1952, y a P. Glorieux: *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de sciences religieuses, cahier supplémentaire, Lila, 1952.

Sobre la PATRÍSTICA LATINA, véanse las obras de P. de Labriolle y P. Monceaux mencionadas anteriormente, y la bibliografía de Uberweg-Geyer, págs. 640 y siguientes.

TERTULIANO († hacia 240). *Ediciones. P. L.*, 1-2. *Apologeticum*, por J. P. Waltzing y A. Severyns, Belles-Lettres, 1929 y 1931 (con comentarios); por J. Martin en el *Florilegium Patristicum*, de Geyer-Zellinger, 1933. *De spectaculis*, por A. Boulenger, Belles-Lettres, 1933; por P. de Labriolle, Picard, 1936, trad. y comentarios. *De praescriptione haereticorum*, por P. de Labriolle, Picard, 1917, con traducción fr.; por J. Martin: *Florilegium patristicum*, 1930. *De poenitentia* y *De pudicitia* (tratado montanista), por P. de Labriolle, Picard, 1906, con trad. francesa. *Traité du Baptême*, por R. F. Refoulé, Sources chrétiennes, Cerf., 1952. *Estudios*. A. d'Alès: *La théologie de Tertullien*, Beauchesne, 1905. P. de Labriolle: *La crise montaniste*, Leroux, 1913. J. Carcopino: Revue d'histoire des religions, 1932. Consúltese también L. Bayard: *Tertullien et Cyprien*, col. des Moralistes chrétiens, Gabalda, 1930.

MINUCIO FÉLIX (siglo III). *Ediciones. P. L.*, 3. *Octavius*, ed., trad., com. y bibliografía, por J. P. Waltzing, Lovaina, 1914; J. Martin: *Florilegium patristicum*, 1930. *Estudios*. Leclercq, Dict. Arch. Chrét. et Lit. XI, 1388-1412. Delatte. Bibl. Fac. des Lettres de Lieja, 1930. J. P. Waltzing: *Minutius Felix et Platon*, 1903. J. H. Freese, Londres, 1920. H. J. Bayliss: *M. Felix and his place*

carnación del Logos. En aspiración al Principio trascendente del que procede el universo, presente en todo el orden natural que él dignifica, el alma humana solo logra alcanzarlo gracias a Cristo, que llenó el abismo infinito entre Dios y el mundo sin mezclar las naturalezas, asegurando con ello la unión suprema del Creador y de la criatura (Straubinger: *Die Christologie*, Bonn, 1906. Balthasar: *Liturgie cosmique*, Aubier, 1947).

among the early fathers of the latin Church, Londres, 1928.

San Cipriano († 258). *Ediciones*. P. L., 2 y 3. Ed. crítica de Hartel en el Corpus de Viena, 1868-71. Ed. y trad. de las *Cartas* por L. Bayard, col. Budé, 1923, 1933. *De Unitate Ecclesiae*, col. Unam Sanctam, Cerf. *Estudios:* P. Monceaux, Gabalda, 1913. A. d'Alès: *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, 1922. H. Koch: *Cathedra Petri*, 1930. E. L. Hummel: *The concept of martyrdom according to St. Cyprian*, Washington, 1946.

Arnobio († 327). *Ediciones. P. L.*, 5. *Adversus nationes*, ed. Marchesi, Turín, 1934. *Estudios*. F. Gabarrou: *Arnobe et son oeuvre. Le latin d'Arnobe*, Champion, 1921. P. de Labriolle, Dict. Hist. et Géog. eccl., IV, 542.

Lactancio († hacia 325). *Ed. P. L.*, 6 y 7. Laubmann, en el Corpus de Viena, 19-27, 1890-97. *De la mort des persécuteurs*, ed. crítica, trad. y com. por J. Moreau, 2 vols. Sources chrétiennes, 1954. Et. René Pichon: *Lactance. Etude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin*, Hachette, 1903. H. Leclercq, Dict. Arch. Chrét. et Lit., VIII, 1018-41. E. Amann, Dict. Th. cath., VIII, 2425-44.

San Ambrosio de Milán († 397). *Ed. P. L.*, 14-17. Obras exegéticas en el Corpus de Viena, 32, 62, 64 (1897-1919). Textos escogidos por Labriolle, Bloud, 1908. *Des Sacraments et des Mystères*, ed., trad. y notas por Dom Botte, Sources chrétiennes, 1950. *Estudios*. R. Thamin: *S. Ambroise et la morale chrétienne au* IV*e siècle*. Estudio comparado de los tratados De los deberes de Cicerón y de San Ambrosio, Masson, 1895. E. K. Rand: *Founders of the middle ages*, Cambridge Mas., 1928. J. R. Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain*, de Boccard, 1933. F. A. Dudden, Oxford, 1935. P. Courcelle: *Plotin et S. Ambroise*, Ass. Et. gr., 1949. Sobre la liturgia ambrosiana: P. Lejay, Dict. Arch. chrét. et Lit. Dom Cabrol: *Les livres de la liturgie latine*, Bloud, 1930. Dom Capelle, Miscel. Mercati, I, 219-46. Sobre el *Ambrosiaster*, autor desconocido de un comentario a las Epístolas de San Pablo atribuido en otro tiempo a San Ambrosio, y de un comentario sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento atribuido a San Agustín, véase: *P. L.*, 17 y 35. G. Bardy, supl. Dict. Bible, I, 225-241. C. Martin: *Ambrosiaster*, Roma, 1944.

San Hilario de Poitiers († 366). *Ediciones. P. L.*, 9 y 10. Corpus de Viena, 22 y 65. *Traité des mystères*, ed. y trad. por J. P. Brisson. Sources chrétiennes, 1947. *Estudios*. A. Largent, Lecoffre, 1902. Le Bachelot, Dict. Th. Cath. VI, 2388-2462. G. Bardy, Rev. Hist. de l'Eglise de France, 1941. P. Smulders: *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944. J. E. Emmenegger: *The functions of faith and reason*, Washington, 1947. J. J. Mac Mahon: *De Christo mediatore*, Mundelein, 1947. G. Giamberardini, O. F. M., Ghiza. El Cairo, 1956.

San Jerónimo († 420). *Ediciones. P. L.*, 22-30. Ed. crítica de las *Cartas* y del *Comentario sobre Jeremías*, por Hilberg y Reiter, Corpus de Viena, 54-56, 59 (1910-18); del *N. T.*, por Wordsworth y White, Oxford, 1889-1934. *Commentaires et traités sur les Psaumes et sur l'Evangile de Marc*, ed. G. Morin (1895-1903); *Florilegium Hieronymum* (Turín, 1920), *Lettres spirituelles* y *Lectures chrétiennes*, por Gorce (1932-34). Ed. de las *Cartas*, por L. Laurand, Gigerd, 1931; por J. Labourt, 3 vols., col. Budé, Belles Lettres, 1949. *Estudios*. J. Forget, Dict. Th. Cath., VIII, 1, 894-983. F. Cavallera, Champion, 1922. P. Monceaux, Grasset, 1932. P. Antin, Letouzey, 1951. Véase también A. Ficarra: *La posizione di S. Geronimo nella storia della cultura*, Palermo, 1916-30: E. K. Rand, 1920; P. Courcelle, 1943; y un estudio de H. Goelzer, 1884.

Prudencio († hacia 405). *Ediciones. P. L.*, 59-60. Corpus de Viena, 61 (1926). Ed. de la *Psychomachia* (Soc. fr. d'impr. 1933) y del *Cathemerinon* (Budé, 1943), por M. Lavarenne. *Estudios*. A. Puech, 1888. E. K. Rand: *Prudence and Christian humanism*, Cambridge Mas, 1920. F. J. E. Raby: *A history of christian poetry*, Oxford, 1927. M. Lavarenne: *Etudes sur la langue du poète Prudence*, 1933 (copiosa bibliografía). Cf. las tesis de P. Fabre sobre Paulino de Nole († 431), de Boccard, 1948, y los estudios de A. Loyen sobre Sidonio Apolinar († 488), Champion, 1942, Budé, 1943.

Pelagio († 440). Bibliografía en el artículo del Dict. de Théol. cath. "Pélagianisme", y la obra de G. de Plinval sobre Pelagio, Lausana, 1943. (R. Ft. lat., 1946, pág. 338). Todos los documentos referentes a la controversia pelagianista fueron reunidos en apéndice de la edición de las obras de San Agustín por los benedictinos de Saint-Maur.

San Agustín († 430). *Obras*. Encuéntrase en el artículo de Portalié (Dict. Th. cath.), citado más adelante, la lista cronológica de las obras de San Agustín, desde los opúsculos y diálogos filosóficos (387) hasta las *Confesiones* (400) y en el libro de las *Retractaciones* (427). Podemos dividirlas (G. Bardy) en tres períodos: 387-400, lucha contra el maniqueísmo; 500-412, lucha contra el donatismo; 412-430, lucha contra el pelagianismo; en tanto que algunas obras fundamentales señalan su unidad: los 12 libros del *De Genesi ad litteram* (401-412), los 15 libros del *De Trinitate* (398-416), los 22 libros del *De civitate Dei* (412-426).

Ediciones. No podemos citar aquí las innumerables ediciones de las obras de San Agustín. Señalemos solamente: en latín, la edición de los benedictinos de Saint-Maur *Sancti Aurelii Augustini... opera omnia*, 11 vols. París, 1679-1700; la P. L. de Migne, 32-47, que reproduce el texto de Saint-Maur; la edición crítica del Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum de Viena, 18 vols., 1887-1923. Con traducción francesa: las *Confessions*, por P. de Labriolle, 2 vols. Les Belles Lettres, 1925-26; J. Trabucco, 2 vols., Garnier, 1942. *La Cité de Dieu*, tomo I (libros 1 al 5), por P. de Labriolle, continuada por J. Perret, Garnier, 1941 y sgs. La Bibliothèque augustinienne, en Desclée, edita desde 1930 las obras de San Agustín en un formato manejable (*De musica libri sex*, por Finaert y Thonnard. *De fide et symbolo*, *Enchiridion*, por J. Rivière. *Dialogues philosophiques*, por Labriolle, etcétera). Léxico, índice y tables: D. Lenfant: *Concordantiae augustinianae*, 2 volúmenes. París, 1656 y 1665.

Estudios. Como estudios de conjunto, la mejor introducción al conocimiento de San Agustín es el artículo de E. Portalié, Dict. Th. cath., I, 2268-2472. Puede completársele con las comunicaciones al Congreso internacional agustiniano en el 16 centenario de su nacimiento, publicadas por el P. Fulbert Cayré bajo el título *Augustinus magister*, 2 vols. Etudes agustiniennes, 1954.

Vida de San Agustín, visión general de la obra. Resulta siempre indispensable referirse al libro de Lenain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tomo XIII, París, 1702. Entre las obras más recientes, la mejor biografía es la de G. Bardy: *S. Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Desclée, 1940. Véase también H. I. Marrou: *S. Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, 1938, reed., 1949. Más particularmente sobre la conversión de San Agustín (H. Gros, Desclée, 1930), véase P. Alfaric: *L'evolution intellectuelle de S. Augustin*, tomo I: Du manichéisme au néoplatonisme (Nourry, 1918), que pone en duda el valor del relato de las Confesiones, pero que expone perfectamente la crítica del maniqueísmo por San Agustín. Cf. las críticas de Loisy, Revue Critique 15 avril 1919; E. Gilson, *Rev. Philos.*, nov.-dic., 1919; P. Monceaux, *Journal des savants*, nov.-dic., 1920; y la puesta a punto de P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, de Boccard, 1950; complétese con los artículos de Courcelle y Mandouze, *Augustinus magister* (1954), págs. 53-84. C. Boyer: *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, Beauchesne, 1920, 2.ª ed., Roma, 1950. H. Gros: "La valeur documentaire des Confessions", *La Vie spirituelle* de mayo 1926 a julio 1927. M. Mellet: *L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Augustin*, Desclée, 1935. J. M. Leblond: *La conversion de S. Augustin*, Aubier, 1950. F. Cayré: *Le sens et l'uni-*

té des Confessions de S. Augustin, Année théol. augustinienne, 1953.

Para el estudio de la filosofía de San Agustín, la obra fundamental es la de Et. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin (col. Etudes de philosophie médiévale, XI), 2.ª ed., 1943, con una abundante bibliografía. Señalemos también la antología, siempre útil, de Ambrosius Victor (A. Martin): *Philosophia christiana*, 5 vols., París, 1667, reeditada por J. Fabre con el título *S. Aurelii Augustini Philosophia*, París, 1863 (recopilación de textos agustinianos agrupados en un orden sistemático), y la excelente obra de J. Martin: *S. Augustin*, Alcan, 1901, 2.ª ed., 1923, Maurice Blondel: "Pour le quinzième centenaire de S. Augustin", *Rev. Méta. et Mor.*, oct.-dic., 1930; *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, cuaderno 17 de la Nouvelle Journée, Bloud, 1930. J. Maritain: *De la sagesse augustinienne*, Mélanges augustiniennes, Rivière, 1931. R. Jolivet: *S. Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Denoël, 1932. F. van Steenberghen: *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire*, Rev. néoscol. de Philos. Lovaina, 1932 y 1933. F. Cayré: *Les sources de l'amour divin*, Desclée, 1933; *Initation à la philosophie de S. Augustin*, Desclée, 1947; *La contemplation augustinienne*, 2.ª ed., 1954. M. F. Sciacca: *S. Agostino*, 2 vols., Brescia, 1949 y 1954 (importante). H. Rondet, Couturier, etc.: *Etudes augustiniennes*, Aubier, 1953.

Más particularmente sobre la psicología agustiniana y la teoría del conocimiento: M. Ferraz: *De la psychologie de S. Augustin*, 2.ª ed., París, 1869. J. Rohmer: "L'intentionnalité des sensations", *Augustinus magister* (1954), páginas 491 y sgs. G. Verbeke: "Spiritualité et inmortalité de l'âme", *ibid.* 329 y sgs. M. Moreau: *Mémoire et durée*, Rev. des études augustiniennes, 1955. Ch. Boyer: *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Beauchesne, 1921. R. Jolivet: *La doctrine augustinienne de l'illumination*, Rev. de Philos., 1930; *Dieu soleil des esprits*, Desclée, 1934. G. Combès: *La charité d'après S. Augustin*, Desclée, 1934. G. Hultgren: *Le commandement d'amour chez S. Augustin* (según los escritos de 386-400), Vrin, 1939.

Sobre la teodicea y la creación. Ch. Boyer: *La preuve augustinienne*, Archives de Philos., 1930. Et. de Solignac y de Thonnard sobre la ontología agustiniana, *Augustinus magister*, págs. 307-328. L. Baurain: *Le temps d'après Saint Augustin*, Rev. augustinienne, 1902. J. Chaix-Ruy: *La perception du temps*, Cahier Nouv. Journée, 1930; *La structure du temps* (*Aug. mag.*, 923. Cf. página 933, R. Guillet: "Temps et exemplarisme"). M. J. Mac Keough: *The meaning of the rationes seminales in S. Augustine*, Washington, 1926. J. Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Boivin, 1933, 2.ª ed., 1955. H. I. Marrou: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Vrin, 1951. R. Jolivet: *Le problème du mal chez S. Augustin*, Archives de Philos., 1930. De Blic: *Platonisme et christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur*, Rech. sc. relig., 1940. Sobre el "valor sacramental de la naturaleza" (*Conf.*, X, 6), véanse los trabajos de Salvador Cuesta, Madrid, 1945, y *Augustinus magister*, págs. 347 y sgs.

Teología, exégesis, moral. P. Batiffol: *Le catholicisme de S. Augustin*, 2 vols., 2.ª ed., Gabala, 1920. N. Merlin: *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Letouzey, 1931. J. Rivière: *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin*, Gabalda, 1933. L. Capéran: *Le problème du salut des infidèles.* Essai historique, Toulouse, 1934. Estudios sobre el milagro (de Wooght, *Rech, théol. anc. et médiévale*, 1938-39), lo sobrenatural (Dumont, *Rech. sc. relig.*, 1931-32), el obispo y el pueblo de Dios, según San Agustín (M. Jourjon, Bibl. Fac. cath. de Lyon, 1951), el tema de la imagen de Dios (*Franciscan Studies*, 1952. *L'année théol. augustinienne*, 1953-54. *Augustinus magister*, pág. 451. H. Somers. Cf. pág. 609: notion de la mystique, por F. Cayré). F. Talon: *S. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Ecriture? Rech. sc. relig.*, 1921. Cf. *Augustinus magister*, págs. 879-922. Grou: *Morale tirée des Confessions*, 1863. B. Roland-Gosselin: *Le fondement de la morale de S. Augustin*, R. de Philos., 1930. Ch. Boyer: *S. Augustin*, col. Moralistes chrétiens, Gabalda, 1932. J. N. Figgis: *Political aspects of S. Augustine's City of God*, Londres, 1921. G. Combès: *La doctrine politique de S. Augustin*, Plon, 1927. H. X. Arquilière: *L'augustinisme politique.* Essai sur la formation des théories politiques au Moyen âge, 2.ª ed., Vrin, 1954; est. en Studi Gregoriani (1947) y *Augustinus magister*, pág. 991.

Estética. K. Svoboda: *L'esthétique de Saint Augustin*, Belles Lettres, 1933. J. Finaert: *L'évolution littéraire de S. Augustin*, Belles Lettres, 1939.

Sobre la influencia de San Agustín, debemos acudir a Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo II, Munich, 1934. Portalié, art. del Dict. Th. cath. sobre Augustinianisme et Augustinisme. Gilson, Introduction, págs. 348 y sgs. *Augustinus Magister*, págs. 1003 y sgs. J. de Plinval: *La pensée de Saint Augustin*, Bordas, 1955. J. Guitton: *Actualité de S. Augustin*, Grasset, 1955 (Hegel, Newman, Freud, Proust, Gide, Sartre).

El platonismo cristiano en el siglo iv.—Véase la bibliografía del capítulo precedente (Clemente de Alejandría, Gregorio de Nissa y Nemesio, Sinesio, Teodoreto) y la de Arnou: *Platonisme des Pères* (Dict. Th. cath., XII, 2390-2392). Unase a ella: J. Stilgmayr: *Kirchenväter und Klassizismus*, Friburgo Br. 1913. Klibanski: *The continuity of the platonic tradition during the Middle ages* (Corpus Platonicorum Medii aevi), Londres, 1939. *De platonismo Patrum*, Romae, Pont. Univ. Gregorianae, 1935 (textos y notas). W. Theiler: *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933. Los trabajos de Courcelle, Marrou, Ch. Boyer sobre San Agustín y su época. P. Henry: *Plotin et l'Occident* (Firmicus Maternus, Mario Victorino, San Agustín y Macrobio), Lovaina, 1934. E. Gilson: *Philos. au M. A.*, págs. 115 y sgs. Courcelle, *R. Philos.*, nov. 1950. J. Trouillard: *La procession plotinienne, La purification plotinienne*, P. U. F., 1956.

Calcidio († comienzos siglo iv). *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejus commentario*, ed. J. Wrobel, Leipzig Teubner, 1876. Et. B. Switalski (Münster W., 1902), Solmsen (Class. Weekly, 1943-44).

Mario Victorino († 363). *P. L.*, 8. Et. P. Monceaux: *Afrique chrétienne*, tomo III, 373 y sgs. Benz (Stuttgart, 1932). H. de Leusse (Rech. sc. rel., 1930). Sobre su controversia con Cándido el Arriano: *De generatione divina*, Gilson, páginas 121-125. Véase una preciosa nota de G. Verbeke, art. citado, *Augustinus Magister*, pág. 334, con puesta a punto de las investigaciones del P. Henry, de Courcelle y de Marrou sobre Mario Victorino, traductor de los libros platónicos, que conoció San Agustín.

Macrobio († comienzos del siglo v). Ed. *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarium in Somnium Scipionis*, por P. Eyssenhardt, Leipzig Teubner, 3.ª ed., 1925. *Macrobii opera*, por L. von Jan, ibídem, 1893. *Estudios.* M. Schedler: *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft der christlichen Mittelalters*, Münster W., 1916. Th. Whittaker (Cambridge Mas., 1925), R. Unden (Mnemosyne, 1935-36). P. Boyancé: *Essai sur le songe de Scipion* (1936). Courcelle: *Les lettres grecques de Macrobe à Cassiodore* (1948).

Marciano Capella († hacia 430). Ed. du *Satyricon* (De nuptiis Mercurii et Philologiae), por Grocio, Leyde, 1599. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1866. A. Dick, 1925. Et. H. W. Fischer (Breslau, 1931). Em. Mâle: *L'art religieux du* XIII*e siècle en France.*

Sulpicio Severo († hacia 420). *Ediciones. P. L.*, 20. Corpus de Viena, 1 (1886). P. Monceaux: *Dialogues, Saint Martin*, relatos de Sulpicio Severo con una introducción, 2 vols., con traducción fr., Payot, 1926-27. *Estudios.* G. Bardy, Dict. Th. cath., XIV, 2, 2760-63. Ph. Delehaye, Anal. Bolland., 1920 y 1937, C. Jullian, Rev. des Et. anc 1922-23, que critican el libro de Ch. Babut sobre San Martín de Tours (1912). P. Hylten, Studien zu S. S., Lund, 1940.

Paulo Orosio († después de 417). *Ediciones. P. L.*, 31. Corpus de Viena, 5 y 18. Ed. de las Historias y de la Apologética, por I. W. Raymond, Nueva

York, 1936. *Estudios.* E. Amann, Dict. Th. cath., XI, 1602-11. J. A. Davids, De Orosio et. S. Augustino Priscilliani adversariis, Maag, 1930.

JUAN CASIANO († 435). *De institutis coenobiorum* y *Collationes patrum. P. L.*, 49-50, Corpus de Viena, 17 y 13. Trad. Pichery, Cerf. L. Cristiani: *Cassien ou la spiritualité du désert*, Ed. Fontenelle, Abbaye S. Wandrille. Olphe Gaillard, Dict. de spiritualité. G. Bardy, Catholicisme.

SAN PAULINO DE NOLA († 431). P. Fabre: *Essai sur la chronologie de l'oeuvre*, Belles Lettres, 1948.

PRÓSPERO DE AQUITANIA († 455). Ed. *P. L.*, 51. Mommsen, M. G. H. auct. ant., 8. Est. Cappyns, Rev. bibl., 1927-29.

SAN LEÓN PAPA († 460). *Ediciones. P. L.*, 54-56. Ed. de los *Sermones* (Sources chrétiennes), de las *Cartas* (Roma, 1932 y 1937). *Estudios.* P. Battifol, Dict. Th. cath., IX, 218-301. J. Rivière: *Le dogme de la Rédemption après S. Augustin*, Gabalda, 1930. T. Jalland: *The life and times of Pope S. Leon the great*, Londres, 1941.

CLAUDIANO MAMERTO († 474). *Ediciones. P. L.*, 53. Corpus de Viena, 11. *Estudios.* Amann (D. Th. cath.) F. Zimmermann: *De statu animae* (Divus Thomas, 1914). Böhner (1937). E. Halerman: *De Claud. Mamerto gallicae latinitatis scriptore* (1938). La tesis del P. Fortin sobre *Christianisme et culture philosophique en Gaule au v^e siècle* (1955). Sobre el renacimiento de los siglos IV-V (Gennade de Marseille, † 495. *P. L.*, 58. Claudiano Mamerto, Sidonio Apolinar) y sobre el neoplatonismo de Mamerto, P. Courcelle: *Les lettres grecques*, págs. 221 y sgs.

FAUSTO DE RIEZ, abad de Lérins († hacia 486). *Ediciones. P. L.*, 58. Corpus de Viena, 21 (*De gratia Dei et humanae mentis arbitrio*). *Estudios.* A. Engelbercht (1870). Dom Cabrol, Rev. quest. hist., 1890. Ph. Delehaye, Anal. Bolland, 1932. G. Bardy: *Rev. hist. Egl.*, de feb. 1938.

JUAN FILOPON († hacia 566). *Ediciones. Opuscula monophysitica*, Beiruth, 1930. *Le commentaire de Jean Philopon sur le III^e livre du Traité de l'âme d'Aristote* (traducido parcialmente por Guillermo de Moerbecke en 1268), por M. de Corte, Lieja y París, Droz, 1934. *Estudios.* Grabmann (Munich, 1929). Birkenmaje (Phil. Journ., 1930). Cf. de Wulf, II, 48, 58. P. Duhem: *Le système du monde*, tomo I, págs. 313 y sgs. (Le lieu et le vide), págs. 380 y sgs. (Le mouvement des projectiles). G. Bardy, Dict. Th. cath., VIII, 831.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA (fines del siglo V, comienzos del siglo VI). *Ediciones.* P. G., 3-4. Numerosas ediciones anteriores: Florencia, 1516. París, 1561. Anvers, 1634. Véase el *Corpus areopageticum* de Gandillac y Losski, Aubier, 1944. Traducciones latinas: de Hilduino (828), publicada por G. Théry (Rev. hist. eccl., 1925. Etudes dionysiennes, tomo I, 1932); de Juan Escoto Eriúgena (hacia 860. *P. L.*, 122); de Ambrosio Camaldulense (Bruges, 1480); de Marsilio Ficino (1502). Cf. Pelzer, en de Wulf, tomo I, pág. 75. Obras traducidas al francés por Juan de Saint François (París, 1608), por el abad Dulac (1865), por monseñor Darboy con introd. y notas (1845, reed. 1932). *Obras completas*, trad., prólogo y notas, por M. de Gandillac, Aubier, ediciones Montaigne, 1943 (con una excelente introducción). *Indice pseudo-dionysiani*, por A. Van den Daele, Lovaina, 1941. *Estudios.* Bibl. general en Herzog-Hauck, Realencyclopädie, y Godet, Dict. Th. cath. Véase en particular: J. P. Baratier: *Dissertatio de scriptis Dionysii*, Utrecht, 1740. Los numerosos estudios de J. Stiglmayr sobre Dionisio, 1895-1928 (bibl. en Geyer, III, 667). De Smedt, Rev. quest. hist., 1896. H. Weertz: *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908 (sobre Dionisio y Santo Tomás de Aquino, cf. H. O. Taylor: *Classical heritage of the Middle ages*, 1913. J. Durantel, 1919. P. Lehmann, R. bénéd., 1923. B. Romeyer, Catholicisme). H. F. Müller: *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Beitr. Münster, 1918 (sobre el neoplatonismo de Dionisio). Contra la atribución de sus obras a Severo de Antioquía, sostenida también por J. Stiglmayr (Scholastik, 1928), véase R. Devreesse: *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche* (Archives, 1929-30), y J. Lebon: *Le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche* (Rev. hist. eccl. Lovaina, 1930 y 1932). Véanse también las obras de Atenágoras (en griego), publicadas en Atenas, 1932-34, sobre Dionisio el Grande, obispo de Alejandría, autor de los escritos areopagitas, y el arreglo de G. Bardy: *Autour de Denys*, Rech. sc. relig. 1931; de Stéphanou: *Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys*, Echos d'Orient., 1932; de G. Théry: *Recherches pour una édition grecque historique du pseudo-Denys*, New Scholasticism, oct. 1929; *Etudes dionysiennes*, 2 vols. Vrin, 1932 y 1937 (obra capital). Sobre los aspectos doctrinales de su obra: V. Lossky: *La notion des analogies chez le pseudo-Denys l'Aréopagite*, Archives, 1930; *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, Rev. sc. philos. et théol., 1939. G. Théry: *L'aube de la nuit obscure*, Etudes carmélitaines, oct. 1938. H. Ch. Puech: *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys et la tradition patristique*, Etudes carmélitaines, oct. 1938. El estudio de R. Roques sobre *La notion de hiérarchie*, Archives 1950, su artículo sobre Dionisio en el Dict. de spiritualité, y su importante obra sobre *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Ps. Denys*, Aubier, 1954.

MÁXIMO EL CONFESOR († 662). *Ediciones.* P. G., 90-91. La obra *Sobre algunos pasajes difíciles de Dionisio y de Gregorio de Nacianzo* fue conocida por la Edad Media en la traducción de Juan Escoto Eriúgena, con el título de *Ambigua in Gregorium. Centuries sur la charité*, tr. J. Pegon, ed. du Cerf, 1945. *Estudios.* V. Grummel, Dict. Th. cath. X, 448-459. E. Montmasson, Echos d'Orient, 1910. J. Draeseke: *Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena* (Theol. Studien und Kritiken), 1911. Viller: *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, Rev. asc. et myst., 1930. H. U. von Balthasar: *Maximus der Bekenner, Höhe und Krise der griechischen Weltbildes*, Friburgo Br., 1941 (trad. fr. *Liturgie cosmique*, Aubier, 1947).

SAN JUAN DAMASCENO († 749). *Ediciones.* P. G., 94-96. La *Vida de Barlaam y Josafat*, atribuida a Juan Damasceno (P. G., 96, 859-1240) y muy conocida en la Edad Media, es una obra apócrifa, probablemente debida a un monje ibérico del siglo XI, Eutimio Hagiorita, que utilizó la Apología de Arístides y una versión árabe de la leyenda de Buda. (Cf. M. Jugie, Cathol., I, 252, y nuestro tomo I.) *Estudios.* Véase B. Altaner, Patrología, págs. 474 y sgs. M. Jugie, Dict. Th. cath., VIII, 3, 693-751. V. Ermoni: *S. Jean Damascène*, Bloud, 1904. J. de Ghellinck: *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident*, R. quest. hist., 1910; *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 1914. E. Hocedez: *Les trois premières traductions du De orthodoxa fide de S. Jean Damascène*, Musèe belge, 1913. H. Menges, Beitrage Münster, 1938 (sobre el culto de las imágenes). J. Nasrallah: *S. Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Office des Ed. univ., 1950.

Sobre el emperador JUSTINIANO (527-565), y especialmente sobre la civilización, la Iglesia y el Imperio bizantino, deben consultarse las obras de Hergenroether (1869), J. B. Bary (1889 y 1912), Ch. Diehl (1901 y 1919), J. Pargoire (1923), F. Dvornik (1925), Vasiliev (1932), el volumen consagrado al mundo oriental de 395 a 1081, por Ch. Diehl y G. Marçais (1936), en la *Histoire générale* de Glotz; los tres volúmenes de L. Bréhier sobre *Le monde byzantin* (Evolution de l'humanité, Albin Michel, 1947-51), el tomo IV de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin (De la mort de Théodore à l'avenement de Grégoire le Grand, por L. Bréhier y J. Pargoire); el capítulo de Basile Tatakis sobre *La philosophie byzantine* en la *Hist. de la Philos.* de Em. Bréhier (P. U. F., 1949), la Byzantinische Zeitschrift, publicada en Munich desde 1922; la colección bizantina en Belles Lettres. Cf. un interesante artículo de J. Verpeaux sobre *Byzance et la civilisation européenne* (Bull. Ass. G. Budé, núm. 7, 1949).

CAPITULO III

LOS COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA

DE BOECIO A JUAN ESCOTO ERIUGENA

1. La Edad Media. Ojeada histórica sobre la cronología y los diferentes períodos de la Edad Media, y sobre sus aportaciones a la civilización humana.—2. Características del pensamiento en la Edad Media. Una sociedad perfecta: la Cristiandad. Dios, centro de todo: teocentrismo ordenando pluralismo y humanismo. El sentido del misterio o de lo real; la verdad, la experiencia, la historia.—3. Los primeros filósofos medievales. Boecio. La filosofía, el método, los problemas: el ser y los universales.—4. El Renacimiento carolingio y el primer humanismo medieval. De Casiodoro e Isidoro de Sevilla a Alcuino y a Rabano Mauro. La interpretación alegórica de la Biblia.—5. Juan Escoto Eriúgena. La existencia del no-ser. Procesión, sustitución y formación. No-ser de privación y no-ser de excelencia. La deficiencia de lo creado y las teofanías divinas.

BIBLIOGRAFÍA.

1. LA EDAD MEDIA. OJEADA HISTÓRICA SOBRE LA CRONOLOGÍA Y LOS DIFERENTES PERÍODOS DE LA EDAD MEDIA, Y SOBRE SUS APORTACIONES A LA CIVILIZACIÓN HUMANA

Según una cronología admitida durante mucho tiempo, y casi desde la aparición de los términos *media aetas* (1518), *medium aevum* (1604), por los que se caracteriza, la Edad Media, que más justamente debiera denominarse la primera edad de los tiempos modernos, se sitúa entre el fin del Imperio romano (395, muerte de Teodosio), y la toma de Constantinopla por los turcos (1453), coincidente con el Renacimiento, y precede en poco al descubrimiento de América por los españoles (1492) y a la eclosión de la Reforma (1517). Sin embargo, hoy se está de acuerdo en reconocer que la civilización romana se prolongó durante todo el siglo VI, y que es en el siglo VII cuando finalizan la unidad política, la unidad económica, la unidad de cultura y de civilización del mundo mediterráneo, en la que se había encuadrado el Imperio romano; ya muy quebrantada por las invasiones de los bárbaros y las destrucciones operadas por ellas, esta unidad del mundo romano se rompió definitivamente[1] con la muerte de Mahoma (632), por la irrupción del Islam, que provocó una ruptura de equilibrio y separó el mundo

[1] Como mostró, no sin alguna exageración, Pirenne en su obra, muy sugestiva, sobre *Mahomet et Charlemagne* (1938). Véase en el apéndice la nota (* 17) sobre el Cristianismo y el Islam.

occidental del Oriente, donde se mantenía, en Constantinopla, el último vestigio del Imperio romano. Mientras que la Roma cristiana, heredera de la Roma antigua, había conquistado sin gran dificultad a los invasores germanos para la fe nueva al mismo tiempo que para las tradiciones seculares de que era portadora, el Islam se oponía a ella, y, allí donde donde se instaló, estableció una fe, unas costumbres, una cultura y un espíritu rigurosamente inconciliables con la civilización romana y cristiana. Detenida en Poitiers por Carlos Martel en 732, rechazada más allá de los Pirineos, luego contenida lentamente en España, la invasión árabe, que constituía una amenaza capital para la existencia de la cristiandad misma, dejó el Occidente intacto, con lo cual, bajo la influencia de los carolingios, a partir del siglo VII y durante todo el siglo siguiente, se elaboró y se constituyó la civilización nueva, salida de la aportación greco-romana renovada por el cristianismo, en tanto que la ruptura del Imperio griego con la Roma del Papado, comenzada en el siglo IX por Focio a propósito del *Filioque*[1] y consumada en 1054 por Miguel Cerulario, que arrastró consigo a los eslavos convertidos por Cirilo, Metodio y sus sucesores, acentuaba también el carácter occidental de la nueva cultura.

De ahí surgió la Edad Media.

Pueden distinguirse en ella cuatro períodos:

1.° Del siglo VI al final del siglo X, período de anarquía, de disgregación y de germinación fecunda, se opera, a través del Imperio romano, en el que se instalaron los bárbaros, la penetración del cristianismo, que inaugura el bautismo de Clodoveo en Reims (Navidad del 496), y a la que sirven, después de San Colombano y los irlandeses, los monjes de San Benito de Nursia (480-547), educadores del Occidente, cuya Regla (Montecasino, 529), uniendo estrechamente la oración al trabajo, servirá de código al monaquismo occidental, en tanto que, con la ayuda de las abadías benedictinas, se preparan la evangelización de los pueblos del Norte, la organización del poder papal, la realización de la unidad cristiana y la constitución de la cristiandad, de la que Gregorio el Magno, Papa de 590 a 604, es el iniciador y la más hermosa figura. Luego, después del reinado de Dagoberto († 638), rodeado de santos, "uno de los grandes momentos de la historia religiosa de la Galia[2]", después

[1] Adición al símbolo de Nicea, Constantinopla (381), sobre la procesión del Espíritu Santo, de la que da testimonio el concilio de Toledo (589), y que rechazaron los orientales. Se encontrará un buen enfoque de la cuestión en Amann: *L'époque carolingienne* (Histoire de l'Eglise de Fliche y Martin, tomo VI), páginas 173 y sgs. y cap. XVI.

[2] Em. Mâle: *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (Flammarion, 1950), pág. 173.

de la disolución del Estado franco y de la realeza merovingia (687), se opera, con los carolingios, la regeneración del mundo occidental, verdadero Renacimiento, el primero en fecha, del cual parte todo; Carlomagno, emperador en el año 800, es su artesano y el jefe soberano al servicio del "Seigneur empereur" Dios; Alcuino y, después de él, Juan Escoto Eriúgena, provenientes ambos de la Bretaña insular, son sus testimonios intelectuales y sus maestros. En fin, después del desgraciado tratado de Verdún (843), y durante la era de disolución interna, de desórdenes políticos y sociales, de usurpaciones, de saqueos, de crímenes y de bandidaje, de anarquía y de inseguridad que señala el fin de la época carolingia, en que parecía que el mundo volvía al reino de la fuerza, pero en el que la Iglesia se mantenía como la única salvaguarda del orden y de la unidad, vemos emerger el poderoso fuego espiritual de Cluny en el seno de la familia benedictina (910), y su gran abad San Mayeul († 994), el sucesor de Bernón y de Odón, que hace entonces de príncipe y de verdadero árbitro de la cristiandad. Bajo la influencia de estos hombres fue restaurada, con la institución real, la cosa pública, que amenazaba ruina: en el momento del derrumbamiento de 987, el advenimiento de Hugo Capeto fue su obra.

2.° Los siglos XI y XII, el XII sobre todo, que es la época creadora de la Edad Media, asisten a la instauración del régimen nuevo, señalado por la formación de los señoríos feudales, y luego por el renacimiento del Estado y por la emancipación popular. Este régimen se desarrolló primero en Francia, donde a partir del siglo X se ve surgir y organizarse por todas partes, en la anarquía reinante, focos de defensa y de vida social, fundados en el patronazgo, la recomendación y la lealtad personal, donde Roberto el Piadoso (996-1031) favorece la renovación de los estudios, y el sentimiento nacional despierta y va a expresarse en la primera de las obras francesas, la *Chanson de Roland*, y desde donde también Cluny extiende sobre Europa su bienhechora influencia y su rayo de luz espiritual; después se propagó a Inglaterra con Guillermo el Conquistador (1066), que hace penetrar en ella las ideas y las costumbres francesas, al norte de España, al sur de Italia, donde los caballeros normandos fundan a fines del siglo XI el reino de las Dos Sicilias, y hasta a Palestina con los cruzados, mientras que en Alemania la dinastía de los Otones trata de restaurar la autoridad de los Césares[1]

[1] El Imperio de Occidente había sido restablecido por Carlomagno, consagrado por el Papa León II en Roma, en la Navidad del año 800, como "grande y pacífico emperador de los romanos". Otón I heredó el título, que le confirió Juan XII en 962. El Imperio, que se designaba con el nombre de *Imperium romanum* (Conrado II en 1024) o de *Sacrum imperium* (Federico I Barbarroja, en 1152), es denominado, a partir de 1254, *Sacrum imperium romanum*. La expresión "Sacro Imperio germánico", aplicada al Reich, aparece en 1442. Cf., a este respecto,

en beneficio del Sacro Imperio Romano (962). El régimen feudal iba a imponer por algunos siglos a las naciones occidentales una organización política, social y económica definitiva, coherente y estable, salida de las jerarquías naturales, fundada en la fidelidad recíproca, mantenida por la tradición, en la que todos los privilegios derivan de cargas, en la que todo poder, comenzando por el del rey, implica una responsabilidad, en la que todas las relaciones se establecen sobre el modelo familiar, conciliando el máximum de independencia individual con el máximum de orden y de seguridad[1]. Este régimen mantendría en Francia hasta la Revolución de 1789 sus principios jurídicos, sus costumbres, sus tradiciones y sus modos de pensamiento, tal como se habían formulado e instalado en el siglo XI, con las instituciones características del vasallaje, del beneficio o feudo, y de las inmunidades, destinadas a asegurar el orden y la protección, y cuyo elemento estable es la noción de contrato, de fe jurada, de compromiso mutuo que implica una reciprocidad de derechos y de deberes, noción vital que es el fundamento mismo de la civilización. El siglo fuerte y fecundo que había comenzado con Gerberto de Aurillac, Papa con el nombre de Silvestre II, el "Papa filósofo" († 1003), y con Odilón, abad de Cluny († 1049), se termina con la reforma de la Iglesia realizada por el gran Papa Gregorio VII (1073-1085), con los comienzos de la lucha entre el Papado y el Imperio (Canosa, 1077), la predicación de la primera Cruzada (1095), y la fundación de la poderosa metafísica escolástica por San Anselmo de Canterbury.

El siglo XII, que dominan las grandes figuras de San Bernardo de Claraval y de Abelardo, es la edad de la expansión monástica, de la floración de las iglesias románicas, de la caballería, de las canciones de gesta nacidas a lo largo de los caminos de peregrinación, de los primeros cronistas (Villehardouin), de los creadores de la poesía (trovadores y poetas), de los orígenes del teatro (*Jeu d'Adam et Eve*, antes del *Miracle de Théophile* de Rutebeuf) y de la novela (*Tristan et Iseut*, Cristian de Troyes, *Roman de Renart)*. Es la edad que vive el renacimiento del humanismo antiguo vivificado por el pensamiento cristiano (Juan de Salisbury y los de Chartres), y el impulso intelectual de que dan testimonio la expansión de las escuelas, el triunfo de la dialéctica, y, con el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, la constitución de las primeras síntesis escolásticas[2], maravillosa renovación del espíritu humano. En la sociedad civil, el siglo XII instauró la *libertad* y la

A. Werminghoff: *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter*, página 45.

[1] Este punto fue muy bien dilucidado por Régine Perroud en su notable obra *Lumière du Moyen Age* (Grasset, 1944). Cf. Marc Bloch: *La société féodale*, 1940.

[2] J. de Ghellinck: *Le mouvement théologique au XII[e] siècle* (Bruselas, 1948).

justicia, esas aportaciones del cristianismo, esos complementos necesarios de un régimen fundado en el orden y la protección, y que corregían sus inevitables abusos, la sujeción y la fiscalización[1]. Dos grandes instituciones aseguran su beneficio a las clases populares: el *municipio* y la *corporación*. El municipio, esa "conspiración de ayuda mutua", como la definió Guiberto de Nogent, estaba en germen en la comunidad religiosa; coincidió casi siempre en todas partes con la parroquia y formó con este título la célula de la vida civil y religiosa en Francia, al mismo tiempo que consagraba la primera gran emancipación colectiva, por el otorgamiento de los privilegios y de las franquicias concedidas por el señor en forma de carta o de pacto, reconociendo a los habitantes de los municipios las libertades civiles y económicas, las garantías judiciales y las garantías políticas de las que las costumbres constituyen título y contendrán la codificación. En seguida se extienden a la reglamentación de toda la vida social y económica y a la organización del trabajo. La esclavitud desaparece. Se establece un régimen de libertad. Al lado de las escuelas en las que todas las clases de la sociedad, "hijos de ricos hombres e hijos de lenceros", reciben juntamente una instrucción fundada más en el oído y en el gesto que en la lectura, escuelas parroquiales que el concilio de Letrán (1179) impone como una obligación estricta a todas las iglesias, escuelas de monasterios, de catedrales o de palacios, *studia generalia* cuyos maestros se organizan a partir de fines del siglo XII en una corporación o *universitas*, las corporaciones de oficio, gremios, veedurías y cofradías, expresan, reforzándolos, el lazo profesional, la fraternidad del trabajo, los múltiples beneficios de la asistencia, e instauran, primero en la clase mercantil, luego en los artesanos, ese régimen *corporativo* que era la más segura garantía de sus libertades, y cuya supresión por la Revolución francesa preparó la esclavitud de la clase obrera, y más tarde su rebelión para emanciparse, de donde surgió la lucha de clases.

Así, bajo la inspiración de las ideas cristianas y de los sentimientos surgidos de ella—el respeto por la vida humana y la propiedad, la dignidad y la independencia personales, la adhesión de hombre a hombre, la fidelidad, el honor, el respeto a la mujer y a los niños, esencia de la caballería—, y bajo la conducta o la influencia de la Iglesia, del Papado y de las grandes órdenes monásticas, se realiza en todos los dominios un equilibrio entre la soberanía y el derecho contractual, entre el orden y la libertad, bajo la primacía de la Justicia, es decir, de Dios, que fundamenta a la vez una y otra y realza tanto al que manda como al que obedece. La paz en la justicia, expresión de la ley eterna y de la razón divina: tal es el alto ideal que la Iglesia propone a los hombres e instaura en la sociedad. Fue la primera[1] en afirmar y en hacer prevalecer, en sus concilios, en los países que tenía estrechamente sometidos como España, el respeto a las libertades privadas y públicas, cuya primera fórmula constitucional dio la Carta Magna inglesa de 1215. Fue el primer factor de unidad en una Europa hasta entonces dividida, que organiza en cristiandad, agrupando la universidad de los príncipes de los pueblos que obedecen a una misma doctrina, están animados de una misma fe y reconocen el mismo magisterio, apto, más eficazmente que la fuerza material, para asegurar la paz fundándola en el amor, porque "sin amor no puede ningún hombre servir bien a Dios".

[1] Véase Imbart de la Tour: *Questions d'histoire* (Hachette, 1907).

3.° La floración plena y espléndida de esta evolución se produjo durante la edad más grande que haya podido conocer la Humanidad, la edad que inauguran el gran Papa Inocencio III (1198-1214). San Francisco de Asís (1182-1226) y Santo Domingo (1170-1221), la edad de San Luis, de Santo Tomás de Aquino, de San Buenaventura y de Dante, que es también la edad de las catedrales, de las Universidades y de las Summas: el siglo XIII. No solamente en Francia, sino de un extremo a otro de Europa, a través de toda la cristiandad, se organizan el dogma, el saber humano, la sociedad, el arte, la moral; se corrige o extirpa la herejía (Muret, 1213), es bautizada y armonizada con la fe la razón aristotélica, y el estado de guerra sometido a las reglas humanas y cristianas por la tregua de Dios y por el derecho de asilo. En todas partes se encuentra realizado el equilibrio con la vida. Así como la sociedad, en su conjunto y en todas sus articulaciones, no es más que la puesta en marcha de un *contrato*, en el que se traduce la idea de justicia generadora de unión y de paz, así también todo el saber humano, cuya expresión más perfecta es la catedral, viene a ser la realización de un *símbolo*, que nos entrega una Idea de Dios realizada por el Verbo y nos revela a la vez la estructura concreta del universo. Sensible a la presencia real de la Idea, la Edad Media la encuentra en todas partes: en la naturaleza, en el mundo de los cuerpos, de las formas sensibles y del tiempo, al igual que en el mundo de los espíritus, de la ciencia y del trabajo modelado sobre ella, o en el mundo moral, de las virtudes y de la caridad, principio de la alegría de vivir[2],

[1] Lord Acton nos da una prueba de ello en su *History of freedom* (Macmillan, 1907).

[2] Régime Pernoud observa justamente (pág. 115) que el móvil esencial de la fe medieval no es el temor, sino el amor. Los tratados de moral de la Edad Media añaden a los siete pecados capitales un octavo, *tristitia*, la tristeza o la melancolía, que encuentra remedio en la confianza o, como dice Santo Tomás (2.ª 2.ª e, q. 129, a. 6), en la virtud de magnanimidad, derivada de la virtud de fuerza y fundada en la esperanza en Dios: *fiducia est quoddam robur spei*. "Tengo para

fin supremo del universo, término de la historia humana; todos los caminos llevan a Dios, todo lo sensible es un sacramento, todas las cosas, incluso las más humildes, se convierten en símbolo de fe y de amor para el alma que sabe descifrar el lenguaje de Dios y leer en su obra al divino Artista. Y hasta en la materia que se pliega a las leyes del espíritu y por ellas a la ley de lo infinito, como testimonia la prodigiosa solución, técnica y espiritual, que el arquitecto de nuestras catedrales supo dar al problema de la bóveda con el arco ojival[1]; pero, divina por la aspiración que traduce, permanece humana en su realización: la puerta de la catedral está a la altura del hombre, que le da su módulo.

En la edificación de esta gran obra, en la construcción de la "catedral intelectual que debía cobijar a toda la cristiandad[2]", y de la que las demás, las catedrales de piedra, eran como la imagen visible, trabajaron las Universidades que en París, en Oxford, en Bolonia, y luego a través de todo el Occidente cristiano, en Cambridge, en Nápoles, en Padua y en Roma, en Palencia y en Salamanca, en Toulouse y en Montpellier, agrupan a los maestros de teología, de filosofía, de derecho, de medicina, con los estudiantes de las diversas naciones, combinando felizmente la organización corporativa con la libertad de enseñanza y la independencia de la investigación y de la discusión que derivan de ella; allí afluyen en seguida los maestros que, en la doble forma de la lección (lectio) y de la disputa (quaestio, disputatio), crean el método de la escolástica, salido directamente de la enseñanza oral y viva, que vienen a completar las obras sintéticas, Summas, Libros de sentencias, Espejos de la naturaleza y del mundo, así como las investigaciones experimentales (Rogerio Bacon), los métodos apologéticos (Raimundo Lulio), y los escritos de los místicos, fundados en el empleo del método intuitivo que apunta a la contemplación; al lado de la *Suma teológica* de un Alberto Magno y de un Santo Tomás de Aquino, el *Itinerario del alma a Dios*, de San Buenaventura.

Epoca de una riqueza, de una diversidad y de una libertad de pensamiento inauditas; que se sirve de la razón con una audacia extrema, pero siempre contenida en justos límites; que la nutre con todas las

---

mí que Dios hace todo para lo mejor", escribe Eustache Deschamps. Tal es el fundamento del sólido optimismo que inspira a toda la Edad Media. "Si hubo en la historia del mundo una época de alegría—observa justamente Drieu la Rochelle (Rev. franc., 1940, pág. 16)—fue esta la Edad Media": alegría de vivir, alegría de tener un cuerpo, de tener un alma en este cuerpo, alegría de ser, alegría divina.

[1] Véanse nuestros capítulos sobre el arte, en la *Vie de l'esprit* (Arthaud) y *Cadences* (Plon, nuev. ed. 1949, pág. 244).

[2] Emile Mâle: *L'art religieux du treizième siècle en France* (Colin, 1902), página 39.

aportaciones de la sabiduría antigua, incluso oriental, árabe y judía, reencontrada, asimilada y corregida; que le proporciona instrumentos de probado valor, una gramática, una lógica, una dialéctica, y ya una ciencia, que son tenidas por autónomas, pero que permanecen siempre subordinadas a su fin propio, a la Verdad, a lo Real, a Dios, a lo Unico necesario, de lo que nada podría apartarlas, al Amor que mueve todo el universo, visible e invisible, como lo proclama, en la aurora del siglo siguiente, la *Divina Comedia*, de Dante.

4.° Con el siglo XIV todo cambia. La *via antiqua* deja paso a la *via moderna*, a ese nominalismo ya esbozado en el siglo XI, que será recogido y afirmado, después de la obra grandiosa de Duns Scoto, por Durando de Saint-Pourçain y Pedro Auriol, luego llevado a sus últimas consecuencias y sistematizado por Guillermo de Occam, para triunfar finalmente en 1517, pero frente a sus maestros, con las tesis de Lutero "contra la teología escolástica". Esa disolución de la síntesis medieval, esa dislocación y esa emancipación de los elementos que habían combinado armoniosamente y que viven en adelante con su vida propia, no sin dar las más raras flores místicas, de Ruysbroeck y de Santa Catalina de Siena a Gerson y a la *Imitación de Cristo*, coinciden, en el dominio social y político, con una transformación profunda que, a la cristiandad unificada por Roma, pero conmovida por el exilio de Babilonia (los Papas de Avignon, 1305-1378), luego por el gran cisma de Occidente (1378-1417), minada desde fuera y desde dentro por las herejías y por los abusos, la sustituye por "una sociedad nueva, realista y utilitaria, la del burgués y la del legista, del mercantilismo y de la banca, de las monarquías y de las naciones[1]". La institución feudal declina en todas partes; libertades municipales y corporativas están en retroceso; la soberanía del Estado y del poder temporal, derivada del derecho romano, se afirma contra el poder espiritual: Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII (Anagni, 1303), Luis de Baviera y Marsilio de Padua contra Juan XXII (1327). Al acuerdo jerárquico de los dos fines y de los dos poderes suceden su separación y sus conflictos; a las cruzadas, empresas comunes de la cristiandad, las guerras nacionales; a la cristiandad misma, el sistema de las alianzas por la supremacía o el equilibrio; a las grandes síntesis del pensamiento y del arte, el gusto por el análisis y, también con demasiada frecuencia, la simple búsqueda de la virtuosidad; a las certezas y a las creaciones de la fe, las probabilidades y las disputas del espíritu crítico, con el recurso a la experiencia que, en un Buridán, en un Nicolás Oresme, produce ya algunos de sus más bellos frutos.

---

[1] Véase el volumen consagrado por Imbart de la Tour a la Edad Media, en la gran *Histoire de la Nation française*, de Gabriel Hanotaux (Plon), Histoire politique, tomo I, pág. 422.

Estos caracteres van acentuándose en la Francia de los últimos Capetos y de los primeros Valois, durante todo el curso de los siglos XIV y XV, uno de los períodos más turbios de nuestra historia, en el que luce, sin embargo, un rayo sobrenatural: al lado de Santa Clara, Juana de Arco (1429-1431), después de ella Santa Juana de Francia, hija de Luis XI; en el que transparece en el arte, en la poesía de un Villon, en la estatuaria de nuestras iglesias, una sensibilidad humana toda impregnada de ternura y de piedad; en el que la conciencia de la nación se despierta en la prueba y produce la unidad de la patria. Es una Francia nueva que nace, al lado de la Italia renacentista, la de las repúblicas y los príncipes, de los humanistas y de los artistas, a quienes pasa la hegemonía espiritual; de la Alemania y de la Inglaterra agitadas ya por las sectas y que van a ser violentamente separadas de la unidad romana; de la España liberada de los árabes, que se apresta a conquistar y a dominar el mundo. Con la Edad Media, sus instituciones y su alma, finaliza para un largo período de tiempo la unidad del mundo occidental y cristiano y su esfuerzo por realzar y recobrar la excelencia de la naturaleza, *dignificare naturam:* esa naturaleza hecha a imagen de Dios que le está realmente presente, que es sustancialmente lo que ella es por simple participación, esa naturaleza capaz de recibir a Dios, y solo de El, su más alta perfección[1], ordenada a lo Absoluto, a lo Trascendente, a lo Sobrenatural, y que, después de liberarse de lo Absoluto, que es lo único que puede hacernos libres, caerá, durante cuatro siglos, en la servidumbre del absolutismo humano.

[1] Se encuentra claramente afirmada esta idea, desde el siglo V, por Claudiano Mamerto en su *De statu animae* (I, 27); en el siglo XII, por el autor anónimo de las *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (*P. L.*, 184, 495); en el siglo XIV, por Duns Scoto (*Reportatio Parisiensis*, q. 3, a. 3. *Op. Oxon. Prol.*, q. 1, n. 26); luego, por Ruysbroek el Admirable (*Miroir du salut éternel*, c. 8). En su tratado sobre la formación del hombre, c. 16-22 (*P. G.*, 44, 181 y sgs.), Gregorio de Nissa muestra cómo Dios hizo partícipe de todo bien a la naturaleza humana universal, considerada como un todo, con la diferencia entre el Modelo y la imagen de que el hombre existe por creación, de donde su afinidad con el cambio y la mutabilidad y todo lo que deriva de ella, ambigüedad de nuestro libre albedrío, mancha del alma por el pecado, mortalidad del cuerpo, división de los sexos, etc.; en suma, todo lo que en nosotros se emparenta con la naturaleza irracional, y el deber correlativo para el hombre de borrar sus efectos trabajando, con la ayuda divina, por la recreación de nuestra naturaleza, cuya semejanza divina es preciso restaurar.

2. Características del pensamiento en la Edad Media. Una sociedad perfecta: la Cristiandad. Dios, centro de todo: teocentrismo ordenando pluralismo y humanismo. El sentido del misterio o de lo real: la Verdad, la experiencia, la historia

Los hombres de nuestra edad, a medida que conocieron mejor esta gran época, a medida que tomaron más clara conciencia de sus faltas y, de rechazo, de su fuerza, le rindieron más exacta justicia. Reconocieron que el descrédito arrojado sobre la Edad Media por los hombres del Renacimiento y todavía más por los del siglo XVIII, que el desprecio universalmente profesado con respecto a las "dark ages", a ese "temps ténébreux", dice Rabelais (II, 8), "sentant l'infélicité et calamité des Goths", a su arquitectura bárbara, a su escolástica estéril sierva de la teología, provenía, bien de la ignorancia, bien de sus propios prejuicios. En realidad, como vio Augusto Comte[1], la Edad Media, poniendo remedio, con su organización católica y con su creencia monoteísta, al particularismo de las ciudades griegas y al politeísmo de los antiguos, alejó los principales obstáculos que se oponían a la gran obra colectiva de la edificación del saber y a la explicación científica del mundo. Imponiendo a nuestra inteligencia, por los misterios, el reconocimiento de hechos que la sobrepasan, acostumbró los espíritus a la disciplina de la experiencia y a la sumisión a lo real. E hizo todavía algo más. Por la síntesis que operó de la herencia greco-romana con las ideas cristianas, o, más exactamente, vivificando el legado antiguo por el espíritu de Cristo, la Edad Media puso las bases de una civilización que puede ser considerada como la civilización humana por excelencia, y de la que no podemos alejarnos sin correr los mas graves peligros.

En primer lugar, la Edad Media instituyó una *sociedad perfecta*, la cristiandad[2], en la que se concilian, en la mejor época, la unidad

[1] *Cours de philosophie positive*, lecciones 53 y 54. Cf. los hermosos trabajos de Duhem y lo que nosotros mismos decimos en nuestro *Descartes*, pág. 101.

[2] "Totum corpus christianitatis", dirá Gerson (*Opera omnia*, Amberes, 1706, tomo I, pág. 120). La idea remonta a San Agustín, que, en la *Ciudad de Dios*, concibe a todos los cristianos como formando una sociedad espiritual única, y que, en su *De labore monachorum* (hacia 400), escribe: "Omnium christianorum una republica est." Más brevemente, el término *Christianitas*, que fue tomado primero en el sentido de "Cristianismo", es empleado por el Papa Nicolás I († 867) en una carta dirigida al emperador Miguel para designar la comunidad de todos los cristianos, "totius Christianitatis unanimitas". La idea se precisa con Juan VIII († 882), que refiere todos los pueblos (gentes) y las naciones (nationes) del mundo a la Iglesia de Roma como a una sola madre y a una sola cabeza; luego, en el siglo XI,

de espíritu y de organización indispensable a su existencia, y la diversidad y la independencia vitales de las naciones, de las comunidades y de las personas, que tienen todas ellas su lugar en la colectividad. Posee un poder espiritual, el Papa, superior a los poderes seculares de los señores, de los príncipes y del emperador mismo, al que respeta, limita, inviste y dirige, realizando así, no sin fricciones y sin choques, según el precepto de Cristo "Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios" *(Mat.*, XXII, 21), el entendimiento necesario de los dos poderes en el seno de la gran familia cristiana regida por la *lex aeterna.* Esta sociedad, por otra parte, posee sus hogares de vida espiritual y sus centros de expansión, con las grandes órdenes monásticas, la inmensa familia de San Benito, benedictinos, cluniacenses, cistercienses, roturadores de tierras y de almas, fundadores de escuelas y de centros urbanos, guardianes y defensores del patrimonio de la civilización humana, y las Ordenes mendicantes, franciscanos y dominicos, animados de un ideal nuevo de apostolado y de santa pobreza, que dan un impulso decisivo a la vida del espíritu, de la inteligencia y de la fe, y los cartujos, los premonstratenses, los carmelitas, las órdenes militares, cuya influencia religiosa, intelectual y social es puesta al servicio de la unidad cristiana y contribuye eficazmente a su consolidación en todo el Occidente. Esta sociedad posee también sus medios de expansión, las peregrinaciones y las cruzadas[1], que, sobre las rutas de Santiago de Compostela, del Puy, de Roma, de Tierra Santa, hacen comulgar a todas las órdenes, a todas las clases, a todos los pueblos, en un mismo pensamiento y en un mismo ideal, para el cumplimiento de las "gestas de Dios" y el "servicio a Dios

con Gregorio VII y Pedro Damiano, que hablan de un "pueblo cristiano" (populus christianus) que incluye en el espacio y el tiempo a todos los que hacen profesión de la fe cristiana, que están unidos bajo la soberanía espiritual del Papa, y que, más allá de todas las sociedades políticas y el Imperio mismo, trabajan con él para la realización de los fines espirituales de la Iglesia, para la propagación y la enseñanza de la doctrina sagrada, que constituye la sabiduría cristiana y produce la unidad de la cristiandad. Véase a este respecto la importante obra de J. Rupp: *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (Presses modernes, 1939), así como los trabajos de B. Landry: *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle* (1929), de Aug. Fliche: *La chrétienté médiévale* (1929), de H. X. Arquillière sobre *Saint Grégoire VII* (Vrin, 1934) y las páginas que le consagró Gilson en *La Philosophie au Moyen âge*, páginas 252 y sgs.

[1] Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, a Tierra Santa (J. Bédier), luego las Cruzadas, desde finales del siglo XI a finales del siglo XIII (Röhricht, L. Bréhier), ejercieron una influencia incalculable en los intercambios intelectuales, artísticos, económicos, entre el Oriente y el Occidente y en el Occidente mismo, "ardiendo en hacer de todos los pueblos uno solo, bajo el reino de la paz y de la fe de Cristo" (Colomban. *M. G. H. Epist.*, III, 1705).

y a la cristiandad"[1]. Por todas partes reinan el sentido de la jerarquía, el desinterés, la subordinación del individuo a su obra, a la misión que se le asigna y con la que colabora: así los artistas anónimos que trabajaron, con todo el pueblo, en la edificación de las catedrales. Por todas partes priva lo espiritual; se observó justamente[2] que el *contemptus saeculi*, el menosprecio del siglo, de lo temporal y de lo material, en la Edad Media, no es un odio al ser, sino al no ser; en suma, una adhesión del espíritu y de la voluntad al orden querido por Dios, que no sacrifica nada de lo que es, sino que pone cada cosa en su lugar y en su rango, sometiéndolo todo a Dios. Cuéntase que Pedro el Venerable, abad de Cluny, llegado a Saint-Denis para admirar sus maravillas, quiso ver la mansión de Suger, el gran constructor de iglesias; cuando se le mostró la pequeña celda en la que se acostaba Suger sobre un lecho de paja, exclamó: "Este hombre nos condena a todos: construye, no como nosotros para sí mismo, sino únicamente para Dios[3]."

La organización católica[4] de la cristiandad no hace así más que expresar en las instituciones y en las costumbres el *teocentrismo* que rige el universo intelectual. Dios, creador del mundo, es el centro de todo: es el Principio y el Fin, el Alfa y el Omega (*Apoc.*, I, 8). Todo el universo, visible e invisible, es concebido, o mejor es visto, en función de Dios, y todas las cosas, incluso la inteligencia humana, sus principios y sus normas, son medidas por el pensamiento divino, que es el Pensamiento medidor. La idea de *creación*, poderosamente elaborada por toda la Edad Media, de San Agustín a San Buenaventura y a Santo Tomás de Aquino, permite aclarar las antinomias con las que se había encontrado el pensamiento griego y que no había sabido resolver, oscilando sin cesar del dualismo, recogido por los maniqueos y por la herejía

[1] La primera expresión es de Guiberto de Nogent, el historiador de la primera Cruzada: *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos* (*P. L.*, 156, 679). La segunda es de Villehardouin: *La conquête de Constantinople* (ed. Faral, Budé, 1938, pág. 22).

[2] Et. Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), tomo I, pág. 131.

[3] Según la inscripción de las portadas de Saint-Denis: "Mens hebes ad verum per materialia surgit." Cf., a este respecto, Em. Mâle: *L'art religieux du douzième siècle en France* (Colin, 1922), págs. 151-185, y Marcel Aubert: *Suger* (Ed. de Fontenelle, abadía de Saint-Wandrille, 1950), pág. 138.

[4] El término καθολικός, que se aplica desde el siglo II a la Iglesia (Ignacio de Antioquía, Smyrm. 8), designa, según el uso griego clásico, un universal, es decir, un singular, y no una suma. Véase, a este respecto, H. de Lubac: *Catholicisme* (1938), pág. 25. Sobre la catolicidad de la inteligencia, las armonías extrínsecas e intrínsecas, el patrimonio doctrinal en la Edad Media, véanse excelentes páginas de M. de Wulf en sus conferencias de Princeton (*Civilization and Philosophy*, 1922) y de Grenoble (Ann. Univ. Grenoble, 1939).

albigense, al monismo panteísta que los averroístas habían sacado de Aristóteles. Sea cual sea la diversidad de las opiniones y de las doctrinas en la Edad Media cristiana, ya sigan a Platón, como hicieron los franciscanos, o a Aristóteles, como hicieron los dominicos, o se inclinen al realismo o al nominalismo, todas están de acuerdo en repudiar el monismo y poner en la base de sus especulaciones un *pluralismo* que respeta la distinción del Creador y de la criatura, y los derechos de la personalidad, tanto en Dios como en el hombre. Así, el universo se aparece como un pensamiento de Dios, realizado por un acto de la libertad divina, fuente de toda contingencia. Y con ello se encuentra definido, en una visión perfectamente equilibrada, el lugar del hombre en el universo, entre la materia, a la que pertenece por su cuerpo, y su Creador Dios, del que es efecto e imagen, con la tarea de elevarse hacia Dios, lo que constituye toda la moral. Muy lejos, pues, de destruir el verdadero *humanismo*, el teocentrismo, como se ve, lo garantiza y lo fundamenta, pudiendo decirse con toda verdad [1] que es de los maestros occidentales de la Edad Media, de San Agustín a Dante, de quienes debemos aprender de nuevo el humanismo: el humanismo esencial, que consiste, no en deificar al hombre—lo cual es el medio más seguro de esclavizarle y finalmente de destruirle—, sino en colocarle en su verdadero rango, refiriéndolo a Dios y sometiéndolo a El, que es el único que puede liberarle, elevarle y dilatar su alma, según la bella expresión de Santa Teresa [2], en la medida de los dones que se propone colocar en ella.

En fin, toda esta visión grandiosa está dominada por el sentido del misterio, que la envuelve y la culmina. Si se considera con todos los griegos—a excepción, en cierto modo, de Platón—, que el pensamiento del hombre es la medida de las cosas, que todo, en el universo, es perfectamente claro e inteligible para el hombre, puesto que el pensamiento y su objeto son una misma cosa, bastan los conceptos del hombre para construir toda la ciencia. Pero si se considera, por el contrario, con toda la Edad Media cristiana, que los hechos son los efectos y los signos de la Voluntad divina, cuyos designios no son desconocidos, y que realiza Ideas divinas de las que, sin duda, participan nuestras ideas, pero de una manera en la que se precisa toda la distancia de lo finito a lo infinito, entonces no hay para nosotros más que un medio de conocerlas y es este ciertamente, el de mirarlas: el de mirarlas a fin de tratar de verlas y el de verlas en la luz de Dios. Uno de nuestros imagineros franceses del siglo XII nos presentó de ella un maravilloso símbolo [3]. Se trata de una *Anunciación a los pastores* de Notre-Dame de

[1] Ernst Curtius: *L'humanisme* (Revue de París, 1 de noviembre de 1932).

[2] *Camino de perfección*, c. 28.

[3] Emile Mâle: *L'art religieux du douzième siècle en France* (Colin, 1922), página 117.

la Coudre en Parthenay, ahora en el Louvre. En el cielo se aparece una deslumbrante visión, un ángel de luz que se adivina en un estremecimiento alado; pero la luz es tan viva que uno de los pastores cubre sus ojos con la mano para preservarse del resplandor, mientras otro pastor se acaricia la barba y reflexiona, y una joven pastora deja de esquilar sus corderos para escuchar la palabra del ángel que no ve. Todo en esta obra ingenua es admirable; pero hay algo más bello que lo que se ve, y es lo que no se ve, que viene de lo alto a iluminar a los humildes pastores, imagen de la invisible realidad y de los celestes destinos del hombre.

Este sentido de las "razones misteriosas" de las cosas (* 18), este *sentido del misterio*, que no es otra cosa que el *sentido de lo real* [1], dio a los pensadores de la Edad Media la noción de una Verdad una, inmutable, trascendente, que sobrepasa y juzga las verdades parciales conocidas por el hombre. Ahí subyace todo el problema de los universales, que tan profunda y tan justamente preocupó a la Edad Media y que pone en duda el valor de nuestra ciencia e incluso de nuestro conocimiento al tratar de encontrar a qué realidad corresponden nuestras ideas, nuestras leyes y nuestros tipos. Ahí [2] encuentra su punto de partida la *preocupación por la experiencia* que distingue la ciencia moderna de la ciencia helénica y que constituye su virtud a la vez que asegura su progreso indefinido, acostumbrando el espíritu a la disciplina de los hechos y a la sumisión a lo real, obra de Dios. Porque no se puede conocer lo que Dios quiere si no es comprobando lo que El hizo: la experiencia de lo que es juega así al principio del conocimiento el papel de una revelación natural en la cual todo tiene fundamento. Y esta verdad, que vale para la ciencia, vale también para la historia [3], por-

[1] Tal es, en efecto, el fundamento del *realismo* profundo del pensamiento medieval, fuente de su *ejemplarismo* y de su *simbolismo*. Véase a este respecto lo que decimos sobre él en *L'idée et le réel* (Arthaud, 1932), págs. 157-166.

[2] P. Duhem lo hizo ver notoriamente en sus hermosos estudios sobre la ciencia en la Edad Media. Cf. de Launay: "Pierre Duhem", *Revue des Deux Mondes*, 15 de mayo de 1918.

[3] Cournot: *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, 583-584. H. de Lubac: *Catholicisme*, c. V y VI. G. Pouget observa muy justamente, en su gran libro sobre *L'origine surnaturelle ou divine de l'Eglise catholique d'après les données de l'histoire*, pág. 385: "La materia del dogma son—si exceptuamos la Trinidad—ciertos hechos sobrenaturales contingentes, indisolublemente ligados a hechos naturales que son conocidos por la historia y que nos permiten conocer los primeros por vía de conclusión. Estamos aquí ante lo que se llaman *datos* históricos... La Trinidad de las Personas divinas, ya lo hemos dicho, no es un hecho contingente: es una realidad necesaria, como Dios mismo; pero los hechos y las palabras de Cristo que nos la dan a conocer son también datos históricos."

que a las cosmogonías y a los mitos de las religiones y de las filosofías antiguas, que revisten de fábula una concepción cíclica y estática del tiempo forjada enteramente por el hombre, los sustituye el cristianismo, que se funda en datos históricos indisolublemente ligados a ciertos hechos sobrenaturales contingentes, con la conciencia de estos datos y trabajando sobre ellos, por una visión del mundo que es esencialmente una *historia* y que no constituye más que el desenvolvimiento continuo en el tiempo de un plan divino, de una vocación universal, en suma, del gran hecho de la creación. Misterio seguramente, pero misterio que lo aclara todo, que no hace más que traducir la desproporción de nuestro espíritu con lo real y no extingue nuestras falsas claridades, como no sea para que podamos ver la Luz verdadera. Como dice Dante al final de su *Paraíso*, la Luz, el Bien, el Amor:

El amor que mueve el sol y las demás estrellas.

He aquí lo que vio, comprendió y expresó la Edad Media. He aquí lo que nos enseñó, lo que nosotros, ¡ay!, hemos olvidado en demasía y lo que deberíamos tener gran interés en aprender de nuevo de ella, puesto que el olvido de estas verdades vitales es la causa principal de nuestro decaimiento espiritual y de todas las desgracias y males que derivan de él. Como ha escrito un buen juez [1], "sería deseable que nuestra época sintiese la necesidad más o menos confusa de volverse a la escuela de un tiempo que, aun sabiendo ciertamente muchas menos cosas que las que nosotros sabemos, no ignoraba, por lo menos, la única necesaria: la superioridad absoluta de lo espiritual sobre lo temporal. Es por eso por lo que, quizá en el fondo, la Edad Media sigue siendo nuestro mejor profesor de metafísica".

3. Los primeros filósofos medievales. Boecio. La filosofía, el método, los problemas: el ser y los universales

A partir del siglo VI, el problema filosófico fundamental se planteó en los términos más adecuados, y una primera solución fue la esbozada por Boecio.

Podemos contar como el primero de los filósofos medievales a aquel que se ha denominado "el último de los romanos", al eminente humanista, depositario de la sabiduría antigua y educador de la edad moderna, situado en la frontera de dos mundos: Manlio Severino Boecio.

[1] Et. Gilson: *Saint Bonaventure* (1924), prólogo.

Del linaje de los Anicio, ilustre familia que, en el curso del siglo V, había dado dos emperadores y un Papa, Boecio nació en Roma hacia el año 480. Recibió allí una esmerada educación, que completó en Atenas y quizá en Alejandría. Fue entonces cuando se inició en el neoplatonismo, en el aristotelismo y en el estoicismo, y concibió la idea de hacer conocer a los romanos la filosofía de Platón y de Aristóteles, cuyo acuerdo esencial se proponía demostrar. La preocupación por los asuntos públicos le apartó pronto de ello. Había entrado muy joven al servicio del Estado ostrogodo de Italia; desde el año 507, le encontramos unido a la persona del rey Teodorico [1], que en el año 510 le elevó a cónsul, haciéndole luego, sobre el año 520, el maestro de palacio. Llegado al colmo de los honores, fue acusado de alta traición y de magia, por haber favorecido los designios de Bizancio contra el Estado godo de Italia. Aunque la acusación carecía de fundamento, Teodorico, impulsado por los delatores envidiosos del filósofo, entregó a Boecio a un Tribunal, que, sin haberle escuchado, le condenó a prisión y a muerte. Después de algunos meses de cautividad, durante los cuales escribió el más hermoso de sus libros, fue por fin ejecutado, corriendo el año 524, víctima, como su suegro Símaco y el Papa Juan, de la debilidad de Teodorico y de sus sospechas [2].

Boecio, al morir, dejaba tras sí una obra considerable y de gran alcance, por la cual trataba de iniciar a sus conciudadanos en la filosofía antigua y en los grandes problemas del pensamiento: traducción y comentario de diversos tratados de lógica de Aristóteles, Categorías, Tópicos, Analíticos, Hermeneia y de la Introducción (Isagoge) de Porfirio a las Categorías de Aristóteles—ya traducida por Mario Victorino, el iniciador de San Agustín en el neoplatonismo—, de la que presenta un doble comentario; más diversos tratados originales, de carácter técnico, sobre cuestiones de lógica (la división, la definición, los silogismos categóricos e hipotéticos), de matemáticas y de música, así como opúsculos teológicos redactados en forma de cartas, sobre todo

[1] Teodorico encargó a Boecio en esta época que le escogiese un citarista para el rey de los francos y que construyese una clepsidra y un reloj de sol para uso del rey de los borgoñones.

[2] En su *Crónica universal* (869), Adón de Viena coloca a Boecio en el número de los mártires. Era entonces venerado como tal en las diócesis de la alta Italia, y, a partir del siglo XIII, se le rindió en Pavía, lugar de su muerte, un culto que fue autorizado oficialmente en el pontificado de León XIII, en 1883, por la Congregación de ritos. Se puso en duda, en el siglo XVIII, el cristianismo de Boecio, pero la cuestión quedó zanjada en 1877 con el descubrimiento de un fragmento de Casiodoro que deja fuera de duda la autenticidad de los escritos teológicos atribuidos a Boecio. Si en la víspera de su muerte pidió consuelo a la filosofía, no por eso fue cristiano menos sincero que leal filósofo que confía en el poder de la razón.

un tratado sobre la Trinidad, que será comentado por Santo Tomás, y otro sobre las relaciones del ser y de la bondad esencial; en fin, la célebre *Consolación filosófica* que escribió en su prisión de Pavía, caído ya en desgracia, y que gozó de un inmenso renombre[1]: se la encuentra, con muchas de sus obras, en la mayor parte de las bibliotecas monásticas y episcopales de la Edad Media. Es una obra elegante, incluso conmovedora, de un simbolismo refinado, en la que los hálitos poéticos se mezclan curiosamente a la dialéctica y los versos alternan con la prosa. Se inspira, en cuanto a la forma, en las diatribas de la época romana, y en cuanto al fondo, en las ideas de Platón y de los estoicos, repensadas por un cristiano. Es, sin embargo, original y constituye un verdadero tratado de la Providencia creadora, concebido desde el simple punto de vista metafísico y moral, y que acude tan solo a la razón natural, no haciéndose sensible la inspiración cristiana más que en la manera como endereza la razón y corrige sus errores, y en el acento que da a sus afirmaciones.

Boecio aborda aquí la cuestión que plantea la prueba de su injusto trato: ¿Cómo explicar que el curso de las cosas humanas esté tan poco de acuerdo con el orden perfecto que reina en la naturaleza? Si Dios existe, ¿de dónde provienen la injusticia y el mal que gobiernan las acciones de los hombres? La Fortuna le responde la primera, probándole que no debe quejarse de su cambiante disposición, que la felicidad puede acomodarse a todas las circunstancias, incluso a las más enojosas, y que una sola cosa es constante, a saber, la inconstancia misma de todo lo que fue creado, y que, en la rápida rueda que eleva y humilla alternativamente a los hombres, puede ascender, pero sin sentirse indigno de tener que descender en seguida, según la ley de su juego. Pero la Filosofía, señora de todas las ciencias y de todas las virtudes, le preserva de estos argumentos capciosos y le indica el remedio a su mal, que proviene de que ha dejado de saber lo que es, y lo que es el mundo. Se le presenta en forma de una mujer de rostro majestuoso, de ojos llenos de luz, que lleva, bordados en el fleco de su vestido, en lo alto la letra θ y abajo la letra π, que designan la filosofía teórica y la filosofía práctica, y de una letra a otra, una escalera simbolizando los grados que conducen de lo inferior a lo superior, hasta la sabiduría, según un modelo en el que se inspirarán todos los estatuarios de la Edad Media. La Filosofía demuestra a Boecio que la verdadera felicidad es independiente de los bienes frágiles y efímeros de este mundo y que reside tan solo en Dios, lo Uno plenamente sí y por sí, el autor del orden de la naturaleza, el principio de amor universal, el Bien supremo por quien son todos los bienes, la fuente de toda alegría, de toda consolación y de toda paz: nuestra felicidad, de la que Boecio da la famosa definición "status bonorum omnium congregatione perfectus", no podría ser otra cosa que una participación en la felicidad que hay en Dios, que es Dios mismo, el Ser soberanamente perfecto que rige todo con fuerza y dispone todo con dulzura. Por ello "mantenemos fundadamente nuestra esperanza en Dios y le dirigimos nuestras súplicas; cuando parte de un corazón recto, no deberán quedar sin efecto". La presencia en este mundo del mal, que al no ser producido por Dios no es nada, lo mismo que el azar, porque nada se hace de nada; la felicidad aparente de los malos, todos en realidad desgraciados, ya que el mal lleva en sí su sanción propia, y la Providencia, que confía a las causas segundas y al destino la ejecución de los designios que nos sobrepasan; el acuerdo de la libertad humana con la presciencia divina, que no predetermina los acontecimientos, que respeta nuestra elección y nuestras iniciativas, y ve todo, comprendiendo aquí nuestro libre porvenir, en un eterno presente, *tota simul:* tantos y tantos problemas que no se plantean más que para una inteligencia finita, incapaz de comprender la infinitud y la simplicidad de Dios, y que se desvanecen cuando ella tiene en cuenta sus límites y toma conciencia de su misma imperfección, único medio de que dispone para alcanzar el Ser perfecto y supremo, lo "intelectible" por excelencia, que es Dios[1].

[1] *De Consolatione philosophiae* comprende cinco libros, en los que 39 poesías de un consumado arte se insertan en la trama de la exposición filosófica. El autor presenta a la Filosofía bajo la figura alegórica de una noble dama que visita en la prisión al filósofo que espera la muerte. Le invita a que le relate su pena, cuyo peso quiere compartir con él (libro I). Luego, le llama a sí: que se despegue de la Fortuna, que deje de lamentar sus dones inconstantes; posee en el interior de sí el único bien que no puede serle arrebatado, el testimonio de su conciencia, en el que reside la verdadera felicidad, mientras que sus perseguidores no poseen otra cosa que las apariencias inestables (II). Por lo demás, la felicidad suprema solo puede encontrarse en Dios, fin último de todas las cosas, objeto de la Sabiduría o de la verdadera filosofía, que no es otra que la búsqueda de Dios y su amor (III). El libro IV trata de la Providencia divina; no hay azar en el mundo; el Destino es el instrumento de la Providencia; la felicidad de los malos es ilusoria; la prueba purifica a los buenos. El libro V, atacando el problema de las relaciones entre la libertad humana y la presencia divina, muestra que el conocimiento de Dios, trascendiendo el tiempo, ve el pasado, el presente y el futuro como un eterno presente en el que lo necesario, lo contingente y el libre albedrío subsisten como tales. La influencia del *De consolatione* fue considerable durante toda la Edad Media. A fines del siglo IX fue traducido al inglés por el rey San Alfredo el Grande; luego, algunos años más tarde, al alemán por el monje Saint-Gall Notker Labeo, y en el siglo XIII, al francés por Juan de Meung. Se le incorporó al *Roman de la Rose;* Chaucer lo utilizó, y sirvió de modelo a las *Consolaciones teológicas* de Mateo de Cracovia y de Juan Gerson. Impreso en 1471, llegaba a la edición número 60 en 1600, y no dejó de ser reeditado después.

[1] Boecio distingue tres objetos de conocimiento verdadero: los intelectibles,

Como filósofo, Boecio tuvo el gran mérito de ser el iniciador de un método preciso y seguro de traducción, de comentario y de interpretación, de un vocabulario técnico y de una terminología lógica bien fijada, de reglas definidas para el uso de la dialéctica y la aplicación del discurso a los diversos objetos y a la teología misma. Profundamente impregnado de platonismo, familiarizado con el pensamiento de San Agustín, soñando con traducir al latín en su integridad a Aristóteles y a Platón, con hallar su complemento mutuo y mostrar su acuerdo sustancial para la perfección de la razón humana, así como el acuerdo final de la razón con la fe, siempre que cada una se mantenga en su dominio propio (*P. L.*, 64, 1302), Boecio no solo legó a la Edad Media los principios y los temas esenciales de la sabiduría antigua, sino que fue, desde la alta Edad Media, el verdadero introductor en Occidente de los escritos de Aristóteles, antes de la difusión del aristotelismo por el arzobispo Raimundo de Toledo en el siglo XII, luego por los árabes en el siglo XIII y su renovación por Santo Tomás de Aquino. Entregó al Occidente lo esencial de la lógica de Aristóteles, interpretada a la luz de Porfirio y de los comentarios griegos y expuesta en una forma clásica, que, elaborada por la escolástica, constituirá el edificio de nuestra lógica formal[1]; le hizo conocer los términos, los principios y las

---

los inteligibles, los naturales. Por "intelectibles" (término que había empleado ya Mario Victorino) entiende los seres que existen fuera de la materia, Dios y los ángeles, que alcanza el pensamiento puro, usando de la vía indicada más abajo, pero sin poder alcanzar jamás lo intelectible supremo, tal como es en sí y por sí. Los "inteligibles" son los seres concebibles por el pensamiento puro, pero que no existen de hecho más que en los cuerpos y que, a su contacto, "degeneraron de los intelectibles a los inteligibles", como las almas humanas (cuya preexistencia parece admitir Boecio: *Comm. in Porph.*, 11. *De consol.*, III, 12). En cuanto a los cuerpos "naturales", son el objeto de la "fisiología" o ciencia de la naturaleza, que nos los muestra como un conjunto de participaciones en las ideas divinas o, mejor, en sus imágenes, conjunto ordenado según un plan que, considerado en el pensamiento ordenador de Dios, es providencia y, considerado en la ley interna que rige las cosas y su sucesión, puede ser denominado destino. El estudio de la naturaleza constituye el objeto de *Quadrivium*, cuádruple vía hacia la sabiduría (aritmética, geometría, astronomía, música), al que se unen las tres disciplinas (gramática, retórica, lógica) que constituyen el *trivium*. Boecio había compuesto una *Institutio musica*, una *Institutio arithmetica* y una *Geometria*, inspiradas en Euclides y en Nicómaco de Gerasa, de las que se conservan únicamente las dos primeras.

[1] La lógica formal—parte de la filosofía en tanto que es arte de distinguir lo verdadero de lo falso y de lo verosímil, e instrumento de todas las demás—, tal como fue elaborada por Boecio y sus sucesores, hasta Guillermo de Shyreswood, Lamberto de Auxerre y Pedro Hispano, comprende esencialmente: la teoría del concepto, de los universales, de las categorías, de la oposición, de la división y de la definición de los conceptos; la teoría del juicio, de los elementos

doctrinas fundamentales de la metafísica aristotélica, materia y forma, potencia y acto, el movimiento, las cuatro causas, la sustancia, el individuo, a los que añade la persona, como "rationalis naturae individua substantia"; en fin, le dejó algunos textos precisos, de origen aristotélico, sobre la naturaleza y el proceso del conocimiento, el papel y la distinción de la sensación y del intelecto, con la adición de las consideraciones agustinianas sobre la aprehensión del ser en una intuición de la conciencia, y la asimilación de lo conocido al sujeto que conoce en el acto del conocimiento.

Dos teorías, sobre todo, actuaron de una manera determinante en la orientación del pensamiento medieval y la formación de la escolástica, y procuraron a Boecio una autoridad que casi se igualaba con la de Aristóteles y la de San Agustín.

Su teoría del ser, ante todo (* 19). Por "esse" entiende Boecio la *esencia*, que distingue claramente del acto existencial, y que asimila a la forma (Omne namque esse ex forma est); partiendo de ella, establece la jerarquía y los grados de lo real, desde Dios, que es el ser puro, *esse ipsum* o *forma essendi*, hasta los seres compuestos en su esencia, las criaturas, cuyo ser, por consiguiente, no es el ser puro (non est, id quod est). Unicamente de Dios puede decirse que es lo que es; los demás seres no son lo que son. Así, el *esse* infinito es absolutamente distinto del *esse* finito, y le es irreducible; el segundo no es más que una imagen del primero, pues el ser de las cosas creadas no podría ser, de no haber procedido del ser increado, de quien recibe todo lo que es y todo lo que posee, sin que pueda decirse por ello que participa en su *esse*, ya que la forma de la sustancia divina es de tal naturaleza que resulta incomunicable y no puede extenderse hacia afuera ni recibir en sí lo que le es extraño; si así no fuese llegaríamos a decir, de todas las cosas que son, que son Dios, lo que es inaceptable.

Por otra parte, comentando el famoso texto de Porfirio en su *Isagoge*, o Introducción a las Categorías de Aristóteles, Boecio plantea el

---

de la proposición, de sus diferentes especies, de la cantidad, cualidad, relación, modalidad, de la oposición y de la conversión de las proposiciones; la teoría de los silogismos categóricos e hipotéticos, de todas sus combinaciones posibles y de los modos obtenidos en cada figura. Para más detalles, véase la exposición que dio de ella Prantl (*Geschichte der Logik*, I., 681 y sigs.) y Janet y Séailles (*Hist. de la Philos.*, 15 ed., Delagrave, 1932, págs. 496, 574 y sgs., 627 y sgs.), que puede completarse con los excelentes trabajos de M. Grabmann sobre los desenvolvimientos de la lógica aristotélica y Pedro Hispano (1927-1939). Sobre la lógica de Boecio (logica vetus, logica nova) y la manera como plantea el problema de los universales, E. Gilson: *La philosophie au Moyen Age*, págs. 139, 141 y sgs.

problema de donde saldrá la disputa de los universales [1], y propone una solución. Porfirio, refiriéndose a las nociones genéricas y específicas que formamos de una realidad tomada como sujeto del cambio, había rehusado decidir "si los géneros y las especies existen en la naturaleza de las cosas o solamente en nuestras inteligencias—y, en el caso en que subsistiesen por sí mismos, si son corporales o incorporales—, y, en fin, si existen separados de los objetos sensibles o si residen en los objetos y están realizados en ellos". De esta triple interrogación, únicamente la primera retuvo la atención de las escuelas de la Edad Media. Volvía a preguntarse si las ideas de géneros y de especies, los predicados universales que están necesariamente ligados a un sujeto y expresan su esencia, en suma, los "universales", son cosas en sí y sustancias, *subsistentia,* o simples productos de la inteligencia, *nuda intellecta.* La respuesta de Boecio, que se inspira visiblemente en Aristóteles, pero todavía más profundamente en Platón, es que las nociones universales son a la vez *subsistentia* e *intellecta:* son concebidas por el espíritu, a propósito de las cosas sensibles y corporales en las que se encuentran, y de donde las abstrae la inteligencia para contemplar su naturaleza o su forma tal como es en sí misma, siendo a la vez la semejanza de los seres singulares el fundamento de su singularidad en la naturaleza y de su universalidad en el pensamiento. Por ejemplo, la especie "hombre" no es otra cosa que el concepto formado de la semejanza sustancial que existe entre individuos diferentes numéricamente (nihil aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine. *P. L.,* 64, 85); de manera parecida, el género no es más que una idea determinada por la semejanza que existe entre las especies. Ni el género ni la especie, como tales, existen, pues, en sí, existen en realidad *en* las cosas, y no existen *separadamente* más que en la inteligencia, en tanto que son concebidos por ella o, quizá, como sugiere el libro V del *De Consolatione,* en tanto que son *vistos* por ella (el hombre, por ejemplo) en su pura forma; en suma, en las Ideas divinas. Con esta respuesta Boecio preludiaba el realismo moderado que afirmarán los grandes doctores de la Edad Media. Pero, por otra parte, gracias a la distinción que establece, en su Comentario a las Categorías (*P. L.,* 64, 162), entre

[1] Véase *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categoria commentarium,* ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem graeca, Acad. de Berlín, IV, 1, 1887). El texto de la *Isagoge* (págs. 1-22) es seguido aquí de la traducción latina de Boecio, con el título *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata* (páginas 25-51), luego del comentario de Porfirio sobre las Categorías de Aristóteles (págs. 55-142). Se encontrarán, además, los *commentaria in Porphyrium* de Boecio (donde propone su solución al problema de los universales) en la Patrología latina de Migne, tomo 64, págs. 71-158. Véase también la traducción de la *Isagoge* de Porfirio por J. Tricot (Vrin, 1947). Volveremos extensamente sobre esta cuestión más adelante.

los nombres de las formas generales *(voces)* y los seres que designan *(res),* por su definición de la lógica en cuanto que es estudio de las formas verbales, abstracción hecha de la realidad que les confiere su significación, contribuía a formar esa *sententia vocum* en la que se acantonarán los nominalistas. Aquí también Boecio se mostró innovador e indicó a sus sucesores el camino que debían seguir. De ahí el crédito universal de que gozó durante la primera época de la Edad Media, e incluso hasta Santo Tomás de Aquino, que le cita con agrado y acata su autoridad en lo que concierne a los problemas del bien, del conocimiento y del ser, y hasta Dante mismo, que recordará, en su *Divina Comedia,* los versos del filósofo que espera la muerte.

> Este orden de la Naturaleza, ¿quién lo encadena
> sino el amor, el amor que gobierna la tierra y el mar,
> y manda en los cielos?
> ¡Qué felices serían los hombres,
> si el amor que gobierna el cielo
> gobernase igualmente sus corazones!
> Feliz el que pudo ver
> la fuente transparente del Bien.
> Al Creador del mundo,
> Rey y Señor soberano de los seres,
> legislador y árbitro infalible de lo justo.
> El es el hogar de amor hacia el cual todo converge,
> el Fin hacia el cual todo tiende para unirse a él,
> porque las cosas no pueden durar más que con una condición:
> la de remontar por una reciprocidad de amor
> hasta el Principio que les dio el ser.
> Es triunfando de la tierra
> como se gana el cielo.

4. El Renacimiento carolingio y el primer humanismo medieval. De Casiodoro, Gregorio el Magno e Isidoro de Sevilla a Alcuino y a Rabano Mauro. La interpretación alegórica de la Biblia

"Fidem si poteris rationemque conjunge", escribía Boecio a Juan Diácono, al dedicarle su *De Trinitate.* De hecho, Boecio, filósofo y teólogo, pone de acuerdo la razón y la fe sin confundirlas jamás. Cuando habla de Dios como filósofo, lo hace en nombre de la razón. Da así el primer modelo de ese humanismo cristiano que conserva todo el jugo del humanismo antiguo y todas sus adquisiciones, en vista de una sabiduría más alta, que ilumina la razón después de haberse fundado en ella, y que asegura la unidad espiritual de la humanidad por la adhesión a la fe católica, que Vicente de Lérins, en su *Commonitorium adversus*

haereses pro catholicae fidei antiquitate et universitate (434), definía ya "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est", lo que se cree en todas partes, siempre y por todos.

Al lado de Boecio y disputándole el título de "último de los romanos", se coloca a Casiodoro (hacia 485-580), su discípulo y su amigo, que fue, como aquel, ministro de Teodorico y se retiró luego a una academia monástica fundada por él en Viviers de Calabria; trabajador infatigable, conservador de los libros de la antigüedad latina, autor de obras clásicas en la Edad Media, sobre las siete artes liberales [1], las Instituciones divinas, la Crónica universal, la Historia tripartita. "No debemos desdeñar nada, dice, de lo que puede mejorar la condición humana" (*P. L.*, 70, 1143). Por ello, recomienda a sus monjes las letras profanas en vista de las letras divinas, las artes liberales en vista de la exégesis sagrada, el conocimiento de los antiguos en vista de una mejor comprensión del

[1] Este tratado, que constituye el segundo libro de las *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*, fue considerado en la Edad Media como una obra distinta y sirvió de manual en las escuelas monásticas. Casiodoro traza en él, para uso de sus monjes, un programa de transmisión de la cultura latina y enumera los estudios profanos y los libros conservados en la biblioteca de Vivarium, que juzga indispensable para la inteligencia de la Escritura. Imponía como un deber a sus monjes (Inst., I, 30) entregarse al trabajo intelectual, leer y copiar los manuscritos, traducir las obras griegas y componer recensiones, incluso obras nuevas (así ese Epifanio, al que encargó revisase las historias de Teodoreto, Sócrates y Sozomeno con vistas a su Historia tripartita). A los noventa años escribía todavía para ellos un tratado de ortografía. Se dijo de él que señaló a la Orden benedictina, nuevamente fundada (529), la hermosa tarea del estudio y de la copia de libros, a la que debemos la conservación de los tesoros de la antigüedad. La precedió, en todo caso, en este camino, en el que los benedictinos, primero entregados a la oración, al trabajo manual y a la "lectio divina", le siguieron resueltamente. Y esto solo bastaría para justificar el título que se le dio (J. Hammer, 1945) de "salvador de la civilización occidental". Al lado de Casiodoro, debemos citar a su amigo (Instit., 23), el que se denominó por humildad Dionisio el Pequeño, monje escita, pero de "formación completamente romana", que vino a Roma hacia el año 500, poco después de la muerte del Papa Gelasio (496), y fue allí jefe de los archivos pontificios, a la vez que dio la primera de las colecciones canónicas (Dionysiana). Helenista impar, tradujo al latín un gran número de obras griegas de hagiografía, de teología y de filosofía, entre ellas la Vida de San Pacomio, la Carta de Alejandría a Nestorio, el tratado de Gregorio de Nissa sobre la Creación del hombre. En su *Liber de Paschale* hizo prevalecer el cómputo alejandrino (ciclo de diecinueve años) sobre el cómputo pascual en uso en Roma (ciclo de ochenta y cuatro años) e introdujo la "era dionisiana", que pasó a ser luego la "era cristiana", la cual cuenta los años a partir del nacimiento de Cristo, fijado por él en el año 754 de la fundación de Roma (es decir, al parecer, de cuatro a siete años más tarde), innovación capital para la historia de la humanidad.

mensaje cristiano. Bajo este plan, trata de corregir a los "maestros de las letras profanas" y se inspira en los "doctores verídicos", sobre todo en San Agustín y en su pequeño Tratado del alma, en el que, rompiendo con las representaciones materialistas del alma que se encontraban en numerosos autores cristianos y hasta en Tertuliano, se propone establecer la espiritualidad del alma hecha por Dios, a su imagen y para El, a fin de que, conociéndose mejor, la criatura se vuelva hacia su Creador y le contemple con un espíritu purificado.

De este humanismo cristiano encontramos una expresión pragmática, a comienzos del siglo VII, en la obra del Papa Gregorio el Magno (540-604). A su genio de organizador unía una cultura extensa, pero que subordina siempre a fines espirituales, a la plena inteligencia de los Libros santos, al perfeccionamiento de la oración. Reformador de la liturgia y, en particular, del rito de la misa, con lo que dio al canon su forma definitiva, autor de una recensión del Misal romano (Sacramentarium Gregorianum) y de una revisión y unificación del canto de iglesia que lleva para siempre el nombre de "canto gregoriano" [1], este gran Papa que no quería ser otra cosa que el servidor de los servidores de Dios, *servus servorum Dei*, nos dejó un vivo testimonio de su cultura, de sus virtudes, de su conocimiento de los hombres y de su experiencia de la vida, en sus Cartas, en sus Homilías, en el *Liber regulae pastoralis*, donde señala los deberes de un pastor de almas, en sus *Moralia in Job*, que sirvieron durante toda la Edad Media de manual de exégesis alegórica, de teología y de ascetismo. Se lee ahí esa admirable definición de la sobrehumanidad fundada en la sabiduría divina, que podría servir de exégesis a su obra: "Qui divina sapiunt videlicet supra homines sunt" (XVIII, 54).

Ya antes del Renacimiento carolingio, este humanismo cristiano se afirma y se desenvuelve en los dos países en los que se había mantenido, protegida del desconcierto reinante, la cultura occidental: España, y, en los confines de la Gran Bretaña céltica, Irlanda.

[1] Esta monodia, la cantilena gregoriana, parte integrante de la liturgia católica, fue el canto tradicional de la Iglesia romana en toda la cristiandad occidental a partir de fines del siglo VI, fecha en la cual Gregorio el Magno reformó el canto litúrgico, culminó su unificación (con algunos elementos tomados a las liturgias ambrosiana y mozárabe) y lo impuso en todas partes, con el doble sello de la perfección y de la sobriedad. Es esencialmente una oración cantada: en la cima de la vida contemplativa la oración se hace canto. El canto gregoriano se distingue por la variedad de sus modos, por la suavidad de su ritmo libre, independiente de la medida, por su arte de organizar el movimiento, por sus acentos modelados sobre el texto y, a partir del siglo IX, por su fuerza expresiva y dramática, que nos arrastra hacia algo desconocido, más allá de los sonidos. Este arte, una de las más bellas creaciones de la Edad Media, rige toda la música hasta el adveni-

Isidoro, arzobispo de Sevilla (hacia 570-636), el escritor más célebre del siglo VII, es el representante eminente de esta civilización hispanorromana a la que se habían convertido los visigodos de España y cuya codificación del *Fuero Juzgo*, las Historias de Orosio (417), la Crónica de San Próspero de Aquitania (455), sus obras polémicas y sus poemas, los escritos ascéticos y morales de San Martín de Braga († 580), admirador de Séneca, humanista, teólogo y pastor, la Regla y homilía de Leandro, el hermano mayor de Isidoro y su predecesor en el solio de Sevilla († 601), son otros tantos testimonios notables. Isidoro nos dejó, en su gran obra *Originum seu etymologiarum Libri XX*, una verdadera Summa del saber humano de su tiempo: artes liberales medicina, jurisprudencia, historia, teología y eclesiología, lenguas y literaturas, etimologías, resúmenes de historia natural, de antropología, de geografía, de arquitectura, de agricultura, de arte de la guerra y de la navegación, etc. Su división de las disciplinas, después de Boecio y Casiodoro, en *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música), su división de la filosofía en lógica, física y moral, sus consideraciones sobre la ciencia de los números y su carácter sagrado, su definición de las virtudes cardinales y teologales, sus interpretaciones alegóricas y místicas de la Escritura, comparada a una lira cuyas cuerdas tienen una resonancia infinita, sus consideraciones sobre el origen divino, el fin y los límites del poder[1], sobre la sumisión de todos, reyes y súbditos, a la justicia y a la ley, sobre el derecho natural—consideraciones recogidas, en tiempo de Luis el Piadoso, por Jonás de Orleáns (780-842), y por muchos otros después de él—, ejercieron una influencia incalculable sobre los pensadores y los artistas de la Edad Media, y, cuando los visigodos de España hubieron de huir ante la invasión árabe, a partir del año 711, se llevaron consigo hacia los Pirineos, como un tesoro, las obras del gran arzobispo, designado con el nombre de "último Padre del Occidente".

Un siglo después de él, en Inglaterra, encontramos la gran figura de otro Doctor de la Iglesia, Beda el Venerable (673-735). Fue monje del monasterio de Jarrow, que había fundado Benito Biscop en 682, menos de cien años después del desembarco, en las costas de Kent, de Agustín de Canterbury y de los monjes romanos enviados por Gregorio el Magno para evangelizar a los anglos (597). Jarrow y Wearmouth, las dos fundaciones de Biscop, representaban a la vez la cultura céltica de las escuelas y de los monasterios de Irlanda, sobre todo de Bangor (fundado en 559 por San Comgall), de donde emigraron con San Colombano tantos monjes misioneros, portadores, como dice San Patricio, del "espíritu"[1], y esa cultura anglosajona que se había desarrollado rápidamente bajo el impulso enérgico de Biscop, con Teodoro, Adriano, luego Aldhelm de Malmesbury, abad en 675. En la rica biblioteca llevada de Roma a Jarrow por Benito Biscop en 672, Beda concibió y escribió esa obra inmensa que hizo de él uno de los maestros de la Edad Media. En sus obras teológicas y exegéticas, que atestiguan un avisado sentido crítico, procura seguir y fijar la tradición patrística; en sus amplios trabajos científicos y cronológicos, *De natura rerum*, *De temporibus*, se inspira en Isidoro de Sevilla a la vez que en Plinio el Viejo; en fin, siguiendo a Gildas, el historiador de los bretones (hacia 540), y a imitación de Gregorio de Tours, el historiador de los francos († 594), escribe una *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, que ha hecho se le considerase como el padre de la historia de Inglaterra; fue traducida a la lengua inglesa en el siglo IX por el rey Alfredo, con obras de Gregorio el Magno, de Orosio, de Boecio, y gozó sin cesar de un gran renombre.

El impulso intelectual del Occidente a fines del siglo VIII se debió en gran parte a estos ingleses. Gracias al esfuerzo de algunos misioneros llegados de Roma y de Irlanda, habían recibido la herencia de un Imperio ya desaparecido, cuya cultura, tanto en la Galia como en la mayor parte del Occidente, había declinado en tal grado que Gregorio de Tours podía escribir en 580: "Desdichado de nuestro tiempo, que ha visto perecer entre nosotros el estudio de las letras." De Inglaterra precisamente salieron en el siglo VIII los misioneros y los apóstoles que debían regenerarla.

Con el nombre de Bonifacio, que le dio el Papa Gregorio II (718), un monje de Wessex, Wynfrid, que, en Exeter y en Nursling, se había

miento de la polifonía del siglo XVI (Palestrina), que, sin embargo, conservó su tenor y fue recogido y restaurado por los benedictinos de Solesmes a mediados del siglo XIX. Sobre la música medieval, cf. las obras de J. Chailley (*P. U. F.*, 1950. Edición du Coudrier, 1951).

[1] En sus Libros de Sentencias, Isidoro escribe: "Prodesse debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed condescendo consulere" (III, Sent., 49, 3). Isidoro escribió también obras sobre los oficios eclesiásticos, sobre la Regla monástica, etc.; pero, equivocadamente, al parecer, se le atribuyó la gran colección canónica *Hispana*, compuesta hacia 600, a la que hace referencia más tarde el seudo-Isidoro (hacia 850), autor de las Falsas Decretales que atestiguan el ascendiente del poder pontificio más de lo que ellas ayudaron a crearlo.

[1] *Saint Colomban* (540-615): *Un pionnier de la civilisation occidentale*, por M. Dubois, con prólogo de monseñor Calvet (Ed. Alsatia, 1950). El XIV centenario de San Colombano, fundador del monasterio de Luxeuil, fue solemnemente conmemorado del 20 al 23 de julio de 1950. Sobre San Patricio, véase la excelente obra, de J. B. Bury, *The life of Saint Patrick and his place in history* (Londres, 1905), los textos de la *Confessio* y de la *Epistola* publicados por N. J. D. White (1905) y su traducción por G. Dottin (Bloud, 1911). Sobre el monaquismo céltico, Dom Gougaud: *Les chrétientés celtiques* (1911) y nuestro *Essai* sobre el País de Gales (1923).

beneficiado, para su formación, de las tradiciones irlandosajonas en materia sagrada y profana, se convirtió en el apóstol de la Germania. Reforma, en Austrasia y luego en Neustria (742-747), la Iglesia franca, que había caído muy bajo; consagra a Pipino el Breve en 751, y en el intervalo organiza la Iglesia en Alemania, funda la abadía de Fulda (744), que habría de ser su hogar intelectual y religioso, y, ya arzobispo de Maguncia, muere mártir el día de Pentecostés del año 754.

Con Alcuino de York (hacia 735-804) se opera el Renacimiento carolingio, del que fue testigo y a la vez uno de los agentes más activos. Este hombre, de quien el monje Notker, en su Crónica de Saint-Gall (hacia 885), dice que aventajaba a todos los letrados de los tiempos modernos (modernorum temporum), había sido formado en las artes liberales en la famosa escuela benedictina de York, en la que enseñaban dos experimentados maestros, Egberto y Aelberto, futuros arzobispos de York, y a los que él mismo dirigió en 778. Al regreso de un viaje a Roma, donde su arzobispo le había enviado en busca del palio, encontró a Carlomagno en Parma (781) y fue llamado por él en 782 a su corte, para trabajar al lado de Paulo Diácono y de los maestros italianos Pedro de Pisa, Paulino de Aquilea, en competencia con los españoles Agobardo de Lyon y Teodulfo de Orleáns, y de los irlandeses como Clemente Scot, Dungal y Dicuil, en la reforma de los estudios y en la organización de las escuelas monásticas y de las escuelas episcopales, cuya fundación había alentado Carlomagno por medio de sus capitulares (778-789), y que serían prototipos, las unas, de los establecimientos secundarios o grandes escuelas; las otras, de las Universidades. Alcuino enseñó en ellas durante más de ocho años, como maestro de la escuela del palacio o Academia palatina, retirándose luego, en 796, a la abadía de San Martín de Tours, justamente al lugar donde había muerto (397) el gran evangelizador de los galos. Reformó aquí la disciplina eclesiástica, organizó una escuela y una biblioteca y terminó en ella su vida, sin dejar de cultivar los huertos del Loira como los había cultivado en Gran Bretaña en la flor de su vida.

Su ideal, escribe a Carlomagno (Ep. 170), consiste en edificar en Francia—en la Francia heredera, como dirá Christian de Troyes, de Grecia y Roma, hija mayor de la Iglesia, como proclamarán los Papas—una nueva Atenas, pero más brillante que la antigua, puesto que será la Atenas de Cristo, y que a las siete artes liberales, que son las siete columnas de la sabiduría humana, se añadan los siete dones del Espíritu Santo, que la elevarán por encima de toda la naturaleza. Latinista excelente, maestro en todas las disciplinas, poeta en sus horas, enseña de nuevo a los francos una lengua cuya virtud habían olvidado. Teólogo, da pruebas de un sentido agudo y de un método atento y seguro en sus obras de exégesis y de espiritualidad, lo mismo que en la polémica que sostuvo con Elipando de Toledo y Félix de Urgel, defensores del adopcionismo [1]. Como filósofo, carece de originalidad: no hay nada, en su Dialéctica o en su carta *De animae ratione*, que no se encuentre en Boecio, en Casiodoro o en San Agustín, aunque se haya creído [2] advertir en esta última obra un cierto sabor "precartesiano", sobre todo en lo que concierne a la intelección de lo espiritual por el alma y a la necesidad para ella de liberarse de los sentidos para conocerse y para conocer a Dios. Pero Alcuino tiene singular valor como organizador de los estudios, como restaurador del saber, como maestro que supo devolver a la filosofía su prestigio y revivificar la tradición antigua al contacto con la revelación cristiana. En tanto que, por su parte, proclamado rey de los francos en 771 y luego "coronado por Dios grande y pacífico emperador de los romanos" el 25 de diciembre del año 800, bajo la protección del Papa León III, en San Pedro de Roma, Carlomagno trabajaba en defensa de la Iglesia de Cristo señalándole como tarea, dentro y fuera de ella, el reconocimiento de la fe católica [3]

[1] Esta herejía española, debida a Elipando de Toledo, primado de España, que hace de Cristo el hijo no por naturaleza, sino por adopción del Padre, se aproximaba a la herejía nestoriana, por admitir en Cristo la coexistencia de dos personas distintas, con todas las consecuencias derivadas de ello y cuyo desarrollo se advertía entonces, sobre todo en Siria. En el sínodo de Francfort (794) y en una memoria dirigida a los obispos españoles, luego en la gran disputa que enfrentó, en el concilio de Aix-la-Chapelle (junio del 800), a Alcuino y a Félix de Urgel (que daba a Cristo el nombre de "Deus nuncupativus", Dios por apelación), Alcuino probó rotundamente la fuente de la herejía, que es la confusión entre asunción y adopción, sin negar por esto la analogía entre la asunción por el Verbo del hombre que le está unido y la adopción que nos hace hijos de Dios, analogía que fundamenta la semejanza de Cristo con nosotros y de nosotros con Cristo, aun manteniendo la distancia que separa al Hijo único del Padre y de los que no son hijos de Dios más que por adopción. La causa estaba decidida. Sin embargo, en el siglo XII, una teoría emparentada con el adopcionismo, que ponía en duda la identidad de la persona del Verbo y de Jesús, fue profesada por Abelardo, Gilberto de la Porrée y sus discípulos, por Pedro Cantor († 1197) y, en Alemania, por el preboste de Triefenstein († 1181); fue condenada por Alejandro III en 1170 y 1177. Véase a este respecto, E. Amann: *L'époque carolingienne* (Histoire de l'Eglise, Fliche-Martin, tomo VI, 1941, págs. 129 y sgs.). J. de Ghellinck: *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle* (1914), págs. 151 y sgs.

[2] Picavet: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (1905), págs. 130 y sgs. He aquí el texto apuntado: "Si enim vel Deum, vel seipsam, vel spiritale aliquid considerare gestit, avertit se a sensibus carnis, ne fiant ei impedimento..." (*P. L.*, 101, 644).

[3] Carta de Carlomagno al Papa León III (*M. G. H. Epist.*, IV, 137). El término "unitas", que implica la unidad de la fe, aparece de continuo en los documentos a partir del acta de 817 en favor de Luis el Piadoso (Halphen: *Charlemagne*, pág. 240). La carta citada de Alcuino a Carlomagno se encuentra en

y la salvaguarda de su unidad, Alcuino se encargaba de formar discípulos en orden a la búsqueda de la verdad, al gusto por las cosas espirituales, al amor al Redentor. Y este no es pequeño mérito.

Uno de los discípulos que formó Alcuino en Tours, con Amalario de Metz e Hilduino de Saint-Denis, es Rabano Mauro de Maguncia (784-856). Rabano fue maestrescuela, luego abad del monasterio de Fulda, la capital intelectual de la Germania nacida en la tumba de su fundador, San Bonifacio, y después fue nombrado arzobispo de Maguncia, mereciendo el título de "preceptor de la Germania", *praeceptor Germaniae*. De su obra, que es considerable, conviene recordar, además del *De institutione clericorum*, cuyo libro III, resumen del *De doctrina christiana*, de San Agustín, busca el fundamento y la perfección de la sabiduría en la ciencia de las Sagradas Escrituras, el *De universo*, especie de enciclopedia del saber de la época, en la que se recoge, utiliza y completa la gran obra de Isidoro de Sevilla: la filosofía se aparece aquí como la ciencia de las cosas divinas y humanas, en sus dos formas: actual o temporal, apuntando a la conducta de la vida presente; eterna o contemplativa *(inspectiva)*, que ordena todas las cosas a la salvación por la fe. Desde este último punto de vista juzga Rabano Mauro la sabiduría antigua, de la que todo lo que hay de bueno, como derivado de la Verdad y de la Sabiduría eternas, debe ser recuperado de sus ilegítimos detentadores, luego enderezado por la sabiduría de la Escritura y reducido a ella. También la Escritura, interpretada en el sentido espiritual, le da del universo, en su conjunto y en todos sus detalles, una interpretación alegórica, que será minuciosa y exactamente expuesta en la *Glosa ordinaria* de su discípulo Walafrid Strabo (808-849): este libro, que gozó de un favor extraordinario durante toda la Edad Media, estuvo vigente en todas las escuelas monásticas y episcopales y sirvió de base a todas las interpretaciones de la Biblia en los filósofos y los artistas. Consecuencia legítima, pero exageración manifiesta del principio enunciado por San Pablo con respecto a la nueva alianza que sustituyó la letra por el espíritu; "porque la letra mata, pero el espíritu vivifica", dice el apóstol, "y allí donde está el espíritu del Señor, está la libertad": el espíritu del Señor o mejor el Señor mismo, el Mesías esperado y prometido, Jesucristo, que ha levantado el velo con el que se recubrían Moisés y el Antiguo Testamento (2 *Cor.*, III, 6-17), de suerte que la ley era la sombra de los bienes por venir que prefiguraba (*Hebr.*, X, 1). El arte de la Edad Media extrajo de este principio sus más sublimes inspiraciones. Pero hubo necesidad de esperar a un Fray Luis de León, en el siglo XVI [1], para que fuese puesta, o realzada en todo su vigor, de acuerdo con la doctrina de los que Ignacio de Loyola denominaba los "doctores positivos", Jerónimo y sus discípulos, la primacía del sentido literal como fundamento del sentido espiritual y alegórico, único susceptible de dar a los símbolos, a las figuras y a los signos su significación exacta. Detengámonos por un instante en este punto, porque merece consideración.

M. G. H., IV (Dümmler), pág. 279. Véase igualmente el Cartulario 29, de fecha incierta (ampliación en Bangulf, abad de Fulda), sobre la organización del saber: porque "si es preferible obrar bien a saber mucho, sin embargo, es preciso saber para obrar bien".

El método de interpretación alegórica (* 24), o de misteriosa concordancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cuya base auténtica se encuentra en la enseñanza de Cristo mismo tanto como en San Pablo, había sido erigido en sistema por los alejandrinos, especialmente por Filón, que busca en él ante todo una "física" por lo demás facticia; en un sentido diferente, respetuoso con lo real que es la obra de Dios y la manifestación del Verbo, había sido utilizado por Clemente de Alejandría, por Orígenes, por Gregorio de Nissa, que trata de comprender "el espíritu de la historia" sin alterar la "realidad histórica"; su concepción fue propagada al Occidente por San Hilario, por San Ambrosio y por San Agustín, que mantiene, sin embargo, muy firmemente, el carácter sagrado del sentido literal y el fundamento histórico de las alegorías de la Biblia. Recogido y desenvuelto por San Gregorio el Magno en sus *Moralia in Job*, luego por Isidoro de Sevilla y sus continuadores, Beda, Rabano Mauro y Walafrid Strabo, el método de interpretación alegórica prevaleció durante toda la Edad Media, que lo consideró como parte integrante de la tradición cristiana hasta que el concilio de Trento, en el seno mismo de la Iglesia, lo relegó a la sombra, y los métodos de investigación moderna le dieron un golpe mortal, al menos en apariencia, porque, si es verdad, como dice Pascal, que Jesucristo vino a cumplir las profecías, a realizar las figuras y los símbolos, a instaurar un reino espiritual, es muy cierto también que la Escritura debe ser interpretada en el sentido espiritual, que es el sentido religioso, y, por tanto, el sentido propio; más generalmente todavía, permanece como verdadero, con una verdad sustancial, como dice asimismo Pascal [2], que "todas las cosas encubren algún misterio; todas las cosas son velos que recubren a Dios. Los cristianos deben reconocerle en todo". Principio de una

[1] Alain Guy: *La pensée de Luis de León* (Vrin, 1943), págs. 261-278.

[2] Cuarta carta a mademoiselle de Roannez, *Pensées*, sobre las profecías, lo figurativo, el espíritu y la letra, los dos sentidos de la Escritura (ed. J. Chevalier, Hatier, pág. 348, y el comentario, págs. 352-368). Cf. un artículo del P. Lagrange sobre Pascal y las profecías mesiánicas (Revue biblique, oct. 1906). San Agustín decía ya: "Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur." (*De doctrina christiana*, I, 2. *P. L.*, 34, 19).

infinita fecundidad, el único que confiere su significación al problema capital del *sentido*[1] y del *valor*, y el único igualmente que nos permite reencontrar la palabra de Dios en el "gran libro del Mundo", en la naturaleza y en la historia. Si la Alta Edad Media no lo aprehendió en toda su amplitud y en toda su precisión, si exageró sus consecuencias, no dejó por eso de tener, al menos, el inmenso mérito de evocarlo, de ponerlo a prueba y de obtener de él admirables figuraciones.

5. Juan Escoto Eriúgena. La existencia del no-ser. Procesión y conversión, sustitución y formación. No-ser de excelencia. La deficiencia de lo creado y las teofanías divinas

Por su profundo humanismo, por su cultura griega, por su método de interpretación alegórica de la Escritura, a la vez que por sus tendencias especulativas más profundas, Juan Escoto Eriúgena se relaciona estrechamente con el medio carolingio y con el renacimiento que lo caracteriza. Pero lo supera netamente por un acento nuevo, por un apetito insaciable de saber, por la audacia de un pensamiento heredero del pensamiento dionisiano, que no teme ni las cuestiones peligrosas, ni el escándalo, ni la contradicción, y que se alía curiosamente a la circunspección, a la sabiduría, a la piedad, a un deseo vehemente de hacer compartir a los demás la verdad que ha conquistado al precio de una búsqueda obstinada en la que se traduce el ardor de un temperamento apasionado.

Nacido en Irlanda, en el primer cuarto del siglo IV, y muy representativo, en muchos aspectos, de la cultura y del genio de su país de origen—el país de Patricio y de Colombano que había instaurado en Occidente una regla nueva de vida monástica y una nueva práctica de la penitencia[2]—, el llamado, bastante impropiamente es verdad[3], Juan

[1] "Significationis internae mysterium", según la feliz expresión de que se servirá Pedro Damiano en el siglo XI (*P. L.*, 145, 282 C.).

[2] Véase a este respecto nuestro *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles* (Annales de l'Université de Lyon, 1923) y los trabajos de Paul Fournier y G. Le Bras sobre las penintenciales (tarifas de expiación para la penitencia privada).

[3] En efecto, durante toda la Alta Edad Media los scots son los irlandeses, y la Scottia propiamente dicha designa Irlanda, Erín, poblada por el primero y más antiguo grupo de invasores celtas, los gaélicos, que precedieron a los bretones en Gran Bretaña. En el siglo VIII, Beda llama a la región de Albión en la que los scots de Irlanda se habían establecido en el siglo V "provincia septentrionalis Scottorum", y el nombre termina por designar exclusivamente la parte septentrional de la Gran Bretaña, es decir, Escocia. En la época en que vivía Juan Escoto, el apelativo Escoto Erígena (o Eriúgena) hubiese constituido un pleonasmo, puesto

Escoto Eriúgena, llegó a la corte de Carlos el Calvo en 850 y allí se inició en la lengua griega, en los métodos gramaticales y lógicos, en la filosofía y en la teología. Se dio a conocer primeramente por su intervención en la disputa suscitada por el monje de Orbais, Gottschalk, que sostenía en sus afirmaciones una doble predestinación, de los buenos y de los malos, y concluía de ello que el hombre no tiene ni libertad, ni responsabilidad. Rabano Mauro e Hincmar de Reims defendieron contra él la libertad humana; Servato Lupo tomó su partido, pero partidarios y adversarios se volvieron contra Escoto cuando, elegido como árbitro, mantuvo que, al ser el mal un no-ser, no puede haber presciencia o predestinación divina de lo que no es. Disgustado por la polémica que había suscitado su libro *De praedestinatione* y por los violentos ataques de Prudencio de Troyes y de la Iglesia de Lyon, se consagró desde entonces a la pura especulación filosófica. Completa su formación humanista: a los latinos, San Agustín, Boecio (del que comentó el *De consolatione* y los opúsculos teológicos), Macrobio, Casiodoro, Marciano Capella, Isidoro de Sevilla, añade los griegos, y, si no conoció directamente a Plotino y a Proclo, sí tuvo conocimiento del *Timeo* de Platón y leyó asiduamente la obra de Dionisio: a instancias de Carlos el Calvo, tradujo y comentó los escritos de Dionisio, con excepción de la Teología mística, según el manuscrito original, que había utilizado ya el abad de Saint-Denis, Hilduino; tradujo igualmente los *Ambigua*, de Máximo el Confesor, y el *De imagine*, de Gregorio de Nissa. Luego, al final de su vida, entre 862 y 866, trabajó en la composición de su gran obra *De divisione naturae*, en la cual, bajo la forma de un diálogo entre el maestro (Nutritor) y el discípulo (Alumnus), y con el auxilio de numerosas citas de la Escritura y de los Padres, presenta un cuadro de conjunto de la estructura y de la jerarquía de lo real.

Tanto en su interpretación de los textos como de las apariencias sensibles, profesa un singular desprecio por el sentido literal, el "sentido bajo", cuyo único valor o ventaja consiste en introducirnos en una "altior contemplatio" (*De divisione naturae*, II, 1; II, 23), quiero decir en esa visión intuitiva, en esa contemplación inteligible de la universalidad del ser, de Dios y de sus criaturas, muy superior al conocimiento sensible por *división*, en cuanto que ve en cada cosa un signo por el que Dios se da a conocer[1] y manifiesta misteriosamente, por una especie de *análisis* ascendente, las interdependencias, las armonías y coordinaciones de las cosas atribuidas a Dios, suministrán-

que significa "el irlandés originario de Irlanda". Se justificó siglos más tarde, cuando scot designó a los escoceses (ej., Juan Duns Scoto).

[1] "Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet" (V, 3).

donos así una multitud de sentidos que expresan la revelación divina por su diversidad misma y representan los diversos puntos de vista o los diversos grados de una verdad fundamental, en una forma antinómica que se corresponde con la estructura profunda de la realidad. Esta actitud, por lo demás, no entraña en sí misma ni libre examen, ni falta de respeto al texto sagrado, cuya *autoridad*, según él, es el punto de partida y la fuente de todo nuestro conocimiento de la verdad; sino que es la *recta razón*[1], iluminada por Dios, a la que corresponde suministrarnos la interpretación que encierra la Escritura y establecer así los datos fundamentales en los que descansa el edificio: de este modo se ponen de acuerdo la autoridad y la recta razón; entre una y otra no podría haber conflicto, ya que ambas derivan de la sabiduría divina como de su fuente única; pero es de la razón verdadera de donde procede la autoridad, y toda autoridad que no se apoya en ella es débil[2]. Racionalismo de un género distinto al racionalismo moderno, porque, mientras que este pretende excluir el dogma en nombre de la razón, el otro establece sus datos apoyándose en la razón misma: "racionalismo sobrenatural", como se le ha calificado, que testimonia una hermosa confianza en la razón ayudada de la gracia y que autoriza la riqueza y la flexibilidad al mismo tiempo que la seguridad del pensamiento, pero que, en Eriúgena, cae a veces en una independencia un poco turbulenta y favorece métodos de interpretación cuyo alegorismo confina con la fantasía.

En el uso que hace Eriúgena de la dialéctica para alcanzar a Dios, centro de la especulación, por un doble método, positivo y negativo, y según un doble movimiento, de ascenso y de descenso, de división y de análisis, que están inscritos en lo real mismo y calcados sobre la ley de las cosas (III, 4), se vislumbra por todas partes la inspiración neoplatónica y dionisiana, pero con la señal de su genio propio. Esta dialéctica consiste esencialmente en esto, a saber, que el espíritu descubre, por reflexión sobre sí mismo, la doble marcha que, a través de

[1] *Recta ratio.* Es interesante observar que esta expresión específicamente escotista se encuentra en los capitulares de Carlos el Calvo.

[2] "Sacrae scripturae in omnibus sequenda est auctoritas" (*De div. naturae*, I, 64). "Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex una fonte, divina scilicet sapientia, manare debium non est" (I, 66). "Omnis enim auctoritas quae vera ratione non approbatur infirma videtur esse" (I, 69). Por ello, Eriúgena exige que toda investigación en teología sea llevada según las reglas de la dialéctica. Porque dice: "Nadie entra en el cielo si no es por la filosofía" (nemo intrat in coelum nisi per philosophiam), según la expresión de las *Annotationes Johannis Scotti in Marcianum Capellam* (ed. Manitius, 38, 11). Llega incluso a decir, recordando una frase de San Agustín (*De vera religione*, V, 8): "Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam" (*De praedestinatione*, I, 1).

una serie de grados jerárquicos, la acción, la ciencia, la contemplación del orden divino, le lleva de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno: el principio fue puesto en él por Dios, en quien por la gracia encontrará su inmutable estabilidad (*Super Hier. coel.*, III, 1). A partir de aquí, Eriúgena encuentra los dos movimientos complementarios y las dos partes constitutivas de lo real: de una parte, la *procesión*, o división, y la *conversión*, o retorno, que constituyen el itinerario del alma hacia Dios, que procede de Dios; corresponden, respectivamente, por otra parte, a la *sustitución*, o creación de las causas primordiales, y a la *formación*, o creación de los efectos que son los seres salidos de Dios y que tienden a entrar en El[1]; corresponden, más profundamente todavía, al *no-ser* y al *ser*.

Notemos, por lo demás: la sustitución, según Eriúgena, es extratemporal; el tiempo no comienza más que con la formación, y también esta se hace *semel et simul*, pero sin suprimir el antes y el después, al menos causalmente. Así, todas las causas primordiales, comprendido el hombre o la "humanidad", fueron hechas a la vez en el Verbo, fuera del tiempo: ya correspondan a las Ideas divinas o a las razones seminales de San Agustín, ya sean sustituidas, creadas por Dios, las causas primordiales son eternas, sin ser, no obstante, coeternas a Dios (II, 21). Por otra parte, todas conjuntamente se precipitaron en el tiempo a producir sus efectos, que se desenvuelven progresivamente hasta las últimas especies, reproduciendo finalmente la imagen de la Trinidad en todo lo creado. Este doble proceso se resume en las dos palabras del Génesis: 1.ª *Fiat lux*, es la sustitución. 2.ª *Et lux facta est*, es la procesión de las causas primordiales en sus efectos. Parece, por otra parte, que para Eriúgena la sustitución no existe sin formación: las causas primordiales, ejemplares y prototipos de las cosas creadas cuyas razones o formas contienen, expresan o reflejan la esencia abismal de Dios, no solamente en tanto que es imitable, sino en tanto que va a ser imitada, y se crea en cierta manera en esta primera teofanía en la que comienza a ser en las cosas y en la que las cosas comienzan a existir en ella y por ella. Lo que hizo que se tache el sistema de Eriúgena de monismo emanatista, incluso de panteísmo. Pero esta interpretación no resulta exacta[2]: porque la sustitución es manifiestamente contingente;

[1] "Finis enim totius motus est principium sui... quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ejus pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur" (*De divis. nat.*, V, 3).

[2] Dom Cappuyns y E. Manières probaron esto, contra H. Delacroix, que ve en el sistema de Escoto un monismo subjetivista (*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV*e *siècle*, 1900, pág. 2), contra R. L. Poole, Koyré, Dörries y Bett, y antes J. Goerres y Hauréau. En la *Expositio super Hierarchiam coelestem*, de Dionisio, I, 1, col. 127 b-128 c., Juan Escoto expone sus consideraciones sobre la sustitución de una parte y sobre la conversión o perfección de otra (que pone

la creación comienza ahí; las causas primordiales son *esencialmente participantes* en la Esencia superesencial de Dios, pero son ya *criaturas*, debidas a una iniciativa de la voluntad divina: son *voluntades divinas* antes que Ideas divinas. Ahora bien: permanece como verdadero que, una vez puesta la sustitución, se sigue necesariamente la formación: pero la sustitución es contingente y, por consiguiente, lo es también la formación.

Hay aquí un punto de vista absolutamente nuevo y de un alcance muy grande. Sin embargo, hemos de confesar que el pensamiento de Eriúgena a este respecto no está perfectamente claro. No hay duda sobre el centro de perspectiva de su sistema: se trata de un punto de vista metafísico o, como él lo dice, "fisiológico", que produce un conjunto sintético comparable, al menos exteriormente, al sistema de un Hegel; reduce todo a Dios, la única verdadera esencia de quien todo procede (Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, I, 13), en la que todo participa (est igitur participatio divinae essentiae assumptio, III, 9), de suerte que nada subsiste fuera de ella, que nada es verdadera y propiamente que no sea ella (III, 17) y que todas las *teofanías*, o manifestaciones de Dios en las cosas visibles o invisibles, se resuelven finalmente en una *deificación*. Por lo cual, dice, en todas las cosas no debemos ver más que a Dios (nil aliud in ea intelligamus nisi Ipsum), y este mismo Dios es inmediatamente para cada una su principio y su fin, de suerte que no podemos encontrar nuestra felicidad fuera de Aquel de quien recibimos nuestro ser (ut non aliud extra ipsum, in quo beatificemur, sicut aliud esse non potuit praeter ipsum, a quo crearemur): si prescindimos de Cristo, nada nos queda (V, 37). Pero Eriúgena duda respecto a la naturaleza de la relación entre Dios y la criatura, y transparece en todas partes en su obra un conflicto latente entre el principio experimental, según el cual el efecto es exterior a su causa y distinto a ella, y el principio racional, que quiere que el efecto exista en su causa, porque no podría haber más

en relación con la formación, en el texto del *De divisione naturae*, II, 15, 547 c., donde muestra la necesidad de la conversión para las causas primordiales) y refiere estas consideraciones al texto de la epístola de Santiago, I, 17, que tuvo una importancia tan considerable para las doctrinas de la creación y de la iluminación: "Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum": según él, la *datio* divina (natural) es la sustitución, y la *donatio* (de la gracia) es la conversión de la "naturaleza sustituida" en su forma, es decir, al Verbo del Padre, su Creador, que la perfecciona informándola. Así, la sustitución de la que proceden las causas primordiales es ya una creación, una obra o un don de la Voluntad divina, que culmina la formación, en la que la cosa, podría decirse, adquiere su ser como efecto en el momento mismo en que se vuelve y se convierte hacia Dios para recibir de El su perfección: "Quoniam vero nullius substitutio perfecta sit, nisi ad Creatorem convertatur."

en el efecto que en la causa, sin lo cual se tendría un *fieri* o un *factum* sin causa. La primera tendencia, apegada a lo sensible, a lo individual, a lo contingente, se inclina por el sentido de la distinción, incluso de la separación de los seres; la segunda, por su unión, incluso por su fusión, en el seno del único Ser que es Dios[1]. La primera tendencia, de inspiración nominalista, lleva al *preterteísmo*, es decir, a una multiplicidad indefinida de seres distintos e independientes; la segunda, que es esencialmente realista, inclina al *panteísmo*, o a la absorción de lo múltiple en lo Uno. Parece que el primer punto de vista sea el del alumno, en tanto que el segundo expresa la "altior contemplatio" del maestro. Eriúgena no alcanzó a reconciliarlos: su mérito consiste en haber mantenido ambos, y esto es precisamente lo que constituye la riqueza de su profundo pensamiento.

Por lo demás, si tratamos de ahondar más, para tratar de descubrir la idea fundamental e inexpresa que inspira toda esta doctrina y en la que se resuelven sus contradicciones aparentes o reales, no hay duda que puede expresársela en la fórmula de Jacob Boehme: *In Ja und Nein bestehen alle Dinge*. "En el sí y el no consisten todas las cosas." Es decir, que el no-ser es el resorte oculto de su filosofía, como puede serlo de toda filosofía. El ser y el no-ser, tal es, para Eriúgena, la división principal y soberana. Y, contrariamente al principio cartesiano, es preciso comenzar por la noción más oscura. ¿Por qué?

Nos encontramos aquí en presencia de un grave problema, en el cual conviene detenerse. Bergson, como se sabe[2], criticó severamente las filosofías que proceden de la nada y la divinizan, es decir, como precisó él mismo, la concepción panteísta, y específicamente spinozista, del ser. Mostró que la idea de la nada es una pseudoidea; no es positivamente *nada*, más que una simple palabra hipostasiada, o una afirmación de segundo grado, tras la cual se distingue la idea de un objeto A existente, más su exclusión de la realidad en bloque: no excluye, sino que supone, por el contrario, la existencia de un Ser absoluto de quien todo depende. Bien precisada, la crítica decisiva de Bergson deja subsistir, pues, intacta la división establecida por Eriúgena entre lo que es y lo que no es, entre el ser y el no-ser, en el sentido en que lo entiende, como punto de partida y conclusión de la búsqueda. Eriúgena excluye formalmente la nada, que no sería más que pura abolición. En la célebre definición que da de los cinco modos de no-ser[3], dice expre-

[1] "Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum." (III, 17.)

[2] *Evolution créatrice*, c. IV. Cf. J. Chevalier: *Bergson* (1948), pág. 235. La divinización de la nada es la esencia de todo panteísmo.

[3] 1. No-ser de excelencia: Dios no es lo que nuestros sentidos y nuestro in-

samente: "Lo que no es de ninguna manera ni puede ser ni sobrepasa el intelecto por la excelencia de su ser, no veo cómo podría ser admitido en la clasificación de las cosas, a menos que", añade, y esta restricción no hace otra cosa que confirmar la afirmación precedente, "se diga que la ausencia o la privación de las cosas no es absolutamente nada, sino que está contenida en una cierta admirable virtud natural de las cosas, de la que es su ausencia o su privación, de suerte que es de alguna manera". (I, 3, col. 443 e d. Cf. 965 a.) Es decir, que todo no-ser es siempre relativo a un ser, que hay más bien no-seres que un no-ser, que los no-seres verdaderos, las sustancias, las causas primordiales, Dios mismo, son antes *sobre-seres* que *no-seres*, según la apreciación de Dionisio, para quien Dios, superior, decía ya Platón, a la inteligencia y a la esencia misma, está por encima de todas nuestras afirmaciones y no puede ser designado más que por calificaciones negativas o sobreeminentes, llegando a afirmar que el no-ser es bueno porque aspira al bien y trata de existir en él.

Tras todo esto, se encuentra en Eriúgena—como ya en San Agustín, que refiere todas las cosas al pensamiento divino que las mide—, esa idea de que, salvo en Dios, es la inferioridad de los seres la que produce su perceptibilidad, en tanto que lo superior, que engendra la perceptividad, no es ni percibido, ni perceptible en sí mismo. Esta idea, profundizada debidamente, implica, en oposición a la sofística antigua y al idealismo subjetivista de los modernos, que hacen del pensamiento humano la medida de todas las cosas—en oposición también al postulado griego de la identidad del ser y del conocer humano, que Platón fue el único que rechazó implícitamente—, una noción profunda de la limitación esencial de nuestro conocimiento: porque *la negación del ser*, para Eriúgena, *no es de ningún modo la negación del ser en sí, sino la negación del ser tal como lo percibimos*, del "esse est percipi"; es sobrepercepción; es afirmación de la docta ignorancia como constitutiva del verdadero saber; y esta afirmación es la afirmación esencial, puesto que la negación que implica, semejante a la "noche" de San Juan de la Cruz, no es más que la negación de una negación y traduce el impulso irresistible del espíritu que franquea todas las barreras y todos los obstáculos.

telecto llaman ser, y así, todo lo que, en los pliegues secretos de la criatura hecha por Dios y existente en El, procede de El.—2. No-ser de relatividad, o de órdenes y diferencias jerárquicas: El hombre no es el ángel, y recíprocamente, hasta llegar al principio supremo que se termina en su negación, siendo toda criatura en la medida en que es conocida por los superiores o por sí, y no siendo en la medida en que no se deja comprender por los inferiores.—3. No-ser de virtualidad o de latencia: La virtud de los gérmenes, o de la humanidad creada en el primer hombre, que no aparece más que "certis temporibus locisque", se dice que no es mientras no aparece.—4. No-ser de incomprensibilidad: Todo lo que está sometido a la generación y a la corrupción y es incomprensible al intelecto humano, se dice por los filósofos que no es.—5. No-ser del pecado: Al hacer perder al hombre la semejanza con Dios, en la que subsiste y que constituye su ser, el pecado hace decir justamente del hombre que no es (*De div. nat.*, I, 2-7, col. 442 b-446 a). Así, todo se sitúa entre las dos nadas, la de excelencia y la de privación (illud nihil quod per excellentiam naturae, illud quod per privationem totius naturae et dicitur et cogitatur, IV, 6), no siendo esta última, por otra parte, más que un límite.

En este sentido, el no-ser es, pues, realmente: es, como dirían los alemanes, el *Ursein*, la *Ursache*, el ser tomado en su mismo brote inicial, refugiado en su intimidad, inaccesible a nosotros, que se traduce en esa inaccesibilidad misma y en el impulso que imprime a nuestro pensamiento. La negación, la ausencia o más exactamente la privación, es esencial afirmación del ser sustancial, lo mismo que las tinieblas o el silencio son la afirmación del sol o del sonido ausentes, cuya presencia se encuentra postulada en ellos tanto como en la afirmación, y mejor todavía, puesto que ahí se la experimenta. El *objeto positivo de la negación* es el *objeto ausente*. Todos sabemos que la libertad, la salud, la luz no son nunca tan claramente conocidas y apreciadas como cuando llegan a faltarnos[1]. Pero hay más. Cuando sufre en su cuerpo, no es el dolor lo que el hombre conoce y experimenta, sino la salud, y además, el sentimiento de su ausencia, el deseo de su presencia, y al lado de su recuerdo sensible, el amor efectivo de la salud presente, esencial, que reside en la sustancia misma del que sufre, así como la ciencia oculta, pero real, que de ella tiene el alma, dando la noción de ausencia o de falta a la afirmación una cierta coloración afectiva que subraya sus contornos y hace que el objeto ausente sea también real y que se nos aparezca más presente que el objeto realmente presente. Así, se percibe el objeto ausente, se le percibe como existente, en el *quia est* que desborda infinitamente el *quid est;* en suma, en su razón profunda, que lo revela, por vía de interiorización o de eminencia, con más seguridad que la esencia abstractamente aprehendida por el pensamiento. Como dirá el poeta[2]:

Seigneur, je vous possède enfin, puisque vous me manquez.

¿Cuál es, pues, en fin de cuentas, la naturaleza del no-ser? Para comprenderlo, hemos de remontar a los griegos. La posición de Eriúgena es muy cercana a la de Platón. Para él, el no-ser (Ursein), fuente y origen del ser (Dasein) percibido *hic et nunc* no es una *nada* (μηδαμῶς ὄν), sino *alguna otra cosa* (ἕτερον τί), que es en cierta manera lo *mismo*.

[1] "Quid significant tenebrae vel silentium, nisi notionem cogitantis vel lucem, vel vocem deesse... Proinde qui dolet, quid scit, nisi abesse sanitatem? Dolendo igitur nom ipsum dolorem, sed ipsam sanitatem novit, quam profecto non nosset, si de illa notionem quandam non haberet." (*De praedestinatione*, XV, 9, col. 416 c.)

[2] Anna de Noailles.

Porque, dice Platón contra Parménides (*Sof.*, 241 d. 257 b), "el no-ser es en cierta manera, y el ser, por su parte, en cierto modo no es. Cuando hablamos del no-ser, no designamos con ello algo contrario al ser, sino solamente alguna cosa distinta". De hecho, la participación de las Ideas supone que hay algo más que el ser, por tanto, un no-ser relativo, de la naturaleza de lo *otro*, que, desparramándose por el conjunto coherente de las Ideas, permite a cada una no confundirse con el ser y garantiza las diferencias individuales de los seres sin suprimir la unidad del ser: lo que corresponde a la noción de los no-seres en Eriúgena. Por otra parte, Aristóteles, en su *Metafísica* (XIV, 2), escribe: "La fuente de la dificultad proviene de que se creyó con Parménides que todos los seres no formarían sino uno solo, de no llegar a resolver y refutar el argumento de Parménides, esto es, que nunca se hará que lo que es no sea. Se necesitaba probar, pues, creían, que el no-ser es: pero, naturalmente, a condición tan solo de que los seres, si son múltiples, deriven del ser y de otro principio distinto al ser. Pero, ¿en qué sentido? Hay muchas acepciones del no-ser y del ser mismo, según la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc. ¿De cuál de ellas procede la multiplicidad? Del no-ser en potencia. Es, por tanto, la materia la que explica la multiplicidad de los accidentes o de las sustancias." Pues bien: de manera semejante, en Eriúgena, la materia se aparece como la raíz de las nociones negativas, y, por consiguiente, de la intimidad del ser; es la informidad primordial, la potencia motora y productora de todo, y tiende cada vez más a confundirse con la noción de potencia en sus dos aspectos: potencia de hacer y potencia de devenir, acción y pasión, amante y amado, doble expresión del Amor. Se manifiesta ahí el conflicto de dos nociones, una de las cuales tiende a asimilar la materia a la materia abolitiva, no-ser de privación, formabilidad o *sub-ser*, y la otra a la informidad soberana formadora, soplo ascensional, no-ser de excelencia, formatividad o *sobre-ser*, análoga a la omnipotencia divina. Pero hay en Eriúgena predominio de la segunda noción: las cosas comienzan por abajo, a partir de la nada o de la materia abolitiva que abandonan para tender a adquirir un estado próximo a Aquel que es en verdad. En este punto, procesión y conversión son una misma cosa, en una marcha adelante del no-ser al ser, en la aspiración a la fuerza y a la perfección. Ahora bien: ¿de dónde proviene esta aspiración? De una receptividad o posibilidad, especie de causa al trabajo que se encuentra incluso en los seres espirituales y que se traduce en ellos por un deseo que no es una simple extenuación de la actividad, sino que radica, sin duda, en la *deficiencia* profunda de lo creado, en esa "informitas" (II, 15) que constituye como el último lugar del ser. Así comprendida, la Materia parece ser el último esfuerzo de las causas primordiales en todo orden de cosas, en el que constituye un comienzo o un atractivo de bondad, de inteligibilidad y de inteligencia, de huma-

nidad, de animalidad... Las causas primordiales, a medida que se alejan de Dios, difieren más, hasta el momento en que terminan por encontrarse, reunirse y confundirse en la Materia informe, por una especie de reproducción perspectiva de $+\infty$ a $-\infty$. De ahí que pueda decirse, en un cierto sentido, que Dios, o mejor, las Ideas divinas, las causas primordiales, constituyen la materia informe, no-ser que es un sobre-ser, potencia de toda acción y de todo devenir, Informidad formadora soberana.

¿Decimos con esto que el no-ser, tanto en Eriúgena como en los griegos, se identifica con la Materia o la Informidad? No lo parece, porque hay en él algo más fundamental, que constituye la idea central del sistema, a saber: que *el ser es mucho más lo que no es que lo que es.* Es lo que está contenido, todavía oculto, en sus causas. La causa es en cierta manera la misma cosa que el efecto o que el acto, porque encierra en sí, en el estado de efecto intrínseco, aquello de que es causa: pero es al mismo tiempo algo distinto, superior al efecto extrínseco, a saber: la potencia, la sustancia verdadera. Así, la causa puede ser asimilada al no-ser sustancial y potencial, y el efecto al ser, lo que explica el principio fundamental de las nociones negativas, a saber: la existencia *sui generis* de lo ausente o de lo negado en aquello de lo que es la negación o la ausencia. De aquí se sigue que las criaturas son más ellas mismas en la Inteligencia divina que en sí mismas; así ocurre con el hombre, cuya sustancia no es otra cosa que una noción intelectual hecha desde toda la eternidad en el espíritu de Dios. Y es que, en la causa, encontramos los dos aspectos de la potencia, pero reflejos, convertidos en su sustancia para realizar el acto que engendra el ser: la *conversión*, esa reflexión del no-ser potencial y de las potencias hacia la fuente de su brote, ese retorno del ser hacia el Creador con la tendencia o la aspiración propia que deriva de él, al ser el intermediario entre la *sustitución*, producción del efecto intrínseco, posición del no-ser profundo que es la sustancia con sus potencias, y la *formación*, producción del efecto extrínseco, por la operación y la unión inefable de las dos Formas o Potencias, bajo el influjo de la sustancia para la producción del ser. Ahora bien: la verdadera causa es Dios, y los otros seres solo son causas en la medida en que se aproximan a Dios. Así, el tipo más perfecto de la causalidad es la creación con sus dos etapas: causalidad inmanente *ad intra* (esto es, la sustitución), causalidad transitiva *ad extra* (esto es, la formación); la primera, creación de los no-seres; la segunda, creación del ser. Todo ser es una súplica atendida: toda criatura, dice San Pablo (*Rom.*, VIII, 22), todo no-ser, precisa Eriúgena, gime y quiere dar a luz; toda realización es una respuesta divina a este gemido.

Con ello se opera y se explica la división del ser, que da la respuesta al problema crucial de las relaciones entre lo finito y lo infinito

(*De div. naturae,* I, 3): 1.º La Naturaleza increada y creadora (creans non creatus), Dios, el No-ser de excelencia, el Todo antes de su manifestación.—2.º La Naturaleza creada y creadora (creans creatus), el efecto producido o engendrado de Dios en Dios, en las causas primordiales, que va a aparecer o surgir en alguna cosa.—3.º La Naturaleza creada y que no crea (creatus non creans), exteriorización de las Ideas divinas, conjunto de los efectos de las causas primordiales, que hacen irrupción en lo sensible y emergen en forma de teofanías divinas.—4.º En fin, la Naturaleza que no crea y que no es creada (non creatus non creans); es decir, Dios, causa final del Universo que tiende a entrar y a absorberse en Dios.

Sin embargo, al término de esta nueva profundización de la doctrina que nos muestra el conjunto de las criaturas, las Ideas y las cosas, situada entre Dios como principio y Dios como fin, se plantea de nuevo el problema fundamental. Este Dios causa de todo, en quien todo es a la vez eterno y hecho, ¿se hace él mismo? ¿Se crea el Creador (Seipsam creat natura divina, III, 23), al crear los seres cuyas naturalezas están fundadas en él y que le revelan haciéndole emerger de las profundidades de su naturaleza? ¿Son entonces una misma cosa el Creador y la criatura? Parece que abocaríamos entonces al panteísmo, reforzado por la deificación del hombre, origen segundo de todos los seres, resumen del universo, todo de la creación. Eriúgena, sin embargo, escapa a él, por una humilde confesión de ignorancia[1] y por la barrera infranqueable que pone entre la criatura y el Creador, que ella no puede alcanzar en sí misma: porque la acción creadora resulta absolutamente incomprensible para la criatura, como no sea por y en las *teofanías,* "theophaniae veritatis" (II, 35), la primera de las cuales está constituida por las causas primordiales tal como salen de las manos del Creador, efectos intrínsecos y extrínsecos unidos, imágenes, vestigios, apariciones divinas, recibidas de lo alto de una manera inefable en los intelectos puros (III, 23). Todo lo que puede reprocharse a Eriúgena es no haber señalado suficientemente el papel de la voluntad divina en la procesión de las causas primordiales, ni, por consiguiente, la preeminencia de Dios sobre el ser que procede de él y que le manifiesta, lo mismo que el enlace y la inversión del no-ser al ser verdadero, y la naturaleza de esta deificación por la que se operará finalmente el retorno cósmico a Dios, que será todo en todos y en quien todo será uno. Sin embargo, la clave de la dificultad parece ser esto.

[1] "In theologicis regulis ad investigandam divinae naturae sublimitatem et incomprehensibilitatem plus negationis quam affirmationis virtus valet" (III, 20, 684 d). Y Juan Escoto lo explica en su Exposición sobre la Jerarquía celeste de Dionisio (155 c) al mostrar que se comprende mejor a Dios cuando se dice de él que no es la esencia, que no es la bondad, puesto que es superesencial y más que bueno, que cuando se dice: Es la esencia y la bondad. Porque, en este último caso, se incluye a Dios en el número de todas las cosas, en el otro se le exalta por encima de todas. Nuestros conceptos no están hechos para él, y conociendo que no le conocemos le conocemos mejor; porque la verdad misma sobrepasa toda representación, por lúcida que sea, y toda teoría, no solamente de la razón, sino del intelecto, en la criatura (*De div. naturae,* II, 35, 614 c).

Según Escoto, del no-ser al ser, hay *jerarquía por inversión,* en la serie ascendente que va del ser sensible al No-ser divino o del no-ser sensible al Ser absoluto divino, según se trate de negaciones que elevan o que humillan la naturaleza: de tal suerte que los grados intermedios de la jerarquía pueden ser considerados a la vez como ser y como no-ser, no-ser con respecto a los grados inferiores, ser con respecto a los grados superiores, y, en un sentido todavía más fundamental, no-ser con respecto al sobre-ser divino, por oposición al sub-ser sensible, del pecado y de la pena, a la que se debe, según Gregorio de Nissa, la sustitución por las nociones sensibles, negativas, con dejación de las nociones espirituales, positivas, como punto de partida del conocimiento en el hombre caído. Este trastrueque y esta jerarquía de las nociones se operan precisamente por una especie de *inversión,* que da el sentido capital y permite resolver las contradicciones e interpretar todas las cosas. Ya que, de acuerdo con el punto de vista adoptado, las series deben ser llamadas ascendentes, del ser sensible al no-ser, según el principio *esse est percipi,* o regresivas, del no-ser sensible al Ser absoluto divino, según el principio *esse est non percipi,* que señala la desproporción profunda del ser con respecto a la percepción que tenemos de él. Y, según el mismo punto de vista, una cosa u otra son alternativamente ser o no-ser: así, la naturaleza humana, no-ser hecho a imagen de la Trinidad, perdió con la caída su ser sustancial, y en este sentido no es; luego, fue restaurada por la gracia a su estado sustancial primitivo, y en este sentido comienza de nuevo a *ser,* pero a ser un *no-ser de excelencia,* que sobrepasa todos nuestros conceptos, incapaz de ser encerrado en nuestra noción del ser.

El Ser: luz deslumbrante, que procede del Padre de las luces; que alumbra todas esas pequeñas lámparas que son las cosas (*Hier. coel.,* I, 1) y que apaga todo lo que se pretende ver, comprender o decir; nos ciega, nos sume en una total oscuridad por extinción de todos nuestros pobres medios de ver; aún más, parece destruir el objeto mismo que la lleva y la transmite, como el hierro en fusión o como el aire iluminado en los que solo reinan el fuego y la luz. Bondad más que esencia (III, 2), puesto que por bondad el Creador ha sacado todo de la nada y mantiene a todos los seres por encima de la nada, haciéndoles que concuerden en la jerarquía, en el orden, en el amor y en la paz. Amor soberano, que se da en el momento en que se niega, en que creemos que se niega, y constituye por este don

nuestro ser mismo; Amor que es la sustancia misma de todas sus manifestaciones, pero que, en cuanto a nosotros, permanece siempre inaccesible en sí mismo; que, al fin, subsistirá solo y será solo, pero en quien subsistirá la integridad de la naturaleza y la propiedad de las naturalezas: por la distribución de sus dones, naturales y sobrenaturales, asegura la participación jerárquica y ordenada de todos los seres en Dios (III, 3), deja sentir su atractivo sobre las naturalezas inferiores y las absorbe en El, no para perderlas, sino para salvarlas, para asegurarles la subsistencia y la unidad[1]. Ritmo grandioso de procesión y de retorno, que no es ya un ritmo abstracto, ideal y construido, como lo era en los alejandrinos, sino una historia de la creación y de la caída, de la redención y de la felicidad eterna, según la promesa de Aquel que es la suprema teofanía divina: el Verbo de Dios.

Perdonemos a Eriúgena las audacias, las incertidumbres, las oscuridades y las contradicciones aparentes que obligaron a prohibir sus obras, a las que apelaban Amaury de Bennes y los albigenses, y que llevaron al Papa Honorio III a ordenar, en 1225, que fuesen quemadas como semillero de herejías. Y digamos, en fin, que este hombre del siglo IX, surgido en el umbral turbulento de un mundo nuevo, este "bárbaro", como afirmaba Anastasio el Bibliotecario, proveniente de los confines del Occidente, nos dejó una de las expresiones más profundas y más ricas, tanto del pensamiento cristiano como del pensamiento humano.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la Edad Media, véase la bibliografía general al comienzo de este volumen, las notas de los § 1 y 2 de este capítulo y las indicaciones bibliográficas contenidas en las obras de Halphen-Sagnac, Glotz, Paul Crouzet, Fliche-Martin, Daniel-Rops, referentes a este período. Véase, además, para los orígenes: Léon Homo: *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Laffont, 1950; *La Rome médiévale*, 1933; L. Halphen: *Les Barbares, peuples et civilisation*, P. U. F., 1950; P. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Hachette, 1948; F. Lot: *La Gaule*, Fayard, 1947; Ed. Salin: *La civilisation mérovingienne*, Picard, 1950; A. Fliche: *La Chrétienté médiévale*, Bloud, 1929.

He aquí ahora una sucinta bibliografía referente a los principales autores de los que hemos tratado en este capítulo:

Boecio († 524). *Ediciones*. P. L., 63-64. *Boethii in Isagogen Porphyrii commenta*, Corpus de Viena, tomo II; *De consolatione*, ibíd., 67, tr. fr. Bocognano. Garnier, 1937. Bibl. completa en el artículo de Dom Cappuyns sobre Boecio, Dict. Hist. Géogr. eccl. L. Cooper: *A concordance of Boethius*, Cambridge Mas., 1928 (muy útil). *Estudios*. Además de los trabajos antiguos de Gervaise (1715), V. Martin (1865), L. Bourquard (1877), Ch. J o u r d a i n (1881), G. Boissier (Journ. des Savants, 1889) y el artículo de Godet sobre Boecio en el Dict. Th. cath., citemos el bello estudio de E. K. Rand en *The founders of Middle Ages*, cap. V (Cambridge Mas., 1928, tr. fr. Boivin, 1936). Sobre *De consolatione*, los trabajos de Rand (Boston, 1904), F. Klingner (Berlín, 1921), G. Smith (Londres, 1926), A. Fortescue (Londres, 1927), H. R. Patch (Speculum, 1933), Ch. Favez (Vrin, 1937), la obra ya citada de Lane Cooper (1928) y los importantes estudios de P. Courcelle: *La Consolation de Boèce, ses sources et son interprétation par les commentateurs latins*, París, Ecole des Chartes, 1934; *Etude critique sur les Commentaires de Boèce IXᵉ-XVᵉ siècles*, Archives, 1939. Sobre la *Isagoge:* J. Bidez: *Boèce et Porphyre*, Rev. belge, philol. et histoire, 1923; A. Guzzo, Turín, 1934. Sobre la teología de Boecio: P. G. Chappuis, Congrès d'hist. du Christianisme, París-Amsterdam, 1928, tomo III; M. Bergeron: *La structure du concept latin de Personne*, Etudes d'hist. doctr. et litt. du M. A., 2.ª serie, Vrin, 1932. Sobre el cristianismo y el agustinismo de Boecio, R. Carton: *Mélanges augustiniens*, Rivière, 1931; P. Courcelle: *Les lettres grecques* (1948), págs. 257, 300 y siguientes. Sobre Boecio y la escuela de Alejandría, P. Courcelle, Mélanges Ec. fr. de Roma, 1935. Sobre la importancia de Boecio en la cultura medieval, H. R. Patch: *The tradition of Boethius*, Nueva York, 1935, y la obra citada de P. Courcelle (1948). En cuanto a su influencia en la iconografía de la Edad Media, Em. Mâle: *L'art religieux du XIIIᵉ siècle en France*.

Sobre San Benito († 547), la regla benedictina, los orígenes y el desenvolvimiento del monaquismo, véase Mabillon: *Annales ordinis S. Benedicti*, 6 volúmenes, 1703-1739, y las indicaciones bibliográficas de la nota (* 12) en el apéndice. Cf. en particular G. A. Simon: *La règle de Saint Benoît commentée par les Oblats de son ordre*, Abadía de Saint Wandrille y Lyon, Vitte, 1935; los artículos sobre San Benito y los benedictinos en el Dict. de Spiritualité y el Bulletin d'histoire bénédictine de Dom Berlière y Dom Schmitz, anejo a la Revue bénédictine (Maredsous).

Casiodoro († 580). *Ediciones*. P. L., 66, 69, 70. M. G. H., Auct. ant., 11 y 12. Ed. de las *Institutiones*, por Mynors, Oxford, 1937. *Estudios*. Entre los innumerables trabajos consagrados a Casiodoro, citemos, además de los trabajos antiguos de F. D. de Sainte-Marthe (1694), Olleris (1841), A. Franz (1872), H. Usener (1877), los artículos de M. Cappuyns, Dict. Hist. et Géogr. eccl., y de G. Bardy, Catholicisme. A. van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, Speculum, 1931. H. Thiele: *Cassiodor, Seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirken in Mittelalter*, Munich, 1932. Leslie W. Jones, Speculum, 1945. P. Courcelle: *Les lettres grecques de Macrobe à Cassiodore* (1948), págs. 313-41, L'hellénisme au service de la culture monastique; 342-388. Les moines au service de l'hellénisme (Vivarium).

Dionisio el Pequeño († hacia 545). *Ediciones*. P. L., 67 y 73. *Die Canonen des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, ed. A. Strewe, Leipzig, 1931. *Estudios*. Dict. Dr. Can., IV, 1152. Catholicisme, III, 619. Fournier-Le Bras: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 vols., 1931-32. (Cf. J. M. Versanne, 1913.)

San Gregorio el Magno († 604). *Ediciones*. P. L., 75-79. *Epistolae*, M. G. H. Epist. 1 y 2. *Diálogos*, Roma, 1924; Cerf, 1939. *Morales sobre Job* (introducción y notas de R. Gillet), Sources chrétiennes, Cerf, 1952. *Biografías*. P. L., 75, 41-252. *Liber Pontificalis*, ed. Mommsen, 161; ed. Duchesne, I, 312. Gasquet. *A life of Pope Gregory the Great*, Westminster, 1904. P. Battifol: *S. Grégoire le Grand*, Lecoffre, 1931. H. H. Howorth, Londres, 1912. *Estudios*. P. Godet, Dict. Th. cath. H. Leclerq, Dict. Arch. chr. et Lit. Fliche-Martin, tomo V. H. Dudden: *Gregory the great, his place in h i s t o r y and thought*, Londres, 1905. T. Tarducci: *Storia di Gregorio Magno e del suo*

[1] "Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbuntur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint." (*Div. nat.*, V, 8.)

tempo, Roma, 1909. G. Danuzia: *Lineamenti di diretto canonico nel Registrum Epistolarum di san Gr. magno,* Roma, 1949. Sobre la contemplación, Ménager, Vie spirit., 1923. Sobre el canto gregoriano, P. Wagner (Leipzig, 1911), A. Gastoué (Pau, 1907), R. Aigrain (1929).

GREGORIO DE TOURS († 594). *Ediciones.* P. L., 71. M. G. H. Merov. *Histoire des Francs,* texto de los Mss. de Corbie y de Bruselas, publicado en Picard, nueva edición por R. Poupardin, 1913. *Estudios.* F. Lot: *La France, des origines à la guerre de Cent Ans,* Gallimard, 1941. Sobre el bautismo de Clodoveo (496, según la tradición basada en el relato de Gregorio), véase el *Clovis* de G. Kurth, Bruselas, 1923; G. Bardy, art. sobre Clodoveo en Catholicisme.

LEANDRO DE SEVILLA († 601). *Edición.* P. L., 72. Cf. Amann, Dict. Th. cath.

ISIDORO DE SEVILLA († 636). *Ediciones.* P. L., 81-84. *Etimologías,* ed. Lindsay, Oxford, 1911 (cf. Hermès, 1937). *De Trinitate,* ed. Villada, Madrid, 1933. *De haeresibus,* ed. Vega, Escorial, 1935. *Quaestiones,* ed. Anspach y Vega, Escorial, 1940. *Estudios.* Bareille, Dict. Th. cath. E. Brehant (Nueva York, 1912). A. Schmekel (Berlín, 1914). A. Schmekel (Jena, 1919), P. Séjourné: *Le dernier Père de l'Eglise, S. Isidore de Séville: son rôle dans l'histoire du droit canonique,* Beauchesne, 1929. *Miscellanea Isidoriana* (Roma, 1936). A. Muñoz Torrado (Sevilla, 1936-38). Sobre la historia de la España cristiana, H. Leclerq (1906). Menéndez Pelayo: *La ciencia española* (4.ª ed., Madrid, 1915). R. Altamira: *Historia de España* (Barcelona, 1909-1914). La atribución a Isidoro de la colección canónica *Hispana* es puesta en duda por Fournier y Le Bras. Sobre Isidoro de Sevilla y la cultura de la España visigótica, tesis de J. Fontaine, 1957. Las obras de MARTÍN DE BRACA († 580) se encuentran dispersas en Migne, P. L., 72, 73, 74, 84, 130 y en la edición de las obras de Séneca por F. Haase.

BEDA EL VENERABLE († 737). *Ediciones.* P. L., 90-95. *Historia ecclesiastica,* ed. Plummer, Oxford, 1896; J. E. King. Nueva York, 1931. *Opera de temporibus,* ed. C. W. Jones, Cambridge Mas., 1943. *Estudios.* H. Quentin, Dict. Arch. chr. et Lit. J. E. Raby, Dict. Hist. Géog. eccl. F. Vernet, Dict. de spirit. C. Hocquard, Catholicisme. C. Plummer, Introducción a la *Historia eclesiástica,* Londres, 1896. G. F. Browne: *Bede, his life and writings,* ed. por A. H. Thompson, Oxford, 1935. B. Capelle: *Le rôle theologique de Bède le Vénérable,* Studia Anselmiana, VI, 1936. Dom Ph. Schmitz: *Histoire de l'ordre de S. Benoît,* II (1942). M. T. A. Carroll, Washington, 1946. Sobre la Bretaña céltica y SAN COLOMBANO († 615), Gougaud: *Chrétientés celtiques* (1911), J. Chevalier: *Galles* (1923). Sobre la Inglaterra cristiana, Dom Cabrol (1908). A. Brooke: *English Literature,* Londres, 1908. A. R. Benham, New Haven, 1916. A. F. Leach: *Schools of Mediaeval England,* Londres, 1916. Chr. Dawson: *The making of Europe,* Londres, 1932 (trad. fr. Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne, Rieder, 1934). Dom David Knowles: *The religious orders in England,* 2 vols., Cambridge, 1955.

SAN BONIFACIO († 755). P. L., 89. Edición de sus obras por J. A. Giles, Londres, 1944; de sus Cartas, M. G. H. Epist. (1916). Otras ediciones parciales mencionadas por M. Manitius, I, 142; por G. Hocquard, Catholicisme, II, 139-142. *Estudios.* G. Kurth: *S. Boniface,* 5.ª ed., Lecoffre, 1924. F. Vernet, Dict. Th. cath., II, 1005. Fliche-Martin, tomo V.

ALCUINO († 806). *Ediciones.* P. L., 100-101. *Monumenta Alcuiniana,* ed. Ph. Jaffé, W. Wattenbach y E. Dummler, Berlín, 1873. M. G. H. Poet. I, Epist. IV. *Estudios* de F. Monnier (1863). C. J. B. Gaskoin (Londres, 1904), G. F. Brown (Londres, 1908), E. M. Wilmot-Buxton (Londres, 1922), A. Kleinclausz (Belles Lettres, 1948). Las noticias de D. Cabrol (Dict. Arch. chr. et Lit.), D. Mähler (Dict. de spirit.), G. Hocquard (Catholicisme, I, 284, y Bull. Fac. cath. de Lyon, 1952, sobre las ideas político-religiosas de Alcuino). M. Roger: *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin,* Picard, 1905. M. L. W. Laistner: *Thought and Letters in Western Europe* A. D., 500-900, Londres, 1931. C. Spicq: *Histoire de l'exegèse latine au Moyen Age,* Vrin, 1944.

Sobre CARLOMAGNO (742-814) y el RENACIMIENTO CAROLINGIO, véanse la *Histoire littéraire de la France,* tomos IV y V. Las obras fundamentales de A. Ebert (trad. fr., 1884-89), Max Manitius (tomo I, Munich, 1911) y J. de Ghellinck (Bloud, 1939), sobre la Littérature latine du Moyen Age. Los libros ya citados de L. Maître (1924) y de F. Lot (1941). El tomo VI de Fliche-Martin, por E. Amann. G. Brunhes: *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne,* 1903. E. Gilson, "Humanisme médiéval et Renaissance", en *Les idées et les lettres,* Vrin, 1932. J. Rupp: *L'idée de chrétienté,* Presses modernes, 1939, y R. Bonnaud: *L'idée de paix à l'époque carolingienne,* Presses modernes, 1939. Más particularmente sobre Carlomagno: ed. y trad. de la *Vita Caroli,* de Eginhard, por L. Halphen, col. Chroniques du Moyen âge, Champion, 1923; los libros de A. Kleinclausz (1935) y, en dos sentidos opuestos, de J. Calmette: *Charlemagne, sa vie, son oeuvre,* Albin Michel, 1945, y de L. Halphen: *Charlemagne et l'Empire carolingien,* Evolution de l'humanité, Albin Michel, 1947, con redacción final de René Grousset sobre "Charlemagne et la naissance d'une Europe", en *Figures de proue,* Plon, 1949. H. Pirenne: *Mahomet et Charlemagne,* Alcan, 1937. (Cf. Speculum, abr. 1948.)

RABANO MAURO († 856). *Ediciones.* P. L., 107-112. *De institutione clericorum,* ed. Knöpfler, Munich, 1900. *Estudios.* D. Turnau: *Rabanus Maurus Praeceptor Germaniae,* Munich, 1900. J. B. Hablitzel, Hist. Jahrbuch, 1906, 1917. B. Blumenkranz: *Raban Maur et S. Augustin: compilation ou adaptation? A propos du latin biblique.* Rev. du M. A. latin, abril 1951.

JUAN ESCOTO († 870), llamado ERIÚGENA (apelativo que aparece por primera vez en la edición de Gale, Oxford, 1681). *Ediciones.* P. L., 122. *Autographa* de Juan Escoto, por E. K. Rand, Sitz. Munich, 1912, y Univ. Calif. class. philol., 1920. *De divisione naturae,* Münster, 1938. *Commentaire sur les Opuscula sacra de Boèce,* por E. K. Rand (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Munich, 1906). Otras ediciones parciales, Geyer, pág. 166. Vernet, art. Erigène del Dict. Th. cath. *Estudios.* La obra fundamental es la de Dom M. Cappuyns: *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Lovaina y París, Vrin, 1933, con una excelente bibliografía, págs. XI y sgs. Pueden añadirse las interesantes tesis de E. Manières, sacerdote de la Mission (Lazarista) sobre l'Hexaemeron de Scot et les Rapports de l'être et du néant chez Jean Scot Erigène (tesis hechas bajo nuestra dirección y defendidas en Montpellier en 1944). La tesis ya antigua, y a veces tendenciosa, de Saint-René Tallandier, *Scot Erigêne et la philosophie scolastique* (1843), fue criticada por J. A. Möhler (Mainz, 1844). La tesis de J. Huber (1841), renovada con frecuencia en nuestros días, que ve en Escoto un precursor de Fichte y de Hegel, fue refutada por Cappuyns. La cuestión del monismo de Escoto, afirmado por R. L. Poole (Londres, 1920), Koyré (1923), H. Dörries (Tübingen, 1925), H. Bett (Cambridge, 1925), ha sido retocada por Cappuyns, que pone a luz su ejemplarismo; por Gilson, en su prólogo al libro de G. C. Capelle: *Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel* (1932), y por de Wulf, I, 138 y sgs. La influencia de Dionisio sobre Juan Escoto constituye el objeto de un capítulo de G. Théry: *Etudes dionysiennes,* I, Vrin, 1932. La influencia de la teología oriental sobre la teología occidental en las obras de Juan Escoto fue estudiada por M. Brilliantoff (San Petersburgo, 1898, en ruso). La del neoplatonismo, por R. Jacquin (Rev. sc. philos. théol., 1907-08), A. Schneider (Berlín, 1921-23), M. Techert (R. néosc., 1927), C. Albanese (Mesina, 1929), W. Seul (Bonn, 1932).

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA EN LOS SIGLOS XI Y XII

DE GERBERTO A SAN ANSELMO, ABELARDO Y SAN BERNARDO

1. Las escuelas y los problemas. El uso y el valor de la dialéctica: el problema de la significación de las palabras en su aplicación a las cosas y la cuestión de los universales. La solución realista: Gerberto, la escuela de Chartres y Guillermo de Champeaux.—2. San Anselmo de Canterbury. La búsqueda de Dios y la prueba "ontológica" de su existencia por la presencia de Dios en el alma. Del realismo anselmiano al nominalismo de Roscelino de Compiègne y al realismo crítico de Gilberto de la Porrée.—3. Abelardo. El hombre. Sus desdichas y su genio. El método del "Sic et non". Las aplicaciones de su análisis a los problemas de lo real y del conocimiento, a la moral, a la teología. Autores de sentencias y de Summas: Pedro Lombardo. La oposición de San Bernardo a Abelardo.—4. Eloísa, o el alma cristiana repartida entre el amor humano y Dios. El problema del valor de la intención.—5. San Bernardo de Claraval, los victorinos y el movimiento místico. Los caminos de la unión a Dios, visión y amor. La experiencia sobrenatural.—6. Nuevos movimientos de ideas. Los heterodoxos: cátaros y albigenses; el Mediodía contra el Norte. Algunos precursores: Alano de Lille, Juan de Salisbury y el impulso de la filosofía política.—7. La aportación de los árabes y de los judíos. La difusión de las obras de Aristóteles y del pensamiento árabe en Occidente por España y la escuela de Toledo. Los bizantinos. Los árabes, Alfarabí, Avicena y Averroes. Maimónides y los pensadores judíos. La rica y una diversidad de la Edad Media cristiana.

BIBLIOGRAFÍA.

1. LAS ESCUELAS Y LOS PROBLEMAS. EL USO Y EL VALOR DE LA DIALÉCTICA: EL PROBLEMA DE LA SIGNIFICACIÓN DE LAS PALABRAS EN SU APLICACIÓN A LAS COSAS, Y LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES. LA SOLUCIÓN REALISTA: GERBERTO, LA ESCUELA DE CHARTRES Y GUILLERMO DE CHAMPEAUX

Después de Juan Escoto Eriúgena, parece que el pensamiento filosófico, que con él había resplandecido tan vivamente, sufre un eclipse momentáneo. El período que se extiende desde fines del siglo IX a comienzos del siglo XI es una época oscura, incierta, tormentosa, en la que la civilización naciente se encuentra amenazada en cada uno de los países occidentales, en el interior por la anarquía y el caos, en el exterior por las invasiones normandas, musulmanas, húngaras. La infelicidad de los tiempos apenas se presta al desarrollo de la especulación filosófica, y será preciso esperar hasta el final del siglo XI para ver surgir un maestro en la persona de San Anselmo. Sin embargo, la luz de la fe y de la tradición cristiana continúa brillando, gracias al ascendiente de grandes monjes, como San Odón, San Mayeul y San Odilón de Cluny; de

grandes Papas, como Gerberto de Aurillac. El saber se transmite con el legado del pensamiento antiguo. Después de las escuelas de Irlanda y de Gran Bretaña, al lado de Saint-Martin de Tours y de sus filiales o de sus émulas, Saint-Denis, Saint-Riquier, Saint-Wandrille, Corbie, de donde partió Ansquiario, el evangelizador de los escandinavos (830); Ferrières, en la que Servato Lupo fue maestrescuela (841); Aniane, próxima a Montpellier, centro de la reforma benedictina (San Benito de Aniane, † 821); Fulda, Reichenau, Corvey, vemos, a partir de fines del siglo VIII y de comienzos del siglo IX, abrirse o restaurarse numerosas escuelas, episcopales o monásticas, algunas de las cuales tomarán gran impulso en el curso de los siglos siguientes: en Metz, con Chrodegang (766); en Lyon, con Leidrade (798) y Agobard (816); en Orleáns, con sus obispos, Jonás († 842) y, antes de él, Teodulfo († 821), que hizo de ella un centro de las letras y de la gramática, celebrado todavía cuatro siglos más tarde por Henry d'Andelys; en Fleury-sur-Loire (San Benito), que ilustró el monje lógico Abbon de Cluny († 1004); en Tournai, que con Odón († 1113) se convirtió en un hogar científico de gran importancia; en Utrecht, con Gregorio († 775) y Liudger; en Lieja, con Rathère de Verona y Sedulius Scotus; en Reims, en Auxerre, en Laón, en París, con Santa Genoveva, Saint-Germain-des-Prés, la Catedral; en Chartres, bajo la dirección del obispo Fulberto († 990); en Montecasino, cuna de la orden benedictina; en Saint-Gall, que posee la más rica biblioteca de la época [1], un poco en todas partes bajo la influencia de los monjes de Cluny y de los grandes obispos que, como Teodulfo en sus instrucciones pastorales [2], recomiendan a sus sacerdotes que "mantengan escuela en las aldeas y en los burgos, con toda caridad y sin exigir salario alguno".

En Germania, Otón III invitaba a Gerberto a venir de Aurillac para enseñar en su corte (997), "a fin de desbastarla de su rusticidad sajona y comunicarle una chispa de la finura ática". De hecho, Gerberto, maestro en todas las artes liberales, de una cultura verdaderamente enciclopédica, separa de la filosofía la regla del lenguaje tanto como la regla de las costumbres (ratio morum dicendique ratio), y se esfuerza, como un verdadero humanista, por unir en su estudio el arte de bien decir al arte de bien vivir. Así habían hecho ya Servato Lupo, abad de Ferrières († 802), gran amador de las bellas letras; el irlandés Probus, sacerdote de Maguncia († 859); Micon de Saint-Riquier, Hadoardo, Erico de Auxerre († 876), monje de la abadía benedictina de Saint-Germain, co-

[1] Contaba en 860 más de cuatrocientos volúmenes (Apuleyo de Madauro, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Beda, Alcuino y, más tarde, Boecio). A partir de la creación de grandes Ordenes monásticas copistas de los manuscritos, los libros se multiplican y favorecen el desarrollo intelectual. A comienzos del siglo XII, la biblioteca de Saint-Vicent de Laón tenía cerca de once mil volúmenes.

[2] *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, 20 (P. L., 105, 191).

mentador dialéctico[1] y poeta; luego, Remigio de Auxerre († 908), Abbon de Cluny († 1004) y muchos otros, que unen a la especulación filosófica y al humanismo una alta doctrina espiritual, como se ve por Smaragdo, por Odón, segundo abad de Cluny, alumno de Remigio de Auxerre, por Juan de Fécamp, que, en su *Confesión,* expresa la "experiencia" benedictina de la verdad de las palabras de Dios.

Por lo demás, la asimilación de la gramática y de sus reglas fundadas en el uso de los autores profanos no se hizo sin dificultades. De Smaragdo, el comentador de Donato, abad de Saint-Mihiel hacia 820, a Pedro Damiano, arzobispo de Ostia en 1057; a Juan de Garlande, maestro de Toulouse y de París (1232), defensor de las bellas Letras, pero adversario de los puristas que quieren someter la Escritura a la ley de la gramática, hasta Richard Fishacre († 1248), primer maestro dominico de Oxford, numerosos autores tienen desconfianza, incluso, como Pedro Damiano, odio y desprecio, a la gramática especulativa; no sobrellevan que Donato sea puesto en paralelo con la autoridad de las Sagradas Escrituras, se muestran furiosos contra los monjes que se aplican a aprender la gramática, esa invención del diablo, y no permiten a los cristianos usar de las ciencias profanas más que a condición de cortarles la cabellera y las uñas, como a la cautiva del Deuteronomio. Como

[1] En los fragmentos que poseemos de él, y sobre todo en sus glosas sobre el apócrifo agustiniano *Categoriae decem* (P. L., 32, 1419. Cf. Prantl y Hauréau), Erico de Auxerre, aunque recoge las ideas de Juan Escoto Eriúgena sobre la "naturaleza", niega toda realidad a las especies y a los géneros, considerados por él como simples nombres (voces) de los que se sirve la inteligencia para designar, resumiéndolas, las únicas realidades singulares subsistentes. En sus glosas sobre el apócrifo agustiniano *Dialectica* y en sus comentarios sobre los opúsculos de Boecio (que le fueron restituidos, respectivamente, por P. Courcelle y Dom Cappuyns), Remigio de Auxerre se muestra más fiel que su maestro al pensamiento de Juan Escoto y a la doctrina platónica de las Ideas, que inspira igualmente sus comentarios sobre la Consolación de Boecio y sobre Marciano Capella: admite, por tanto, la realidad de los universales subsistentes en el entendimiento divino y la participación de los individuos en una realidad superior, que permite afirmar la unidad sustancial de la humanidad y, como dirá más tarde Odón de Tournai (P. L., 160, 1091), una naturaleza humana pecadora común a todas las personas humanas. En cuanto a Abbon de Cluny, llevó a cabo, con Gerberto, un progreso importante en la lógica, porque, como testimonia el libro sobre los Silogismos categóricos que comúnmente se le atribuyó en nuestros días, parece haber conocido, además de las Categorías y del tratado de la Interpretación (Hermeneia) de Aristóteles, que constituyen la "logica vetus", los Analíticos o "logica nova", que no se conocían hasta entonces más que por los tratados de Boecio, y cuyo manuscrito más antiguo, que data de fines del siglo x, proviene de la escuela claustral de Fleury-sur-Loire.

se hizo observar justamente[1], aplicar a la Escritura el método gramatical debía parecer a los ojos de los hombres del siglo x un escándalo tan grande como a un teólogo del siglo XIX la aplicación al texto sagrado de los métodos históricos y críticos: ¿no era, en efecto, tratar la palabra de Dios como una palabra humana?

Sin embargo, a pesar de estas reticencias o de estas oposiciones, los hombres de la Edad Media, desde esta época, se entregan con fervor al estudio de las letras profanas, al mismo tiempo que a la gramática y a la lógica, esas rectoras de pensamiento, de razonamiento y de discusión, como las denomina San Anselmo, cuya técnica les parece con justo título inseparable del recto uso de la razón. En Italia, donde Guy de Arezzo († 1050) establecía entonces las reglas del arte musical, esta pasión por el estudio de la gramática era llevada incluso tan lejos que cierto Vilgardo de Ravena, poco antes del Año Mil, al decir de Raúl Glaber, se había vuelto hereje y loco. En los países germánicos, una hermana del monasterio benedictino de Gandersheim (fundado en 856), Hrotsvita, apasionada por la bella expresión, la métrica y el poeta Terencio, escribió, tomándolo por modelo, un teatro cristiano en alabanza de la continencia. Tales atrevimientos no eran raros. El *Ars minor* y el *Ars major* del gramático Donato, que había sido en Roma el maestro de San Jerónimo; los comentarios que suscitó, así como los de Prisciano; los problemas promovidos por ellos (p. ej., el de la relación de la raíz con los derivados) y las soluciones propuestas, gozan en las escuelas de una inmensa autoridad, al lado de la *Hermeneia* y de las *Categorías* de Aristóteles o de los opúsculos lógicos de Boecio. A medida que el *Organon* es mejor conocido, la dialéctica se desarrolla hasta el punto de dar nacimiento a una disciplina filosófica autónoma que, en las manos de los "entregados a la moda", no apunta solamente a emanciparse de la tutela teológica, sometiendo a sus métodos propios de análisis todos los diversos modos de significación en todos los dominios profanos, sino que aún se arriesga a invadir el dominio propiamente religioso y a especular sobre el dogma.

Así, en el siglo XI, Berenguer de Tours, alumno de la escuela de Chartres, que había tomado por divina "rationibus omnia velle comprehendere", en su esfuerzo por someter todo a la razón y comprender todo por razones, no duda en declarar, al decir de Lanfranco, que es preciso abadonar las autoridades sagradas para recurrir a la dialéctica: ese atrevido método le llevó de manera natural a negar, después de Ratramo de Corbie, la interpretación realista y tradicional que había dado

[1] Et. Gilson (*Philosophie au M. A.*, pág. 224) y P. Vignaux (*La Pensé au M. A.*, pág. 20), con referencia a los trabajos del Padre M. D. Chenu sobre la Teología como ciencia (1927, 1943), los Orígenes de la "ciencia moderna" (R. Sc. philos. et théol., 1940), Gramática y teología (Archives, 1935).

Pascasio Radberto de Corbie de lo que se denominará la "transustanciación", tachada por él de contradictoria, y a sustituir en ella la idea de cuerpo "espiritual", de presencia "espiritual" llevadas hacia un sentido simbólico [1], que condujo a Roscelino al triteísmo, lo que les valió a uno y a otro ser condenados por la Iglesia. Sin embargo, y a pesar de los excesos a los que exponía a sus adeptos, a pesar también del simbolismo anticuado al que se encontró ligada desde el primer momento, el uso de la dialéctica, así como el de la técnica lógico-gramatical que implica, prevaleció desde el siglo XI y fue corriente durante toda la Edad Media: incluso los que señalan más claramente los límites de la razón frente a la fe y que, con Pedro Damiano, llaman a la dialéctica a su papel de servidora, *ancilla dominae* [2], apta para regular el orden de la discusión, pero no para definir la esencia de lo real, incluso éstos rehusan admitir que haya nada en el dogma que esté en desacuerdo con la razón o que contradiga las reglas de la dialéctica; no consideran ya la inteligencia de los misterios fuera de los métodos habituales de la prueba; y la mayor parte hubiesen suscrito de buen grado la declaración de Berenguer de Tours, sin dejarse arrastrar con ello al abuso que hizo de ella al pretender someter o reducir a la razón las verdades de fe: "Es de gran valor recurrir a la dialéctica en todas las cosas, porque recurrir a ella es recurrir a la razón; de suerte que el que no recurre a ella, siendo como es hecho a imagen de Dios según la razón, desprecia su dignidad y no puede renovarse de día en día a imagen de Dios." [3].

[1] Sobre esta importante controversia, cf. Amann: *Histoire de l'Eglise*, Fliche-Martin, tomo V, pág. 315; tomo VII, pág. 530. Y, sobre sus implicaciones, los excelentes capítulos VI, VII, IX, X de Lubac: *Corpus mysticum*. Se encontrará un resumen de ella en la nota (* 21) en el apéndice.

[2] La imagen que propone aquí Pedro Damiano de Ravena (1007-1072) en su *De omnipotentia divina*, dedicado a Didier de Montecasino (c. 5. P. L., 145, 603), a propósito del famoso argumento por el cual los megáricos negaban en nombre del principio de contradicción la posibilidad de los futuros contingentes—imagen que responde a una idea enunciada ya por el monje italiano Gerardo, obispo de Czanad en Hungría († 1046)—, es la que se tradujo en la famosa expresión *philosophia ancilla theologiae*, "la filosofía sierva de la teología". Sobre el sentido que encierra y el uso (limitado) que se hizo de ella en la Edad Media, véase la nota (* 22) en el apéndice.

[3] He aquí este texto, tal como se lee en el tratado de Berenguer *De sacra cena adversus Lanfrancum*, ed. Vischer (Berlín, 1834), pág. 100: "Maxime plane cordis est, per omnia ad *dialecticam* confugere, quia confugere ad eam, ad *rationem* est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit, factus ad imaginem Dei, suum honorem relinquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei." En cuanto a Lanfranco, el maestro de San Anselmo, al repudiar esta "sabiduría del discurso", que "evacua la cruz de Cristo" (I *Cor.*, I, 17) y que hace desvanecerse el misterio o lo vuelve imposible, admite de buen grado que se use de la dialéctica para mantener y confirmar las verdades de la fe por los argumentos de la razón, y afirma que si se la comprende bien, con discreción y perspicacia, no contradice de ningún modo los misterios o sacramentos de Dios.

Un uso tal de la razón y de su instrumento propio, la dialéctica, tenía necesariamente que llevar a los hombres de la Edad Media a plantearse el problema del que ya Boecio, como hemos visto, había enunciado sus términos con precisión muy grande, y que no es otro que el problema de la significación de las palabras *(voces)* y de su aplicación a las cosas *(res)*, puesto que lo propio de las palabras es significar y lo propio de las cosas ser significadas. Ahora bien: este es el objeto de la dialéctica. Por tanto, es todo el valor de la dialéctica, aún más, es el valor mismo de la razón y del conocimiento el que se cuestiona cuando nos preguntamos con Porfirio y con Boecio si los términos universales, géneros o especies, establecidos por el lenguaje para significar los atributos esenciales de un individuo, son reales y pueden aplicarse a las cosas mismas, o si son simples productos de la inteligencia y no existen más que en ella.

El enunciado del problema ganó singularmente en precisión por el hecho de la distinción que introdujo Gerberto, a propósito de un texto de Porfirio, en su opúsculo *De rationali et ratione uti* [1], entre los predicados o atributos que forman parte de la esencia del sujeto (como *razonable*) y los predicados accidentales (como *usar de la razón* cuando se dice de *razonable*). Esta distinción será retenida, en una u otra forma, por la mayor parte de los filósofos que, después de él, trataron de los universales. Por intermedio de Fulberto, que fue alumno de Gerberto, pasará a los maestros de Chartres: en el libro *De six principiis*, atribuido

[1] La cuestión (P. L., 139, 159) estriba en conocer la legitimidad lógica de la proposición, "Lo razonable usa de la razón", en la cual, contrariamente a las reglas, el predicado (*ratione uti*) parece menos universal que el sujeto (*rationale*), porque todo ser que usa de la razón es razonable, pero todo ser razonable no usa siempre y necesariamente de la razón: de suerte que el sujeto (razonable) parece tener más extensión que el predicado (que usa de la razón), lo que resulta lógicamente inadmisible. La respuesta de Gerberto es (c. 11, col. 165): "Quia Rationalis differentia substantialiter inest Ciceroni, vel homini, ratione autem uti accidentaliter, merito Ratione uti dicitur praedicari de Rationali, tanquam accidens de subjecto." Y discutiendo a este respecto la respuesta de los que alegan que la potencia con el acto (ratione uti) es más que la potencia sola (rationalis), Gerberto observa profundamente que los atributos sustanciales como "rationalis", lo mismo que las especies y los géneros, se comportan de manera diferente, "in intellectibilibus" e "in naturalibus": en efecto, los inteligibles son necesarios y son siempre, en tanto que formas de las cosas (rerum formae) o, si puede decirse así, formas de las formas (formae formarum). Cuando se aplican a las cosas corruptibles, varían al contacto con los cuerpos, y están unas veces en potencia, otras en acto. Pero en lo inteligible, lo racional está bajo el aspecto necesario del acto (Est igitur Rationale, dum est in intelligibilibus, sub necessaria specie actus).

por la Edad Media a Gilberto de la Porrée, discípulo de Bernardo de Chartres, y que fue estudiado y comentado hasta el siglo XV en las Facultades de Artes, el autor distingue, entre las categorías de Aristóteles, las "formas inherentes", sustancia, cantidad, cualidad, relación (este último punto planteará un grave problema a los pensadores de la Edad Media), y las "formas accesorias", lugar, tiempo, situación, hábito, acción, pasión, que no son más que determinaciones adyacentes, incluso accidentales, de la sustancia.

Como, por otra parte, se admite entonces corrientemente, según el principio aristotélico, que las categorías y, por consiguiente, las especies y los géneros, no se aplican más que al mundo sensible y no pueden, en consecuencia, designar las cosas mismas, siempre individuales, sino tan solo los atributos universales que están ligados necesaria y esencialmente a un sujeto sustancial, el problema se encuentra exactamente planteado y delimitado desde el punto de vista lógico y epistemológico. Y lo está también desde el punto de vista metafísico u ontológico, y en términos más específicamente platónicos o agustinianos; porque, para los pensadores de la Edad Media, de cualquier manera que hayan concebido las articulaciones del ser, el ser mismo o lo real es el objeto propio del pensamiento humano, cuyas ideas en su totalidad se ordenan a las Ideas subsistentes en Dios, de suerte que el problema fundamental consiste en saber cuál es la relación de unas a otras, del objeto concebido al objeto existente, y, todavía con más precisión, en saber en qué medida *nuestras ideas,* o conceptos abstractos y generales, representan *las Ideas* divinas y las cosas que existen fuera de nuestro espíritu de conformidad con ellas.

Al problema así planteado fueron dadas tres respuestas: 1.ª Las Ideas, o los universales, existen separadamente, en sí, aparte de los individuos y por encima de ellos, y constituyen la realidad misma, el sujeto.—2.ª Las ideas o las formas no existen separadamente más que en nuestro espíritu; en la realidad, están siempre unidas a una materia, de la que son inseparables *in re,* pero de la que nuestro espíritu las abstrae, como la cualidad del sujeto.—3.ª Las ideas no existen ni en las cosas, que son todas individuales, ni en nuestro espíritu, que no piensa más que lo individual, y se reducen a simples nombres. Así, para los primeros, el hombre existe en sí; para los segundos, no existe más que en los sujetos individuales de los que es el atributo; para los terceros, no existe de ninguna manera, siendo los individuos los únicos reales, y se reduce a una palabra. La primera tesis es la del *realismo;* la tercera es la del *nominalismo;* la solución intermedia es un realismo moderado, denominado en nuestros días *conceptualismo.*

El punto de partida, o, si se quiere, la doctrina en función de la cual se formularon y se formulan todas las demás, es el realismo absoluto, salido del platonismo: afirmando la realidad de la Idea, es

decir, de las formas expresadas por nuestros conceptos y que existen aparte de la multitud de los seres sensibles que participan de ellas, afirma al mismo tiempo la correspondencia y la adecuación perfecta de lo real pensado y de lo real subsistente, de lo universal concebido por el espíritu y de lo universal existente fuera del espíritu; pero promueve la difícil cuestión de la realidad de lo individual y de su participación en la Idea una e inmutable, y tiende al panteísmo cuando confunde la Idea con el género, cuando afirma del ser universal lo que no es verdadero más que del ser divino (la unidad, por ejemplo), cuando hace del *hombre en sí* la esencia del individuo Sócrates y una realidad existente *por sí*—lo que constituye la tesis del realismo absoluto en la Edad Media—, desconociendo así la visión profunda de Platón, para quien la Idea es el ser individual mismo, αὐτός, es decir, en sí o en su esencia; por lo cual, el realismo platónico, que pone la realidad en las Ideas *divinas,* no resulta de ningún modo incompatible con la tesis nominalista, que afirma que los universales, *tal como nosotros los concebimos,* no son la realidad verdadera, y que, en la realidad concreta, solo existe lo singular o lo individual[1].

[1] Esta era, al parecer, la posición de Juan Escoto Eriúgena, y, como señaló el P. Manières en la tesis que le consagró, podría ser, poco más o menos, nuestra propia posición. Se encuentra conforme, por lo demás, con el espíritu del platonismo, para quien la Idea, a pesar de lo que haya dicho Aristóteles, no se confunde de ninguna manera con el género o el concepto hipostasiado, sino que es antes bien el ser individual, en su forma más plena, tomado en su esencia propia, en sí, αὐτὸ τὸ δίκαιον (*Fedón,* 65 d): esencia que define una pluralidad de seres, pero se individualiza con cada uno de ellos. Si la Idea fuese el género, la Idea más general, la de indefinido, sería la más alta, cuando en realidad es la más baja, forma del ser. La Idea suprema, que es la Idea del Bien, es también la más rica determinación, el *ens realissimum.* (Cf. *La notion du nécessaire chez Aristote,* c. II, particularmente pág. 71 y n. 4.) Esta posición, como mostraremos más adelante, es también la de Santo Tomás de Aquino al definir la intelección perfecta, que es la de Dios. Para conocer, Dios no tiene necesidad de conceptos, abstractos y universales, como tampoco del análisis y del discurso (*Contra Gentes,* I, 50, 57, 58): ve cada ser en lo que tiene de singular (65), Sócrates, por ejemplo, en tanto que es este hombre, *hic homo* (*S. T.,* 1.ª, p., q. 14, a. 11). En suma, la ciencia de Dios, lo mismo que su potencia y su providencia, se extiende a los individuos y a las especies, "non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia" (1.ª, q. 22, a. 2). "Praedictum Providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt" (*De Verit.,* V, 4). La ciencia divina alcanza de este modo lo que hay de inteligible en el individuo mismo, puesto que cada uno de ellos representa la esencia de Dios, en tanto que es diversamente participable por las más diversas criaturas (1.ª, q. 44, a. 3). Porque es creador de todas las cosas, Dios, según Santo Tomás, no conoce solamente lo universal, sino lo singular como tal, en lo que constituye a la vez su inteligibilidad y su ser: pues *lo singular, que es lo real, es también en sí,*

El nominalismo, que es la contrapartida del realismo absoluto, afirma, siguiendo a los cínicos y a los estoicos, que todo lo que es real es individual—veo claramente un caballo, decían ya Antístenes y Diógenes [1], pero no veo, en cambio, la caballeidad—; proclama que toda representación de lo real es singular, que lo universal no existe ni formal, ni fundamental, ni actual ni virtualmente, en las cosas individuales, y que los universales consisten únicamente en las expresiones verbales *(nomina)* en cuanto que ellas recibieron de nosotros una significación, de tal manera que todos los conceptos, géneros o especies, abstraídos por nosotros de la percepción sensible, tienen una objetividad y una universalidad no reales, sino facticias, instituidas por nuestro espíritu, o todavía con más precisión por nuestro lenguaje, y no expresan el ser de las cosas, sino solamente el pensamiento de los hombres sobre las cosas y sobre sus relaciones.

Entre ambos, el realismo moderado, que procede en buena parte de Aristóteles, pero de un Aristóteles repensado por cristianos, afirma con los nominalistas, y con Aristóteles mismo, el carácter individual de toda realidad; pero reconoce en nuestros conceptos abstractos y universales el poder que tiene el espíritu de representar lo real de una manera fiel, aunque inadecuada, aprehendiendo, por sus géneros y sus especies, la forma, esencia o *natura rei* que es similar en todos los individuos de una misma clase; en suma, el *tipo* que se encuentra inmanente en el ser individual y no existe más que *en* él, en tanto que forma de una materia, y no, como creen los realistas, *aparte* de él, en tanto que forma sin materia: porque los conceptos generales, como el concepto de hombre, no tienen nada de sustancial, y no designan las cosas individuales, sino sus cualidades; el término "hombre" no es un sustantivo, sino un adjetivo. Así, para el realismo moderado de un Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, lo universal concebido no existe *formalmente* o *actualmente* más que en el espíritu, pero tiene un fundamento real en las cosas, en las que existe *virtualmente* según las Ideas o formas ejemplares presentes al espíritu de Dios que las ha creado: lo que basta para garantizar el valor objetivo o real de las formas y de las leyes del pensamiento, contradicción y causa-

ya que lo es para Dios, lo supremo inteligible. (Cf. *Trois conférences d'Oxford*, 1928, págs. 23-25.) Tocamos aquí el fondo mismo del realismo del pensamiento medieval, más allá de las distinciones y las disputas de escuelas, con exclusión del nominalismo occamista, que lo conmovió en sus raíces.

[1] Sobre el nominalismo de los cínicos y sobre las consecuencias que implica (si la verdad reside inmediatamente en la palabra como tal, todo es igualmente verdadero, πᾶς λόγος ἀληθεύει), véase nuestra *Notion du nécessaire*, págs. 38-40). Sobre el nominalismo en la Edad Media, de Roscelino a Guillermo de Occam, el artículo de P. Vignaux en el Dictionnaire de Théologie catholique.

lidad, que era puesto en peligro e incluso abiertamente negado por el nominalismo radical.

Por lo demás, las diversas soluciones que dio la Edad Media al problema de los universales admiten todas ellas un cierto número de principios dominantes [1], el primero de los cuales es una visión pluralista de lo real, en oposición con el monismo y, por consiguiente, con toda concepción panteísta o materialista del Universo y del hombre. *Nihil est praeter individuum,* no existe nada más que lo individual. Este principio, ya formulado por Aristóteles, que proclama que solo lo individual es real y que todo lo que existe, existe a título de sustancia individual [2], fue recogido por Boecio y por todos los pensadores de la Edad Media, con las tesis que derivan de él, y que concurren todas a darnos de lo real una representación articulada, respetuosa con su unidad y su diversidad fundamentales: distinción real de las sustancias individuales, que garantiza el fundamento de la personalidad humana; distinción real y sustancial del Creador y de las criaturas, de las que, a diferencia de Dios, ninguna es su ser; distinción real de los seres espirituales y de los seres corporales, del alma y del cuerpo que constituyen por su unión el ser sustancial del individuo. El gran principio de la realidad de lo individual y, por consiguiente, de la distinción real de los individuos, que recibiría de Abelardo su plena justificación metafísica, inspira, bien entendido, todo el pensamiento nominalista, que no admite otra realidad que esta; pero conserva sus derechos incluso en los realistas, que admiten, con Eriúgena, la pluralidad y diversidad, no solamente de las especies sustanciales o de los tipos específicos que corresponden a las Ideas ejemplares en Dios, sino también de los seres limitados, individuales, que constituyen la naturaleza creada y no creadora; o que

[1] Véase, a este respecto, M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale,* tomo I (6.ª ed.), págs. 274 y sgs. Y sobre la disputa de los universales, a la que, siguiendo a Víctor Cousin (Introducción aux *Ouvrages inédites d'Abélard,* 1836), a Hauréau (*Notices et extraits,* tomo V, 1892, págs. 290 y sgs.), a Pedro Laserre (*La jeunesse de Renan,* tomo II), se redujo indebidamente toda la escolástica, cf. De Wulf, I, 143-158, así como las obras de J. H. Loewe (Praga, 1876), J. Reiners (Bonn, 1907. Munster, 1910), von Rintelen: *Das philosophische Wertproblem,* tomo I (Halle, 1932).

[2] En lo que Aristóteles denomina τόδε τι, οὐσία, τὰ καθ' ἕκαστα. De ahí el dilema que se plantea a su filosofía: la ciencia versa sobre lo universal, pero únicamente existe el individuo. Desde ese momento, si todo se reduce a los universales, objeto de la ciencia, y siendo los universales simples cualidades de la sustancia, no existe nada separado y, por consiguiente, no hay ya sustancia (*Meta.,* M. 10, 1087 a, 11-25. B, 6, 1003 a, 6-17. K, 2. 1060 b, 19-23, Z, 13, 1038 b, 10). La antinomia se resuelve solo en Dios, que es a la vez el Ser universal y necesario y la Individualidad perfecta. Cf. nuestra *Notion du nécessaire,* págs. 142-144.

afirman, con San Anselmo, que tras las sustancias segundas, géneros y especies, se encuentra la sustancia primera que es lo individual, y, con los maestros de Chartres, que la distinción de las formas o tipos específicos (hombre, león, roble), y su estabilidad a través de las individuaciones múltiples que reciben, no impiden la diversidad de las personas y de los seres singulares, cada uno de los cuales posee una esencia distinta de la de Dios.

Lo que garantiza en última instancia la realidad de lo individual y el pluralismo del ser, lo que salva a todo el pensamiento medieval del monismo y del panteísmo, es la idea de un Dios creador, trascendente, infinito, del cual lo finito depende enteramente para su ser y para su inteligibilidad; que es infinitamente superior a las especies y a los géneros, así como a los individuos; en quien residen las Ideas o causas ejemplares de todas las cosas, comprendidos los individuos, que existen y fueron proyectados en el ser por un libre decreto de su Voluntad, fuente y razón de la contingencia del mundo y de su estabilidad; un Dios, en fin, que, a pesar de su distancia infinita y su inconmensurabilidad con todo lo creado, permanece inaccesible a la razón humana, capaz, por sus solas fuerzas, de conocer su existencia y de referir a él todo lo que es. Es preciso conservar en el espíritu estos principios fundamentales, explícita o implícitamente admitidos por todas las escuelas y todos los pensadores de la Edad Media, si se quiere comprender exactamente el sentido y el alcance del debate que se libró entre ellos.

A la cuestión de la realidad de los universales, tal como había sido pensada por Boecio, la primera respuesta fue la de los *reales,* que la resuelven de una manera positiva, *in re.* Abelardo habla de su doctrina como de una *antiqua doctrina,* y, ya en el siglo XI, el cronista Hériman, discípulo de Odón, en su Libro de la restauración del monasterio de Saint-Martin en Tournai [1], los designa con el nombre de *antiqui doctores,* por oposición a los *moderni,* "espiritus soberbios y de excesiva pretensión, que, no teniendo otras miras que pasar por sabios e inventando, a estos efectos, nuevas interpretaciones de Porfirio y de Aristóteles, enseñan la dialéctica de una manera puramente nominal *(in voce)*". Según estos primeros realistas, a todo género y a toda especie pensados corresponden un género y una especie existentes *(subsistentia),* formas, esencias o Ideas de las que participan los individuos, y que, por lo demás, para los pensadores de la Alta Edad Media, no existen aparte de los seres singulares, sino en ellos.

[1] Ed. Waitz: *M. G. H., Script.,* tomo XIV, pág. 275.

Dando de lado el curioso tratado del sucesor de Alcuino en Tours, Fredegiso († 834), *De nihilo et tenebris* [1], que "realiza" la nada y las tinieblas, y que provocó una pregunta de Carlomagno a Dungal el Recluso, encontramos, a fines del siglo IX, una primera exposición filosófica del realismo en los comentarios y las obras de Remigio de Auxerre (841-908), que enseñó en su ciudad después de Erico, luego en Reims y más tarde en París, donde introdujo la dialéctica. Remigio, como hemos visto, admite que la realidad de las sustancias individuales consiste en su participación en una realidad superior, la especie *(homo,* por ejemplo) que constituye la unidad sustancial de los individuos (por ejemplo, de los hombres): tesis de la que Odón de Tournai, en el siglo XI, obtendrá una aplicación a la doctrina católica de la transmisión del pecado original. En el siglo X, Gerberto de Aurillac, arzobispo de Reims y de Ravena, Papa con el nombre de Silvestre II (999-1003), uno de los principales artífices de la renovación capeta y cluniacense, el "Papa filósofo", profesor de lógica, humanista y matemático, embebido en el pensamiento antiguo tanto como en el pensamiento oriental y árabe, en el que se había iniciado en Cataluña, se solidariza con Juan Escoto para referir a Dios la división y jerarquía de las especies y de los géneros y hacer de ella un arte divino.

Gerberto fue el maestro de Fulberto, que fundó la célebre escuela de Chartres [2], la escuela platónica, contempladora del orden de las esencias, hogar intenso de cultura, en el que el realismo se mantuvo y floreció aún en pleno siglo XII. Los maestros de Chartres no se contentan

[1] M. G. H., *Epist.,* tomo IV, pág. 553. Fundándose en el principio de que no puede haber "significación" más que de una "cosa existente", Fredegiso pretende que la nada (nihil) designa precisamente aquello de lo que Dios creó el mundo cuando se dice que lo creó "ex nihilo". El tratado de Fredegiso y otro tratado de él sobre la preexistencia de las almas, fueron vivamente criticados por Agobardo, entonces obispo de Lyon (en 816), en su *Liber contra objectiones Fredegisi abbatis,* al mismo tiempo que se entregaba, con Floro, a las innovaciones litúrgicas introducidas por Amalario en Lyon, a su interpretación simbólica de la misa y a su famosa teoría del "Corpus Christi triforme". (Cf. H. de Lubac: *Corpus mysticum,* 1944, págs. 301 y sgs.).

[2] Chartres poseía desde el siglo VII buenas escuelas; en el siglo X ya tenía renombre la escuela episcopal: tomó todo su impulso en el siglo siguiente, bajo la dirección de Fulberto († 1028), venido de Italia después de su maestro Gerberto y nombrado muy joven canciller de la escuela, luego obispo de Chartres. Fulberto hizo de la escuela un hogar de formación intelectual y espiritual, a la vez humana y divina, en el que maestros y alumnos trabajaban en estrecha amistad, según métodos muy precisos y muy seguros. En el siglo XII cuenta entre sus cancilleres y sus alumnos a los hombres más representativos del tiempo; pero, a partir de fines de siglo, comienza a ser suplantada por la joven universidad de París. (Véase la bibliografía al final del capítulo.)

con dar una solución realista al problema de los universales. Tienen una visión de conjunto y construyen un sistema metafísico del universo en sus relaciones con Dios, como hicieron, siguiendo su ejemplo, los maestros arquitectos, escultores y pintores de vidrieras a los que se debe la joya del arte gótico, del arte francés, *opus francigenum*, Notre-Dame de Chartres. Los maestros de Chartres son artistas, escritores puros, humanistas versados en las artes liberales, de las que el *Eptateuchon* de Thierry nos ofrece el modelo más perfecto; son eruditos y sabios, familiarizados con toda la ciencia griega y árabe de la época, con la aritmética pitagórica, la física atómica, la medicina de los árabes revelada por Constantino el Africano, lectores del *Timeo* y de Boecio, admiradores de Platón, cuya influencia es entonces predominante [1], y vulgarizadores de la lógica de Aristóteles. Son, por encima de todo, atrevidos y fervientes constructores: como los imagineros de la catedral, encuentran y descubren por todas partes en el trabajo de la naturaleza, tras la multiplicidad de los seres y a través de su jerarquía ordenada, la unidad, la igualdad, la inmutabilidad divinas, de las que los seres creados son participaciones y que les aseguran su perfección esencial dependiente de la Esencia divina.

Bernardo de Chartres, que fue canciller de la escuela en 1119, maestro de Guillermo de Conches y de Gilberto de la Porrée, "el más perfecto platónico de la época", según Juan de Salisbury (*Metal.*, V,

[1] Con excepción de los fragmentos del Timeo traducidos o comentados por Cicerón y por Calcidio, las obras originales de Platón no fueron accesibles al Occidente latino hasta el siglo XII. Enrique Aristipo († 1162) tradujo entonces en Sicilia el *Menón* (ed. Kordeuter: *Plato latinus*, I, Londres, 1940) y el *Fedón* (del que se encuentran en un Ms. de Claraval extractos relativos al alma y a su destino. Rev. du M. A. latin, 1948, págs. 53 y sgs.). Pero la continuidad de la tradición platónica durante la Edad Media (R. Klibensky, Londres, 1939) había sido mantenida por una diversidad de influencias, que vuelven a encontrarse todavía muy vivas en el siglo XII, época esencialmente platónica, lo mismo que la segunda mitad del siglo XIII, con Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, fue una época eminentemente aristotélica: Dionisio y Máximo el Confesor, transmitido por Eriúgena, San Agustín, Boecio; luego, el neoplatonismo del *Liber de Causis* (traducido por Gerardo de Cremona en Toledo después de 1167), de Avicena y de los judíos. Bernardo de Chartres tomó contacto con el platonismo en Séneca, Boecio, Agustín, Dionisio y en el comentario de Calcidio sobre el *Timeo;* San Anselmo se inspira, sobre todo, en San Agustín, y Gilberto de la Porrée en Boecio, lo mismo que Alano de Lille, que une a esto el conocimiento del *Liber de Causis* y del *Asclepius*, mientras que, hacia fines del siglo XII, el *De anima*, atribuido a Gundisalvo, y el *De fluxu entis* combinan estas diversas influencias con la de Avicena, y que David de Dinant y los amauricienses siguen en todo a Eriúgena. En el siglo XIII, la tradición platónica y agustiniana, como veremos, se mantiene predominante en Guillermo de Auvernia y en la escuela franciscana.

35), concibe el universo como una irradiación de Dios, que lo ha sacado de la nada proyectando hacia fuera las razones y los tipos de las cosas *(formae nativae)*, que son las copias de las Ideas eternas o Formas completamente puras, y que se unen a la materia para formar los seres singulares en los que se encuentran así las imágenes del Creador.

Uno de los más ilustres maestros de la escuela, el autor del *De sex dierum operibus* y del *De Trinitate*, Thierry de Chartres, hermano segundo de Bernardo, canciller después de Gilberto de la Porrée en 1141, maestro de Clérembaud de Arras y de Juan de Salisbury, llega a proclamar que los individuos humanos no tienen realidad más que en y por la *humanitas*, que asegura la igualdad, la estabilidad y la integridad de su esencia, que todas las formas no son más que una forma, que la forma divina es todas las formas, que Dios es todo, que la divinidad o la unidad es para las cosas singulares la *forma essendi*, y que las existencias de las criaturas no son otra cosa que participaciones en la unidad verdadera que es Dios.

Fórmulas atrevidas que se unen en Bernardus Sylvestris a una cosmogonía mítica, y que, según el *De constitutione mundi* del pseudo Beda, abocarían, en algunos filósofos, a la doctrina de un alma única de la humanidad (*P. L.*, 90, 902), pero que, en los maestros de Chartres, la idea de creación salva de toda confusión entre la criatura y el Creador, por tanto, de todo panteísmo, escollo de un realismo extremado. El sentido de la distancia infinita que separa la perfección del Ser y la imperfección de lo creado desvía finalmente la doctrina en el sentido del ejemplarismo, que funda en la esencia infinita el grado de ser y la perfección de las formas finitas, aun respetando la multiplicidad móvil de las individuaciones debidas a la unión de la forma con la materia, ella misma creada por Dios.

Una generación antes que él, se había manifestado ya una parecida evolución en uno de los fundadores y de los principales defensores del realismo, Guillermo de Champeaux (1070-1120): alumno de Manegold de Lautenbach († 1103), que fue uno de los primeros en poner en evidencia el fundamento divino del derecho natural, la igualdad de los hombres, el pacto que establece y limita para el bien común el poder del príncipe [1], luego alumno de Anselmo de Laón († 1117), cuya escuela, al establecer "glosas" de la Escritura y compilaciones

[1] *P. L.*, tomo CLV, y *M. G. H. Libelli de Lite*, tomo I, en particular el texto (página 392), del que saca el derecho que tiene el pueblo a deponer al príncipe que usó de su poder para "ejercer la tiranía, destruir la justicia y confundir la paz", haciendo manifiesta esta liberación la Sede Apostólica, como precisará el canonista Etienne de Tournai a fines del siglo XIII, confirmando, por la sentencia de excomunión, la indignidad del príncipe. Cf. G. de Lagarde, I, 68.

sistemáticas de textos de los Padres, preparaba los materiales y el cuadro que sirvieron para la constitución de los Libros de Sentencias y para la edificación de las Summas. Guillermo de Champeaux enseñó primero en la escuela catedralicia de París, en la que combatió a Roscelino y fue combatido por Abelardo; luego, en la abadía de San Víctor, que fundó en 1113 en París y cuya orientación espiritual, al parecer, determinó, para morir al fin siendo obispo de Châlons. Según lo que nos dicen de él Abelardo y el autor del tratado *De generibus et speciebus* (quizá Joscelin de Soissons), afirmó primero la *identidad* de la esencia universal en todos los individuos en los que está contenida por entero y que no difieren entre sí más que por sus accidentes. Luego, bajo la influencia de las críticas de Abelardo, admite que la esencia universal en los diversos individuos es la misma, no esencialmente, sino por ausencia de diferencia *(non essentialiter, sed indifferenter)*, y que, al lado de esta realidad específica que se encuentra *non differente* en todos los individuos, hay en cada uno de ellos determinaciones que le pertenecen en propiedad y le diferencian de todos los demás. Guillermo terminó incluso, al parecer, reconociendo que entre la humanidad de Sócrates y la de Platón, por ejemplo, no hay ni identidad esencial, ni simple ausencia de distinción, sino una similitud tal que cada uno de los individuos, cada una de las personas, posee, sin embargo, *su* humanidad. La *sententia de indifferentia* conoció un gran éxito entre los adversarios del realismo absoluto, que se inspiran en los nominalistas y abren el camino a Abelardo.

2. San Anselmo de Canterbury. La búsqueda de Dios y la prueba "ontológica" de su existencia por la presencia de Dios en el alma. Del realismo anselmiano al nominalismo de Roscelino de Compiegne y al realismo crítico de Gilberto de la Porrée

En la historia del realismo naciente conviene señalar un lugar aparte a San Anselmo. Su profundo y poderoso pensamiento supera con mucho la disputa y presagia un mundo nuevo, que busca y encuentra ya su equilibrio: ese equilibrio del que, en la misma época, en otros dominios, el arte románico y el feudalismo nos proporcionan su promesa e incluso su realización; ese equilibrio pleno, en el que la realidad del objeto visto desde dentro y referido a Dios prevalece sobre su apariencia percibida y concebida desde fuera[1].

[1] Véase a este respecto el interesante conjunto de estudios publicados en *Témoignages,* Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, XXX, julio 1951, sobre la actualidad del arte románico, y en particular lo que dice Jean-Gabriel Lemoine, pág. 291,

Nacido en 1033 de una familia patricia en el valle de Aosta en el Piamonte, Anselmo tuvo una juventud penosa, llena de crisis en las que se descubría, como se ha dicho, "un equilibrio frágil entre un alma ardiente y un físico delicado". Después de haber estudiado como oblato en el claustro benedictino de Aosta, donde se decidió su vocación religiosa, se dirigió en 1060, respondiendo a la invitación de su maestro Lanfranco de Pavía (1010-1089), a la célebre abadía normanda del Bec, fundada en 1034 por Herluin, de la que Lanfranco era por entonces prior y maestro de estudios. Cuando Lanfranco fue nombrado abad de Saint-Etienne de Caen, Anselmo pasó a ser prior del Bec en 1063, abad en 1078, y luego, también como su maestro, fue arzobispo de Canterbury, mostrándose de 1093 hasta su muerte (1109) intrépido defensor de Roma y de los derechos de la Iglesia contra los sucesores de Guillermo el Conquistador en tiempos de la disputa de las investiduras, sin abandonar nunca, en el curso de los conflictos, de las peregrinaciones y de los exilios, la obra de alto alcance intelectual y espiritual cuyas bases había echado cuando era prior del Bec.

Grande e interesante figura la de este príncipe de la Iglesia, que domina toda la segunda mitad del siglo XI. Hijo de San Benito, escritor para sus hermanos, embebido en San Agustín, que fue objeto de larga meditación para él y con quien, por haberlo "dicho todo", habría de repetir de buen grado *Intellectum valde ama.* De Platón acepta, por la fuerza de su genio, la dialéctica: en él lleva, en un plano más alto, de la fe que cree, a la inteligencia que demuestra, y de aquí a la visión intuitiva que nos promete la felicidad, lo mismo que, en el orden real, lleva de lo sensible a lo inteligible, de la multiplicidad a la unidad, de lo que es *per aliud* a lo que es *per se* y *ex se,* es decir, a lo Absoluto de lo que todo lo demás participa.

Pero en él, la contemplación se enlaza íntimamente a la acción. San Anselmo, doctor de santidad, pastor de almas, no se contentó con pensar lo Perfecto, lo vivió; no se siente satisfecho con la especulación pura, piensa en su pueblo, se preocupa por iluminar y convencer los espíritus, a fin de salvar las almas; quiere demostrar al infiel que la fe no repugna a la razón; quiere establecer por razones necesarias *(rationes necessariae),* y no por la simple autoridad de las Escrituras, que es precisamente lo que se cuestiona, los dogmas fundamentales de la fe católica, la Trinidad, la Encarnación y la Redención de Cristo: el Dios de los cristianos es el objeto del *Proslogion,* continuación del

acerca de la estética de la Alta Edad Media (o "période francique", en su personal denominación), con inclusión de la época románica, que tiene por base la "visión de conocimiento", con todo un repertorio de analogías que van del cielo a la tierra, del macrocosmos al microcosmos, en un movimiento incesante de descenso y ascenso que no es tan solo ensayo de comprensión, sino tentativa de acceso.

Monologion (escritos de 1070 a 1078), que pueden definirse con él como un ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe *(exemplum meditandi de ratione fidei)*, y que completa el *De Veritate*, cuyo objeto es la unidad de todas las verdades en Dios; en fin, después de sus obras sobre la Trinidad y la Procesión del Espíritu Santo, y antes de su último tratado sobre el Acuerdo de la presencia y de la gracia de Dios con el libre albedrío del hombre, los motivos y las razones de la Encarnación son expuestos en el *Cur Deus homo* (1098), en el que Anselmo demuestra el carácter racional y necesario de la Encarnación del hombre-Dios y de su muerte redentora para borrar el pecado y asegurar al hombre la felicidad a la que le destina la creación.

Observemos, por lo demás, que San Anselmo no da a la razón, en materia de dogma, un magisterio que pertenece a la Iglesia, la única poseedora de la Revelación: mantiene la autoridad superior *(major auctoritas)* del Evangelio y de la Iglesia. Su primera regla consagra la primacía de la fe sobre la razón: "*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*" (*Prosl.*, 1). "No aspiro a comprender para creer, sino que creo para comprender", en sentido estricto si se trata del dogma, y también, sin duda, en sentido amplio si se trata del conocimiento de la verdad, que no se puede encontrar, e incluso buscar, si no se cree en ella: porque creo asimismo, añade, que no podría comprender si no creyese; el que no haya creído no experimentará, y el que no haya experimentado no comprenderá.

Pero una vez afirmado esto, San Anselmo no duda en asegurar que la fe se alcanza, e incluso en un sentido se prepara, por el trabajo y por la adhesión de la inteligencia; que cuanto más misteriosa es una cosa, más razonable es y tanto más hay en ella que comprender; y que "razones necesarias", o con más exactitud, como dice su biógrafo el monje Eadmer, "razones invencibles" vienen a iluminar la fe en la que hemos sido confirmados (*Cur Deus homo*, 2): se trata de la fe en busca de la inteligencia, *Fides quarens intellectum*, no en lo abstracto, sino en lo concreto, en la búsqueda y en el amor. Ahí comulgan y se muestran de acuerdo los dos principios de los que nuestra inteligencia tiende a hacer dos tesis distintas, incluso opuestas: *Crede ut intelligas, intellige ut credas*. Se armonizan—San Anselmo vio esto después de San Agustín y antes que Pascal—en el acto complejo de la búsqueda, en el soliloquio del alma que inquiere discutiendo consigo misma, tratando de comprender lo que ella cree, de encontrar razones a lo que ella ya encontró sin saberlo, a lo que posee sin conocerlo y sin gozar de ello.

Para conocerse y para conocer a Dios, que le está íntimamente presente por la luz con que la ilumina, el alma no tiene más que servirse de su libre albedrío a fin de obedecer a la razón, lo que equivale

a conformarse con la voluntad divina[1]; no tiene más que entrar en el interior de sí, tomar conciencia inmediata de su ser, y, en suma, recordarse de sí: *semper sui meminit anima* (*Monol.*, 46). Así, este soliloquio del alma, este dramático diálogo del alma consigo misma, no es otra cosa que un diálogo conmovedor de la criatura con su Creador, un llamamiento angustioso y, sin embargo, confiado del alma hacia Aquel que la hizo para El, a quien perdió por su falta, pero que no podría dejar de restituirla a su estado y a su poder primeros, por poco que ella se lo pidiese. De hecho, es una plegaria el preludio del *Proslogion;* la plegaria abre el camino a la inteligencia, que se mueve entre la fe y la visión cara a cara, *inter fidem et speciem*, debidas una y otra a la gracia divina: creer y ver son dones de Dios; pero comprender, aprehender la verdad, que no es otra cosa que la conformidad de cada ser con su finalidad esencial, expresión de la Verdad suprema, buscar la verdad con la justicia, según la rectitud de la razón y de la voluntad[2], esta es la tarea propia del hombre, la que Dios exige a su criatura. Y esta verdad tiene un rostro, que es el rostro mismo de Dios: "*Quaero vultum tuum*", busco tu Rostro, dice el alma a su Creador.

---

[1] El *problema de la libertad* adquiere, a partir de San Anselmo, una importancia pimordial en la filosofía de la Edad Media. Perfecta en el Creador Dios, la libertad en el hombre es una perfección recibida, atributo fundamental del ser espiritual, cuya esencia consiste en la conformidad con la voluntad divina según la rectitud misma (Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. De libero arbitrio, 1). Pero para esto es preciso que la razón pliegue a sus órdenes los movimientos y tendencias del apetito sensitivo, que, según la expresión de Odón de Tournai (*P. L.*, 160, 1079), se resintieron con la caída original de Adán y de Eva, viciando en su fuente la sustancia misma del género humano. Sobre este problema y sobre las discusiones que promovió en los siglos XII y XIII, véase O. Lottin: *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (Lovaina, 1929. Cf. Archives, tomo VI) y lo que decimos más adelante de la noción de "rectitud".

[2] La "rectitud" representa el papel de noción central y unificadora en la trilogía que siguió al *Monologion* y al *Proslogion*, y que está constituida por el *De veritate*, el *De libero arbitrio* y el *De casu diaboli*. San Anselmo expone aquí la doctrina moral complementaria de la investigación racional, el objeto de la cual es buscar a Dios para poseerlo ya en esta vida antes de la plenitud de la gloria. Su punto de partida es la Verdad esencial, ontológica, que es la conformidad del objeto, o del ser, con su regla, como la verdad lógica es la conformidad del conocimiento con su objeto. La verdad puede ser definida como la rectitud perceptible solo en el espíritu (veritas rectitudo sola mente perceptibilis); es la razón de cada ser, que hace que sea lo que debe ser, es decir, lo que es en y según la Verdad suprema, la cual tiene su fuente en la Esencia divina: porque no hay más que una sola verdad de todas las cosas verdaderas (*De Veritate*, 11-13. Cf. c. 7). La justicia es la rectitud observada para sí misma, lo que implica no solamente que la razón la reconoce, sino que la libertad la quiere

Esta necesidad de Dios, esta búsqueda anhelante de la única Verdad, este ardiente deseo de ver la faz divina, es precisamente lo que ocupa a la humanidad hecha para Dios y privada de El; y he aquí el secreto de esta planta universal que asciende de los corazones de los hijos de Adán, he aquí aquello por lo que los hombres sufren, he aquí el objeto que persiguen: porque "los incrédulos buscan una razón porque no creen, nosotros porque creemos, de tal modo que es un solo y mismo objeto el que buscamos", he aquí, en una palabra, lo que el hombre quiere alcanzar a fin de hacer aquello para lo que fue hecho, a fin de ser lo que es verdaderamente, siendo lo que él debe ser. "*Res sunt verae quando sunt ut debent*" (*De Veritate*, 11): las cosas son verdaderas cuando son lo que deben ser; son lo que deben ser cuando están conformes con el designio de Dios sobre ellas: porque este designio constituye su esencia misma, y es por lo que, con un mismo ademán, con una sola y misma presencia, Dios las creó y las conserva [1].

Pero para este restablecimiento de los seres a su ser propio, para esta recreación que sobrepasa infinitamente los poderes del hombre, se requiere un socorro especial de Dios, una ayuda sobrenatural; en suma, la gracia: como dirá Pascal, citando a San Fulgencio y a San Agustín [2], no se puede siquiera tener el deseo de orar si este deseo no es dado por Dios; así, la oración nos es dada, y es Dios mismo el que nos hace pedir lo que deseamos recibir, el que nos hace buscar lo que deseamos encontrar y el que busca al hombre para hacerse encontrar. Pero es muy verdadero también que Dios no se niega al hombre que permanece ante él en actitud humilde, como pobre y mendigo (*Ps.*, 39, 18), y que este mismo Dios no podría consentir en salvarnos sin nosotros, en operar en nosotros sin que nosotros cooperásemos con El. En esta humilde y confiada disposición Anselmo pide a Dios: "*Doce me quaerere te et ostende te quaerenti.*" Enséñame a buscarte y muéstrate a quien te busca. Pero sería seguramente un error y una presunción creer, según sus propios términos, que Dios se mostrará a nosotros tal como le veremos todos en la gloria, y que nuestra inteligencia

espontáneamente y por elección y que ella la obedece activamente. En fin, la felicidad es el fruto de la justicia, y se obtiene gracias a la rectitud observada para sí misma. El todo dominado por el amor: porque "actúo por amor de Tu amor, dulcísimo Señor Jesús", dice San Anselmo (*P. L.*, 158, 1012), revelando así el fondo de su ser, de su doctrina y de su acción. Sobre la noción esencial de rectitud y su lugar en el pensamiento y la obra de San Anselmo, véase el Prólogo de P. Rousseau a su edición de las Obras filosóficas de San Anselmo (Aubier, 1945).

[1] "Sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget nisi per ejusdem servatricem praesentiam." *De Veritate*, 13.

[2] *Ecrits sur la grâce* (Obras completas de Pascal, ed. J. Chevalier, N. R. F., 1954), págs. 1035, 998, 978, 1001-1012.

podrá igualarse con el Ser divino, penetrarlo en su esencia oculta, percibir, de esta naturaleza, lo que propiamente la constituye, en suma, tener la idea de ella; para nosotros, aquí abajo, Dios sigue siendo un misterio; mas la dialéctica, conmovida por la fe y animada por el amor, se contentará, llegado el caso, con darnos de Dios una cierta inteligencia, en la firme esperanza de que Dios *es* tal como lo vislumbramos y creemos que es.

Colocados bajo esta luz y vistos en esta perspectiva, referidos al alma que los concibió, a la intención profunda y al "acto de deseo" del que proceden [1], al pensamiento vivo del que son expresión técnica, los argumentos del *Monologion*, y el argumento famoso del *Proslogion* que se denominó desde Kant "el argumento ontológico" de la existencia de Dios, alcanzan su exacta y plena significación. Los argumentos del *Monologion* proceden visiblemente de una inspiración agustiniana y nos dejan de lleno en una visión platónica de las cosas. Como Platón, Anselmo ve en la verdad en sí la causa de la verdad del ser, y en esta la causa de la verdad del conocimiento, derivando todas las cosas de la esencia necesaria (*Pol.*, 283 d), causa de sí y de su existencia, que no puede no ser, que la inteligencia debe plantear necesariamente desde el momento que hay ser y que da razón de cada realidad individual. También como Platón, el método de que se sirve consiste, según la expresión de Proclo, en concluir, de la presencia de un término común a todos los términos de una serie, la existencia anterior de este término en tanto que modelo en el cual todos participan. Así, todas las cosas buenas son tales porque participan de una misma esencia, el bien, que es bueno por sí mismo *(bonum per seipsum)*, que es incomunicable, y por quien todo lo que es bueno es bueno; en suma, el Soberano Bien. De la misma manera se llega, para todas las cosas que implican grados de perfección, a un Ser Soberanamente grande por quien las cosas son grandes, a un Ser Soberanamente justo por quien son justas, a un Ser absoluto de quien reciben lo que en ellas tienen de ser. Y como no puede haber más que una sola Naturaleza suprema, un solo Ser infinitamente perfecto, una sola y misma realidad es la designada por todos estos términos, a saber: el Ser Supremo que existe por sí mismo y de quien todos los seres finitos reciben el ser.

El método del que el *Monologion* nos presenta una aplicación encuentra su fórmula definitiva en el *Proslogion*, por un paso de lo implícito a lo explícito. El *Monologion* demuestra que lo imperfecto supone lo perfecto en correlación, y nos eleva, por una especie de

[1] Véanse a este respecto dos interesantes estudios de P. Vignaux: "Sens et structure du *Monologion*" (*R. Sc. phil. et théol.*, 1947), "Note sur le chapitre LXX du *Monologion* (R. du M. A. latin, nov., 1947) y la nota (* 23) en el apéndice.

inducción trascendente, del ser relativo y creado *(ens ab alio)* al Ser absoluto y Creador *(ens a se)*. En el *Proslogion seu fides quarens intellectum*, San Anselmo trata de probar la existencia de Dios sin acudir a este rodeo, gracias a un argumento único, la "prueba real" por la razón de ser, que muestra que la Idea de lo Perfecto, o con más precisión la presencia en nosotros de esta luz inaccesible en la que vemos, como una perfección propia de Dios, que no se puede pensar que no es, nos permite inferir la existencia de Dios como necesariamente enlazada al pensamiento que tenemos de él, o, como se dirá más tarde, a su verdadera y real esencia—lo que no es verdad de ninguna cosa contingente y no conviene más que a Dios—, de suerte que el pensamiento se negaría al negarle. Citemos exactamente los términos en los que Anselmo presenta su argumento:

> Creemos firmemente—dice dirigiéndose a Dios—que eres un ser tal que nada mayor puede ser pensado (te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit). ¿Es que una naturaleza tal no existe por el hecho de que el insensato haya dicho en su corazón: Dios no existe? Pero este insensato al oír lo que yo digo: un ser tal que nada mayor que él puede ser pensado, comprende lo que oye; y lo que comprende está en su inteligencia, incluso si no comprende que este ser existe. Una cosa es ser en la inteligencia, otra muy distinta existir. Y ciertamente, el ser que es tal que nada mayor que él podría ser pensado no puede existir sólo en el intelecto, porque, incluso si no existiese más que en la inteligencia, podría concebirse que existe también en la realidad, lo que es más. Por tanto, si el ser mayor que el cual no puede concebirse ningún otro está solo en la inteligencia, este mismo ser mayor que el cual no puede concebirse ningún otro es algo que permite concebir algo mayor que él. Pero ciertamente esto no puede ser. Existe, pues, sin duda alguna, un ser mayor que el cual no puede concebirse ningún otro, tanto en nuestro pensamiento como en la realidad [1].

Tal es la letra del argumento. Tenemos de él su contexto y sentido último, que nos revelan su espíritu. Pero es desconocer su sentido profundo y su espíritu pretender, como hizo Gaunilón, monje de Marmoutiers, en su *Liber pro insipiente*, que no se podría concluir de la idea que tenemos de una cosa su existencia real—sin lo cual se podría demostrar la existencia de las Islas Afortunadas por el hecho de que las concebimos como las más bellas de todas—, y, por otra parte, que Dios no se encuentra presente incluso en nuestro pensamiento, puesto que no podemos ni concebirlo en sí mismo ni conjeturarle algo semejante. En la respuesta que le dio, en su *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, Anselmo, haciendo un llamamiento "a la fe y a la conciencia" de su interlocutor, así como a la posibilidad de conocer las perfecciones invisibles de Dios por las cosas

[1] *Prosl.*, c. 2.

que hizo, no tiene dificultad en mostrar que tenemos de él en nosotros la noción del Ser mayor y más perfecto, y que, por otra parte, la existencia que atribuimos al sujeto es *necesaria* cuando se trata de Dios, *contingente* en el caso de las Islas Afortunadas y de todo lo que no es Dios: distinción desconocida tanto por los adversarios del argumento de San Anselmo, Kant, por ejemplo, como por aquellos que lo extienden a todo lo que es, como Spinoza. Estas mismas nociones, profundizadas como lo serán por Descartes [1], valen igualmente contra la objeción de Santo Tomás de Aquino, que reprocha a San Anselmo (1.ª, q. 2, a. 2 ad. 2) pasar indebidamente del orden del pensamiento al orden de la realidad, y todavía más contra Kant, que, tachando el argumento llamado "ontológico" de "prueba de Dios por conceptos", denuncia el sofisma que no es el formulado por San Anselmo, sino por sus adversarios: porque San Anselmo no pasa de lo lógico a lo real, o de la necesidad subjetiva a la necesidad objetiva, y no pretende de ningún modo obtener la *existencia* de Dios de la *concepción* que nos hacemos de él; da por objeto al pensamiento, no el *concepto*, ni incluso *la idea* del Ser, sino *el Ser* mismo que le está *presente*. Esta presencia de Dios en el alma vivifica la fórmula que da y el análisis que hace de ella: no tienen otro fin que llevar a la clara luz de la inteligencia una presencia realmente, pero oscuramente, sentida.

Ni lógico, ni ontológico, el argumento del *Proslogion* supone, pues, las pruebas del *Monologion* muy lejos de contradecirlas o de anularlas, porque presupone también que no podemos conocer lo Perfecto más que en lo imperfecto, es decir, en este caso privilegiado, por la presencia en nosotros de una Idea (en el sentido platónico) que se impone a nuestro espíritu y le impone la existencia de su objeto, de una Idea que, según la perspectiva realista, es en nosotros efecto, y no causa, del Ser. Si el incrédulo desconoce esto, es porque se atiene al *auditus rei;* si se muestra vacío de sentido es porque pretende juzgar de una cosa que no conoce más que de oídas. El creyente, por el contrario, tiene la ciencia del que experimenta, *scientia experientis*, y es precisamente esta experiencia la que le permite conocer verdaderamente aquello de que habla y juzgar de ello con certeza, aunque Dios siga siendo el misterio y aunque también este Ser, mayor que el cual no puede pensarse ningún otro *(aliquid quo majus cogitari nequit)*, sea precisamente el ser mayor que puede ser pensado *(quiddam majus quam cogitari possit. Prosl.,* 15). Pero precisamente este más allá del

[1] J. Chevalier: *Descartes* (Plon), c. VIII. Como hace observar justamente un teólogo (P. Rousseau, art. San Anselmo de la encycl. Catholicisme, 619), Descartes en su 5.ª Meditación "encuentra más allá de la crítica de Santo Tomás (*De Veritate*, q. X, art. 12) el verdadero pensamiento del abad del Bec, aunque lo prive de su piadoso calor original".

pensamiento, esta absoluta e inconmensurable grandeza de Dios, constituye el nervio de todo el argumento: Dios se revela ocultándose; porque el medio de la prueba no puede ser otro que Aquel que es su objeto: *De se per seipsum probat.* Sometiéndose a Aquel que fuerza a nuestro pensamiento a sobrepasarse, y cuya idea, como se ha dicho, lleva su objeto, más allá de sí misma y por encima de ella misma, hasta una altura, *altitudo,* en la que no puede ser alcanzada, el alma ve, en fin, colmado su deseo, y, según el texto famoso del *Proslogion,* puede dar gracias a Dios de que comprende ahora por su iluminación lo que primeramente había creído por su don, de tal suerte que, incluso si no quisiese ya creer, no podría ya dejar de comprender[1].

Este argumento, destinado a tan prodigiosa fortuna, y tan justamente merecida, en la historia del pensamiento humano, pasó primero inadvertido y solo afirmó su valor a partir del siglo XIII. Su profundo realismo, que nos presenta la esencia del platonismo repensado y transfigurado por un cristiano, parece haber escapado a los contemporáneos de Anselmo, preocupados sobre todo del problema de los universales, y que contraía cada vez más la afirmación, superficialmente tomada, de su existencia *in re.* Desde fines del siglo IX, las glosas de Jepa sobre la Isagoge de Porfirio[2], y de Erico de Auxerre sobre las Categorías del pseudo Agustín, proclaman que lo universal no existe como tal, porque se refiere siempre a un sujeto individual y no es más que una manera para el espíritu de agrupar a los individuos en una misma denominación.

Pero es en el siglo XI cuando la tesis nominalista, al menos en su primera forma, la *sententia vocum,* es formulada con claridad por Roscelino de Compiègne (1050-1120), que debe ser considerado por ello, según el testimonio de Otto de Freisinga, como el verdadero iniciador. Su pensamiento lo conocemos deficientemente. Pero en lo que puede juzgarse acerca de él por su carta a Abelardo[3], y por lo que nos dicen

[1] "Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere" (*Prosl.,* 4).

[2] Estas glosas reeditadas por Cl. Bäumker (Beiträge Münster, 1924), y cuyo autor, según M. Mélandre, se identifica con Juan Escoto (Archives, 1931), lo que parece poco conciliable con el realismo de Eriúgena, reproducen la tesis de Boecio, según la cual lo universal se refiere siempre a un sujeto individual. Mucho más típicas son las glosas de Erico (Hauréau, I, 194), de que ya se ha hablado y que manifiestan una marcada tendencia antirrealista.

[3] Ed. J. Reiners: *Nominalismus* (Beiträge Münster, 1910). Véanse también los textos dados por F. Picavet en su estudio sobre *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire* (2.ª ed. 1911), y A. Wilmart: *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin* (*Rech. théol. anc. et médiév.,* 1931). La *Epistola de Incarnatione Verbi,* publicada por Migne con el título *De fide Trinitatis,* comenzada por Anselmo en 1090, interrumpida después del concilio de Soissons (1092), terminada en Inglaterra y enviada en 1094 al Papa Urbano II, que la aprobó en Bari (1098), refiérese a la doctrina de Roscelino que pretendía probar dialécticamente que las tres Personas divinas son tres Sustancias distintas, designando cada uno de los tres nombres tomados en sí una cosa singular y no significando la persona otra cosa que la sustancia, de suerte que "por un simple hábito del lenguaje se triplica la persona sin triplicar por ello la sustancia". Contra esta aserción, que permitiría decir, según Anselmo, que hay tres dioses, el autor de la *Epístola* defiende la unidad de la Trinidad, no por la autoridad de la Sagrada Escritura, sino por la dialéctica, y precisa las nociones de persona y de naturaleza puestas en peligro por el nominalismo de Roscelino.

también sus contradictores San Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury, aparece como un adversario decidido del realismo: según él, no existen nada más que los individuos, y tanto las especies como los géneros no son cosas *(res),* sino palabras *(voces)* o emisiones vocales *(flatus vocis);* a esto se reducen los universales. Así, el color no existe fuera del cuerpo que le sirve de soporte, ni la sabiduría fuera del alma del que es sabio. Roscelino no parece haber precisado la naturaleza de este *universale in voce,* ni la relación de los nombres con las cosas: esto será obra de Abelardo. Pero, por el doble principio que enuncia—existencia de lo individual, forma universal de los vocablos humanos—, presagia las tesis de los adversarios del realismo absoluto, nominalistas y realistas moderados. Por otra parte, al considerar toda existencia como individual, indivisible, y las personas en Dios como sustancias independientes y separadas unas de otras, como lo serían tres ángeles aun dotados de una sola voluntad y de una misma potencia, su antirrealismo, escribe San Anselmo a Foulque de Beauvais, le condujo a preguntarse con respecto a la Trinidad si no debería hablarse mejor de tres Dioses[1]. Este triteísmo, que fue combatido por San Anselmo y Abelardo, y del que hubo de abjurar Roscelino en el concilio de Soissons (1092), se enlaza estrechamente con la tesis nominalista y debió, por contraste, confirmar a San Anselmo en su realismo platónico, porque, dice Anselmo (*De fide Trinitatis,* c. 2), hablando de estos dialécticos cuyo espíritu está tan enquistado en las imágenes corporales que no puede desprenderse de ellas, "el que no comprende cómo varios hombres son específicamente un solo hombre no podrá comprender cómo varias personas, cada una de las cuales es un Dios perfecto, son un solo Dios". Texto particularmente significativo en cuanto que opone de manera muy clara las dos tesis: la de los realistas, para quienes la especie tiene una objetividad real, de suerte que todos

[1] En su carta a Abelardo (*P. L.,* 178, 366), Roscelino reprocha a sus adversarios que confundan las personas como hacen los sabelianos, y, contra la "singularidad" sabeliana, afirma de la Trinidad lo que él denomina "substantia trina et triplex".

los hombres, sin dejar de ser individuos, constituyen específicamente una sola humanidad; la de sus adversarios, para los que solo existen en la realidad los hombres individuales. En el mismo texto, por lo demás, San Anselmo muestra que este nominalismo enlazado al sensualismo, que distingue allí donde no es preciso, es incapaz de distinguir allí donde es preciso hacerlo, por ejemplo, los atributos de Dios de su sustancia, o, en Cristo, el hombre individual de la persona, lo que le impide comprender "cómo el hombre asumido por Cristo no es una persona" o, si se quiere, cómo hay en Cristo dos naturalezas, la humana y la divina, pero una sola persona, divina.

Así, San Anselmo discernía con seguridad en el nominalismo el germen de irracionalismo y de irrealismo, subversión de toda la dogmática cristiana y de sus fundamentos racionales, que debía plasmar sus consecuencias en la Reforma, y mostraba con fuerza y claridad cómo una cierta visión realista de las cosas, según el espíritu de Platón, que reúne todas las cosas, los individuos, las especies y los géneros en Dios sin absorberlos en él ni identificarlos consigo, viene requerida fundamentalmente para una interpretación y una formulación correcta de la doctrina.

Por otra parte, el nominalismo, que habría de extenderse en el siglo XIV, después de Durando de Saint-Pourçain, con Guillermo de Occam el iniciador de la "vía moderna", degenera pronto, después de Roscelino[1], en un verbalismo lógico, que en un Raimbert de Lille y en los profesores venidos de Italia, como Anselmo de Parma, confina con la sofística y merece el apelativo que le fue dado de *ars sophistica vocalis:* se niega todo valor al principio de contradicción y, por consiguiente, al principio de causalidad; y, por un sesgo de espíritu frecuente en los dialécticos críticos, que proclaman dogmáticamente la quiebra de todo dogmatismo, se aboca a múltiples herejías, que dispusieron a teólogos y pensadores contra esta peligrosa innovación. Juan de Salisbury, en su *Polycraticus,* mancilló dura y justamente la inflada locuacidad de estos discutidores que reducían toda la sabiduría a argucias y enredos de palabras que recordaban a los sofistas griegos, y discutían hasta perderse de vista, en los cornificios o en la escuela del Petit Pont dirigida por Adam de Cambridge, sobre el número infinito, o sobre la cuestión de saber si el cerdo conducido al mercado es retenido por la cuerda o por el que la sostiene.

Contra esta "lógica nueva", que se confundió frecuentemente con la escolástica y que no es más que su caricatura, se lanzan todos los

[1] "Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo [Roscelino] evanuit", escribe Juan de Salisbury (*Polycraticus,* VII, 12. Cf. *Metalogicus,* II, 17). De Wulf, I[6], 156 y siguientes, 194 y sgs., 212 y sgs.

maestros de la época. Y, desde comienzos del siglo XII, se perfila, entre el realismo y el nominalismo absolutos, una *via media* que encamina los espíritus hacia una solución moderada. Entre los defensores de esta doctrina, que nos da a conocer el Metalogicus de Juan Salisbury, unos, como, al parecer, Gualterio de Mortagne, se adhieren al indiferentismo que había esbozado Guillermo de Champeaux en su segunda filosofía; otros, como el platónico y naturalista Adelardo de Bath, en su *De eodem et diverso* (hacia 1115), proclamando que el ser no existe más que en estado individual, reconocen que las nociones de vida, de humanidad, de razón, tienen un fundamento real en el individuo, y que el mismo ser concreto puede ser dicho esencia, género, especie, individuo, bajo diversos aspectos *(respectu diverso)*, siendo el género y la especie una manera de considerar a los individuos según una intuición más penetrante y más profunda, conforme a la inteligibilidad divina; otros, como Joscelino de Soissons, colocándose en el punto de vista de la extensión, llaman *species* a la "colección" de los seres que poseen la misma esencia, descansando la unidad que les atribuye el espíritu en su similitud de naturaleza.

En fin, en Chartres mismo, donde el realismo platónico se mantuvo largo tiempo, hasta Bernardo de Tours y Guillermo de Conches, Gilberto de la Porrée[1], nacido en Poitiers en 1076, muerto siendo obispo

[1] Como mostró A. Forest (R. néosc., 1934. *Le mouvement doctrinal,* pág. 81), la doctrina de Gilberto de la Porrée, en todos los dominios de la ciencia sagrada y de la filosofía a los que se aplica, presenta una notable unidad. Puede resumírsela en las cuatro proposiciones que el concilio de Reims hubo de examinar en 1168 y sobre las que propuso a Gilberto una profesión de fe inspirada por San Bernardo. En efecto, Gilberto, llevando hasta el extremo el realismo de las esencias inteligibles concebidas por el entendimiento, afirmaba que hay una distinción real entre *Dios* y la *divinidad* (lo mismo que entre la esencia divina y sus atributos, entre esta esencia y las personas), o, como le reprocha el secretario de San Bernardo, Godofredo de Claraval, entre "el por lo que" Dios es y "lo que" Dios es (Initium malorum hoc erat: Formam ponebat in Deo quo Deus esset et quae non esset Deus. *P. L.*, 185, 597), y esto, aunque, según él, los dos coinciden en la absoluta simplicidad divina, en razón de una exigencia del pensamiento fundada ella misma en el ser (*De Trinitate, P. L.*, 64, 1302). El mismo principio preside su comentario al tratado *De hebdomadibus,* de Boecio: la sustancia del "quod est" se constituye por una participación primera en el ser "quo est" (Habere ipsum esse, participare est. *P. L.*, 64, 1320), así como en todas las formas que la determinan, por ejemplo, la bondad. Concepción formalista y esencialista en oposición con los filósofos existencialistas de la Edad Media, y que, reforzada por la influencia de Avicena, culminará en el escotismo; pero concepción que se completa por una doctrina de la participación, según la cual el ser no se afirma más que por su participación en la esencia, y finalmente en la primera forma que es el ser de todas las cosas (forma divina est esse omnium. *P. L.*, 64, 1266-1269). El

de esta ciudad en 1154, comentador de Boecio, maestro en las cosas de la lógica y en las cosas de Dios, *in logicis et divinis*, une al platonismo chartriano el conocimiento de la *logica nova* y, en particular, de los Segundos Analíticos de Aristóteles (traducidos en 1128 por Jacobo de Venecia, propagados por Otto de Freisinga), y, fundándose en el texto en que Séneca (*Ep.*, 58) distingue de la Idea platónica la forma aristotélica como del modelo exterior a la obra la forma que le es inherente, se adhiere a la segunda y sostiene que las formas, abstraídas por el espíritu de los seres (subsistentes) en los que se encuentran esencialmente (subsistentiae), no pueden subsistir por sí mismas como las Ideas divinas o formas puras de las que son las copias, pero no existen más que en los individuos que hacen subsistir y se multiplican con cada uno de ellos, lo que, por otra parte, aplicado a la Trinidad, le llevó, a él y a sus discípulos, los porretistas, antecedentes del racionalismo crítico, a poner en peligro la unidad divina.

Todas estas tentativas de explicación, que tratan de conciliar las tesis extremas, nos encaminan a la solución definitiva, propuesta por Abelardo, o reflejan ya, como parece ser el caso de Gilberto de la Porrée, el ascendiente de su genio.

3. Abelardo. El hombre. Sus desdichas y su genio. El método del Sic et non. Las aplicaciones de su análisis a los problemas de lo real y del conocimiento, a la moral, a la teología. Autores de sentencias y de Summas: Pedro Lombardo. La oposición de San Bernardo a Abelardo

Abelardo no es solamente la más grande figura filosófica del siglo creador por excelencia que fue el siglo XII. No solamente respondió a lo que se esperaba de él, encarnando el ardor intelectual y las pasiones de esta época, sino que quiso organizar el saber, así como la vida social y cristiana; "reunir todo en un solo cuerpo", como lo proclama ya a comienzos del siglo el canonista Ivo de Chartres; presentar un

trabajo de "collectio" que opera el espíritu para llegar al conocimiento de los universales consistirá, por tanto, en encontrar en las sustancias individuales ese universal en el que ellas subsisten (tal es el sentido que da Gilberto de la Porrée a la expresión de Boecio: "Substantiae in universalibus sunt, in particularibus capiunt substantiam, i. e. substant." *P. L.*, 64, 1374), o, como dice también, esa "conformidad" natural de las cosas de la misma especie, conformidad que reciben de la "deductio conformativa", por la cual las "formas engendradas" provienen de las Ideas divinas que son sus modelos ejemplares y de las que ellas dependen. Tesis opuesta a las de la identidad y de la indiferencia, que Juan de Salisbury define así: "Universalitatem formis nativis attribuit et in ejus conformitate laborat" (*Metalogicus*, II, 17. *P. L.*, 199, 874).

"Espejo universal del mundo", como hizo Radulfo Ardens después de Honorio de Autun, y como tratan de hacer, siguiendo a Roberto de Melun y a Pedro Lombardo, los autores de Sentencias y de Summas, procurando perfeccionar los métodos de discusión y de enseñanza en su aspiración a formas de expresión nuevas, más libres y más personales. Abelardo no fue solamente, como se ha dicho, el caballero de la dialéctica, el profesor de lógica de la Edad Media y, en un sentido, el verdadero creador de la escolástica. Su pensamiento, lo mismo que su persona, sobrepasan el medio en el que apareció y en el que actuó; pertenece a Francia y, por ella, a la humanidad; y será preciso, en Francia mismo, esperar a Descartes para encontrar en su suelo un genio filosófico de este temple y una revolución de alcance tan universal.

Pedro Abelardo[1] nació en Palet, cerca de Nantes, en 1079, de una familia de soldados, cuyo carácter combativo conservó siempre. Alumno sucesivamente de Roscelino y de Guillermo de Champeaux, enseñó durante largos años la dialéctica en Melun, en Corbeil, luego en París, en la escuela de Notre-Dame y sobre la Montaña Santa Genoveva, donde esta disciplina, escribe, era estimada en el más alto grado. Iniciado en la teología por Anselmo de Laón, el *magister divinitatis* de la época, el célebre autor de Sentencias en las que se intenta la primera agrupación sistemática de las cuestiones referentes a la teología, Abelardo enseña esta ciencia en 1113, en París, con un éxito inaudito. Provoca allí debates filosóficos y teológicos, verdaderos torneos en los que se proclama de antemano vencedor, ataca a sus maestros y triunfa de ellos, les arrebata los estudiantes, ávidos, nos dice, de razones humanas y filosóficas, y que exigían explicaciones inteligibles antes que afirmaciones; les arrastra consigo, les transporta y a veces le embriagan con sus entusiastas aplausos. Pero su gloria y sus éxitos fueron, como él declara, la fuente misma de sus desgracias[2]. Estaba enamorado de la sobrina de su colega el canónigo Fulberto, Eloísa, cuya educación le había sido confiada, y anidaba en él el deseo de atraérsela, de ser admirado por ella y de conquistarla, una secreta incitación a sobrepasarse a sí mismo. Víctima de su orgullo y de la lujuria, a la que sucumbió muy pronto, sorprendido por Fulberto y cruelmente mutilado por su mandato después de haber contraído matrimonio en secreto con su amante y haberle hecho tomar el hábito religioso, hubo de dejar París y se retiró en 1119 a la abadía de Saint-Denis, luego a la soledad

[1] Su padre se llamaba Beranger; él mismo tuvo como nombre de pila el de Pedro, en cuanto a "Abélard" o "Abaillard", que se encuentra escrito de diez maneras en latín y en francés, es un sobrenombre cuyo origen y significación ignoramos.

[2] En el título siguiente volveremos sobre el drama de sus amores con Eloísa.

del Paracleto, cerca de Troyes, y de ahí, en fin (1125), a Saint-Gildas de Rhuys, de donde volvió en 1129 al Paracleto para instalar allí a Eloísa. Separado en adelante de la que amaba, su corazón le permanecía fiel, la amaba con un fervor acrecido por todo lo que había sufrido por ella y resolvió conquistar enteramente para Cristo a esta alma que él había seducido; es entonces cuando cambió con su amante, esposa suya en Cristo, esa conmovedora correspondencia en la que el hombre se pinta a lo vivo. Sin embargo, este temible luchador, este maestro de la dialéctica y de la teología, no podía resolverse a vivir sin comunicar su pensamiento, sin formar los espíritus y las almas. No tardó, pues, en continuar sus escritos y sus enseñanzas: en el Paracleto, donde había abierto una escuela que atrajo gran cantidad de oyentes y de discípulos; en la Montaña Santa Genoveva, donde le encontramos, de 1136 a 1140, enseñando de nuevo, con el mismo éxito que años antes. Pero otras pruebas le esperaban todavía. Después de las ansias y las angustias de un amor contrariado que se había abismado en el dolor de una separación sin esperanza, son ahora los desgarramientos, más crueles todavía si cabe, de un espíritu repartido entre su razón y su fe, entre esa lógica que le volvió "odioso al mundo" y la devoción sincera a Cristo y a su Iglesia, de la que hace profesión en Eloísa, como más tarde Pascal en mademoiselle de Roannez: "No quiero ser filósofo hasta el punto de resistir a Pablo; no quiero ser Aristóteles hasta el punto de separarme de Cristo." Había soñado con reconciliarlos. Quería que Platón y los platónicos hubiesen conocido la Trinidad; pretendía explicar y demostrar por la razón los dogmas y los misterios: al menos, esto es lo que le reprochaba San Bernardo, que le hizo condenar en los concilios de Soissons en 1121 y de Sens en 1141. Apeló al Papa en un memorial que contiene su Apología, pero Inocencio II le condenó al silencio. Se retiró entonces a Cluny, donde fue acogido por Pedro el Venerable y murió en 1142.

Su obra expresa la riqueza de sus dones y la diversidad de sus intereses, al mismo tiempo que traduce la marcha y reproduce la curva de su vida. Dialéctico sutil, riguroso y abrumador, hábil en todas las distinciones de la lógica, en el arte de discutir, de refutar y de combatir, de exponer sobre cada cuestión el pro y el contra a fin de obtener la solución más de acuerdo y de enseñar a aprender lo que constituye el fin de la ciencia[1]; pensador experto en esa "ciencia de discernimiento" en la que reside, según él, la filosofía, que permite al espíritu comprender y apreciar las causas ocultas de las cosas, y, por la duda y la búsqueda, llegar a la percepción de la verdad y a la distinción de lo verdadero y de lo falso; humanista enamorado de la belleza de los textos antiguos, admirador e intérprete del enigmático pensamiento de Platón, hecho a la lógica de Aristóteles y que adopta el "Conócete a ti mismo", de Sócrates, como título y regla de su moral; poeta, en fin, sensible a la belleza de las cosas, a los deleites amargos del amor, a los esplendores de la fe, a la miseria de nuestra condición humana, Abelardo se nos aparece como un espíritu abierto a todo, vibrante a todo, y como un maestro en todas las disciplinas: puede decirse que ninguna le fue extraña, porque, si bien ignoró las ciencias exactas, a las cuales nuestra época concede un crédito, sin duda, excesivo, suplió esta falta con el uso de un método cuyo rigor y flexibilidad apenas tendrían nada que aprender de ellas, y por una experiencia humana más completa y más segura que la experiencia física y muy apta, en cambio, para aclararla: porque no puede creerse, ni puede enseñarse a los demás, sino lo que cada uno comprendió y experimentó de antemano en sí mismo[1]. Enriqueciéndose hasta el último día a costa de las contradicciones de sus adversarios y de las cosas, del progreso de su pensamiento, de la prueba de la enseñanza, de las aportaciones de la vida, de sus experiencias personales y de sus mismas desgracias, Abelardo publica lecciones y glosas que retoca y modifica sin cesar: este espíritu sistemático no produjo nada terminado ni cerrado, sino que el inacabamiento mismo de su obra es lo que le proporciona valor humano y, por tanto, valor filosófico profundo. De 1113 a 1121 datan las glosas que reunió él mismo con el nombre de Introducciones para los principiantes *(Introductiones parvulorum)*, las exposiciones ordenadas de la Lógica, las Glosas sobre Porfirio y sobre los tratados de Aristóteles, luego las Pequeñas glosas sobre Porfirio, reunido todo bajo dos formas tituladas *Ingredientibus* y *Nostrorum petitioni sociorum*, y, en fin, la Dialéctica que contiene una exposición personal de conjunto. Puede incluirse aquí el *Sic et non*, que data de la misma época que la Dialéctica y que poseemos en doble redacción. La *Theologia Christiana* de 1124 es un retoque y una defensa de un primer tratado teológico, *De Unitate et Trinitate divina*, escrito en 1119, condenado en 1121, y fue recogida ulteriormente, en una nueva forma, en la *Theologia* (de la que se publicó la primera parte con el título de *Introductio ad Theologiam*). De 1130 a 1138 fueron redactadas su Etica

[1] Abelardo cita a este respecto la expresión de San Agustín en el libro II del *De ordine:* "Disciplinam disciplinarum quam dialecticam vocant, haec docet docere, haec docet discere. In hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit..." *(Introd. ad theol.*, II, 2. *P. L.*, 178, 1040.) Para hacer de la dialéctica un buen uso, para precaverse de la sofística que nos aleja de la simplicidad de la fe y reemplaza el movimiento del corazón por el de los labios *(Dialogus. P. L.*, 178, 1615), basta referirla, lo mismo que todas las ciencias y todos los dones, al Padre de las Luces. (In ipso enim sola plenitudo est scientiarum cujus donum omnis scientia. *Theol. christ.*, 3. *P. L.*, 178, 1213.)

[1] *Historia calamitatum*, 9 (*P. L.*, 178, 140).

con el título de *Scito te ipsum;* la Historia de sus desgracias, *Historia calamitatum mearum,* que completan sus cartas a Eloísa y que vendrá a confirmar la *Apología,* en la que se defiende con energía contra la acusación de herejía. En fin, de su permanencia en Cluny data su última obra, *Dialogus inter Judaeum, philosophum et Christianum,* que contiene algunas de sus más bellas páginas y de sus visiones más sugestivas [1].

Y luego, tras la obra, como tras la vida, está el hombre. Sorprende, asombra, escandaliza incluso de buenas a primeras, por una singular mezcla de fogosidad y de lógica, por la temeridad de un pensamiento que atestigua una soberbia confianza en sí mismo, por el tono duro y perentorio de la crítica que hace de sus adversarios, por su pretensión de cambiarlo y de renovarlo todo, hasta en el régimen de la vida cristiana, de suprimir el misterio explicándolo, de apoyarse solo en el testimonio de su conciencia y de apelar a Dios, único juez de las intenciones secretas, contra las opiniones y los juicios de los hombres. San Bernardo, que le juzga acremente, en su carta de 1140 al Papa Inocencio II, reprocha a Abelardo ese inmenso orgullo, que hace que la inteligencia humana *(humanum ingenium)* usurpe y conserve todo para sí, no reservando nada a la fe, que niega todo valor a la fe, como si pudiese comprender por la razón humana todo lo que es de Dios, e introduce, de esta suerte, un nuevo Evangelio y una nueva fe. Solo hay una

[1] Como la gracia es la culminación de la naturaleza, la verdad cristiana se aparece a Abelardo como la verdad total que incluye todas las demás. Por ello, el cristiano que Abelardo presenta en su Diálogo trata de convencer al filósofo pagano y al judío, no negando las verdades, a las que se adhieren, sino integrándolas en la fe cristiana, en la que toman su sentido y encuentran su plenitud. Así, el hombre se borra ante la verdad, por lo cual, en la oración que dirige a Dios, lo principal es decir: "Hágase tu voluntad". En una curiosa página del *Dialogus* (*P. L.*, 178, 1653), incorporando una visión de Hugo de San Víctor, que en esta misma fecha (1141) asignaba a la política un lugar en la ciencia práctica de las costumbres, al lado de la ética y la economía (*Eruditionis didascalicae libri septem,* II, 20. *P. L.*, 176, 759), y presagiando las opiniones expuestas por Juan de Salisbury en su *Polycraticus* (*P. L.*, 199, 385) y por Dominico Gundisalvo en su *De divisione philosophiae* (Baur), Abelardo muestra que el análisis completo de la noción de justicia implica una ciencia de la utilidad, es decir, una ciencia o filosofía natural del orden social y político: "Justitia virtus est, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem; haec est ea virtus qua volumus quemque unum habere id quo dignus est, si hoc commune non inferat damnum... Ad hunc quippe finem omnia quae gerimus recte referri convenit, ut in omnibus scilicet non tam proprium quisque bonum quam commune attendat." Cf. a este respecto un estudio de Dom O. Lottin sobre "Le concept de justice chez les théologiens du Moyen âge avant l'introduction d'Aristotte" (Rev. Thomiste, julio 1938).

cosa que ignora, decía de él San Bernardo, y es el verbo ignorar [1]. Y, sin duda, hay algo de esto en Abelardo: hay en particular en él una especie de impaciencia por la verdad que no soporta ni las demoras, ni los obstáculos, ni las contradicciones, que inculpa sobre todo, como dice en su Teología, a los pseudofilósofos hábiles para servirse de razonamientos filosóficos a fin de atacar a la verdad en su persona: esta impaciencia le valió muchos adversarios y detractores, envidiosos de sus éxitos e incluso de su genio, y cuyas quejas dejaron oír su eco hasta nuestros días.

Sin embargo, un estudio más imparcial y más profundo de su obra, y los textos nuevos descubiertos recientemente, llevaron a nuestros contemporáneos a una interpretación más justa de su pensamiento [2]. Su misma humanidad, la conciencia de sus miserias y el espectáculo de su propia debilidad, le preservaron del pecado contra el Espíritu de que se le acusa. Ese orgullo que se le reprocha es menos un apego a sí que una devoción a la verdad que defiende, con la conciencia de retener de ella aproximaciones nuevas; es esto, sin duda, lo que le permite realizar en su pensamiento la *via media* que no supo realizar en su vida. Sabe que Dios en sí mismo nos sobrepasa infinitamente y que

[1] "Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit et nunc in scripturis sanctis insanit... nihil praeter solum *Nescio* nescire dignatur; ponit in coelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia quae non licet homini loqui, et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem." (*Contra quaedam capitula errorum Abelardi ep.*, CXL, ad Innocentium pontificium. *P. L.*, 182, 1055.)

[2] De hecho, la mayor parte de los intérpretes están hoy de acuerdo en reconocer que se formularon contra él falsas acusaciones (Motte, Rev. Hist. eccl., 1933), y que su pensamiento sutil no fue siempre comprendido por sus contradictores. Sin duda, algunas de sus opiniones, al menos tal como nos han llegado, parecen difícilmente compatibles con la doctrina cristiana: por ejemplo, su esfuerzo para dar una interpretación o una justificación racional de los dogmas, en particular de la Trinidad; su pretensión de filosofar sobre los misterios, que le lleva a veces a confundir la fe con la razón y a hacer desvanecerse el misterio; la idea, enunciada en el libro V de la Teología cristiana, de que Dios tenía necesariamente que crear el mundo, y el mejor mundo posible; su tendencia a reducir el valor moral del acto al valor de la intención; su concepción fisicista o mecanicista del alma racional; sin hablar de sus opiniones sobre la Encarnación, la gracia, la Eucaristía, sospechosas a los teólogos. Pero para apreciar esta tesis es preciso recordar que en el siglo XII muchas cuestiones no habían sido zanjadas por la autoridad de la Iglesia y eran materia de disputas con esa extraordinaria libertad de espíritu que caracteriza a la Edad Media. Por lo demás, como se ha dicho (Sertillanges: *Le Christianisme et les philosophes*, pág. 225), si en muchos puntos Abelardo sobrepasó la medida, es que primero la había colmado.

infringe todas las reglas de los filósofos: si reivindica con "violencia" el derecho de hablar de las cosas divinas, es para proclamar que no las conocemos más que en enigma, que no podemos alcanzar la verdad misma, sino solamente una aproximación a la verdad. El mismo hombre, que hace un uso prestigioso de la dialéctica y que usa de ella en todos los dominios, incluso en los prohibidos, con una virtuosidad sin igual, no ignora que la dialéctica se detiene en los nombres, en tanto que significan cosas, y que no podría alcanzar las cosas mismas por una aprehensión directa; sabe que, más allá de todas las categorías lógicas, las cosas encubren virtudes secretas, que son otras tantas tentaciones para el alma sensible a sus seducciones: hablando, en su Etica, de la acción que los demonios ejercen sobre nosotros por el conocimiento de estas virtudes y de estas fuerzas naturales, escribe: "Porque hay en las hierbas, en las simientes, en las naturalezas de los árboles y de las piedras muchas fuerzas capaces de remover o de calmar nuestras almas." Así, su inteligencia soberana está hecha a base de sensibilidad. Es la sensibilidad la que le presta su inspiración y su impulso; es ella también la que le señala sus límites, la que le detiene en el umbral de lo incognoscible, en el momento mismo en que concibe el proyecto audaz de llevar hasta ahí sus miradas y de someterla a su razón: una sensibilidad ardiente, frenética, en la que se traducen la inquietud de su alma y los sufrimientos que soportó por las cosas divinas, esas cosas que constituían toda su meditación, según el conmovedor testimonio que ofreció Pedro el Venerable a aquella mujer a la que Abelardo amó más que a nadie en el mundo. Porque el amor mismo que sintió por Eloísa, su homenaje, y si está permitido decirlo, su adoración, iban dirigidos más que a la mujer a la perfectísima criatura, imagen de Dios.

Una admirable página de su última obra[1] nos lo dice. La gloria de la majestad divina es tal, escribe, que cuanto más la contemplamos, más se deja conocer por nosotros y más aumenta nuestra felicidad: y este aumento de felicidad vale más que la mayor felicidad estable e incapaz de progresar. Luego muestra cómo, por escapar Dios a toda determinación espacial e incluir en sí la totalidad de los lugares en razón de la inmensidad de su Potencia, que los penetra con su virtud propia, la visión de Dios no podría enlazarse a ningún lugar determinado, ni ser impedida por ningún obstáculo. "Por tanto, la razón se añade a la fe para mostrarnos que el alma fiel, en cualquier lugar que esté, encuentra su Dios, puesto que El está presente en todas partes y que, no siendo ella obstaculizada por nada, persevera igualmente en todas partes en esa felicidad que no obtenemos seguramente por nuestras

[1] *Dialogus*, ed. Cousin (1859), tomo II, pág. 698. *P. L.*, 178, 1662 y sgs.

propias fuerzas, sino gracias a una visión de Dios infundida en nosotros por El mismo. La luz del sol corporal no es en nosotros el fruto de nuestro propio esfuerzo de aprehensión, sino que por sí misma se extiende en nosotros para que gocemos de ella. Del mismo modo nos aproximamos a Dios—no por el lugar, sino por el mérito, en la medida en que nos hacemos más semejantes a El por una más completa sumisión a su voluntad—en la medida exacta en que El mismo se aproxima a nosotros, dándonos su luz y el calor de su amor" (*P. L.*, 178, 1665).

Este sentimiento de la presencia de Dios en todo, y del don de Dios en nuestra alma, es lo que vivifica la enseñanza de Abelardo y debe permanecer siempre presente al espíritu de quien quiera interpretarle como conviene hacerlo. El método de que se sirve, método que ante todo fue en él perfeccionándose al usarlo en la dialéctica, luego en la teología, pone a punto un procedimiento que estaba ya en boga entre los canonistas y los autores de Sentencias del siglo XI, en un Bernoldo de Constanza y un Ivo de Chartres, que será recogido por los autores de Summas del siglo XII y llevado a su apogeo por Alejandro de Hales y más tarde por Santo Tomás de Aquino. Se trata del método del *Sic et non*. Consiste en la exposición contradictoria del pro y del contra *(videtur quod sic, videtur quod non)*, y, por su confrontación, por un análisis riguroso del sentido y de las acepciones diferentes que toma la misma palabra en los diferentes contextos y en los diferentes autores, debe llegar a calmar los conflictos, a resolver las dificultades, a promover el acuerdo entre todos los espíritus: porque la unidad en la verdad es el ideal a alcanzar. No se trata de seguir una autoridad, de afirmar y de creer sin comprender, de enseñar una tesis cuyas razones inteligibles no pueden aportarse; el asentimiento debe afectar, no al discurso, sino a la cosa misma, aprehendida en su verdad. Ahora bien: para ser conocida en sí misma y en lo que la distingue de lo falso, la verdad debe ser primero buscada, y no se procede a la búsqueda de la verdad más que por la práctica metódica de la duda, que se plantea cuestiones sobre el objeto propuesto: "*Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus*" (*Log.*, ed. Geyer, p. 223). Puesto en condiciones y en forma de método socrático, el análisis de Abelardo no solamente dotó a la escolástica de su método propio: preludió el método de los modernos y señaló al espíritu humano el camino que lleva al descubrimiento de la verdad.

La primera aplicación de su análisis la puso en práctica en el problema de los universales: lo que le permitió mostrar, como dice su epitafio, no tan solo lo que las palabras significan *(quid voces significarent)*, sino lo que las cosas son *(quid res essent)*. Con ello excluye

el realismo intemperante e ingenuo de Guillermo de Champeaux, pero se opone igualmente a la *sententia vocum* de Roscelino, que no se atreve a trasladar a las cosas individuales el objeto de los conceptos universales, dejándolo así en suspenso. Afirma ante todo, y muestra con toda evidencia, que solo existen real y sustancialmente los seres singulares, individuales, por ejemplo tal y cual hombre, distintos y discretos *(singuli homines discreti ab invicem)*, y dotados cada uno de ellos de una característica personal *(personalis discretio)* que produce su individualidad y que subsistiría incluso perdiéndose todos sus accidentes. El hecho de ser hombre no es, pues, un hombre, ni cosa alguna. Sin embargo, todos los hombres individuales concuerdan en el hecho de que son hombres *(conveniunt in esse hominem)*. Esta universalidad que no existe en las cosas, ¿dónde existe en realidad? Evidentemente, hay que atribuirla a las palabras, y únicamente a las palabras. Pero, al menos en su segunda Lógica, Abelardo distingue cuidadosamente de la simple emisión vocal *(vox)* o del sonido proferido, que no podría tener universalidad alguna, que es siempre actual y particular, el nombre *(nomen)* y, todavía mejor[1], la enunciación *(sermo)* compuesta de palabras, que son, como el lenguaje entero, institución humana, pero además, significativos de su contenido *(nomen est vox significativa)* y que tienen por función propia y por naturaleza poder ser atribuidas a varias cosas *(natura praedicari de pluribus)*, lo que no podría ser el caso de una cosa *(res de re non praedicatur)*. Por tanto, en la misma medida en que, por el acto de atribución o el juicio, recibieron de nosotros una significación, las expresiones verbales constituyen universales.

Pero Abelardo no se contenta con esta ciencia puramente lógica y semántica *(scientia sermonicalis)*, por notable que sea. Después de haber establecido, según el testimonio expreso de Juan de Salisbury, que lo universal no puede existir aparte de los objetos a los que es atribuido como predicado *(sermo praedicabilis)*, que "el hombre" no puede ser dicho en sí, sino solamente de Platón o de Sócrates, de Pedro o de Pablo, queda por saber cómo este término puede ser atribuido a varios sujetos, qué es lo que hay de común entre ellos que autoriza a tal atribución y, por consiguiente, la constitución de un término universal. A esta cuestión decisiva de la que todo depende, Abelardo contesta mostrando, por un análisis de extrema finura y sutilidad, que el espíritu, al operar sobre lo individual un trabajo de abstracción que le despoja de sus particularidades sin negarlas mentirosamente de él, considera *separadamente* elementos comunes a varios individuos, sin considerarlos como *separados (separatim non separata)*: de suerte que, en la abstracción, el espíritu observa *divisim, non divisa* (*Log.*, ed. Geyer, págs. 19-26). En suma, tiene el poder de contemplar y de nombrar aisladamente cosas que no están aisladas en la naturaleza y que sabe, al afirmarlas, que no existen aparte: porque una cosa es el modo de comprender y otra el modo de subsistir *(alius modus est intelligendi quam subsistendi)*. Así, poseemos conceptos abstractos y universales que representan en nuestro espíritu las formas específicas comunes a varios individuos y que no existen más que en ellos; así, formulamos juicios que expresan entre las cosas relaciones, conveniencias y enlaces cuya verdad se funda en la realidad de estas referencias en la naturaleza de las cosas.

En lo que concierne a la naturaleza y al fundamento de esta correspondencia entre lo concebido y lo existente, Abelardo dejaba abierto el camino a sus sucesores: quedaba solamente por saber cuál es el fundamento real del *concepto* y por ponerle en relación con las *Ideas*, de las que afirma Abelardo en su Teología que constituyen las especies originales o formas ejemplares de las cosas contenidas en la inteligencia divina antes de su manifestación en los cuerpos, y que son en cierto modo Dios mismo[1], porque nada de lo que nosotros reconocemos en Dios es distinto de su sustancia: lo universal, que no existe para nosotros más que *in re*, existe en el espíritu divino *ante rem*. El *nominalismo del concepto*, tal como lo hemos expuesto según Abelardo, se concilia, pues, perfectamente con el *realismo de la Idea*[2]. Así, por

[1] Según el testimonio expreso de Juan de Salisbury en los dos pasajes citados del *Metalogicus* (II, 17: Alius sermones intuetur...) y del *Polycraticus* (VII, 12), donde confronta la teoría de Abelardo con la de Roscelino y caracteriza la primera como una transferencia de lo universal de las cosas, no a las *voces*, sino a los *sermones* (de conformidad con la terminología de Boecio), con un fundamento en la realidad. Cf. lo que dice de ello el mismo Abelardo en la *Dialectica* (ed. Cousin, pág. 206) y en la *Logica ingredientibus* (ed. Geyer, 1.ª parte. Trad. Gandillac, 1945, págs. 92-106).

[1] *Introd. ad Theol. P. L.*, 178, 900 y sgs. Abelardo se apoya en el texto de San Juan (I, 3-4), que puntúa e interpreta como los alejandrinos, San Agustín y San Hilario: "Quod factum est in ipso vita erat." Lo que fue hecho en él (en el Verbo) era vida.

[2] Abelardo probó muy bien, en su *Theologia christiana* y en su *Introductio ad theologiam*, donde cita más de veinte veces el *Timeo*, según Macrobio, y se refiere al ejemplarismo agustiniano, que, propiamente hablando, la Idea, como ya había hecho observar Prisciano en su *Institutio de arte grammatica* (XVII, 6, 44), no conviene más que al conocimiento que Dios tiene de las cosas que ha creado: nuestras "ideas" en nosotros no se aplican más que a los objetos artificiales que producen los artesanos; de las cosas mismas, que nosotros no hemos hecho, tenemos tan solo imágenes sensibles. En cuanto a los universales, que no caen bajo los sentidos, son parecidos a una ciudad que nos imaginamos sin haberla visto: pertenecen al dominio de la opinión. También podría decirse que, según Abelardo, *la verdadera ciencia es ciencia de lo individual*, o de lo singular (que no de-

incompleta que sea en algún punto, la teoría de Abelardo, al mismo tiempo que abre el camino a una ciencia autónoma de los términos y de su significación, señala una etapa decisiva hacia la solución cuya fórmula nos ha dado Santo Tomás, y los análisis y distinciones que encierra constituyen adquisiciones definitivas del espíritu humano en la elaboración del problema de las relaciones entre nuestro conocimiento y lo real, que forma el fondo del problema de los universales.

Por lo demás, habían puesto a Abelardo en el camino de un análisis no menos sorprendente de las condiciones del conocimiento que sería mantenido y desenvuelto por la filosofía escolástica, imponiéndose a la misma psicología moderna. Abelardo, en efecto, captó con perfecta claridad, en el acto del conocimiento, los dos principios complementarios de que está hecha la Verdad total: a saber, la *distinción* radical y la estrecha *unión* de la percepción sensible y de la percepción intelectual propiamente dicha; en suma, del cuerpo y del alma, en el acto de conocer. Por una parte, en efecto, existe una diferencia de naturaleza entre la percepción sensible e imaginativa confinada en lo particular, que nos es común con los animales, y la percepción abstractiva, propia del hombre, que "percibe de otro modo la misma realidad", que aprehende directamente lo universal en lo singular, y que, incluso cuando es compuesta, bien en su estructura, bien en su objeto, precisa el tratado anónimo *De intellectibus* (Cousin, II, 733), permanece como una y simple en la intuición *(uno intuitu)*, al igual que el impulso del espíritu de donde procede. Por otra parte, en condiciones normales, la actividad del intelecto está ligada al ejercicio de los sentidos, que le señalan el camino *(sensus duces intellectus)*, de suerte que el contenido de la percepción abstracta se obtiene de los datos sensibles de donde aquella lo saca, y puede ser distinguido lo mismo que en una pintura se lee el diseño a través de los colores: por ejemplo, al ver un caballo blanco, el sentido, en el hombre, percibe conjuntamente la blancura en lo que constituye su fundamento *(albedinem in fundamento)*, y la sustancia del caballo *(substantiam equi)*; esta individual, aquella universal y designada por el nombre al que el intelecto confiere su sentido o su significación (Geyer, p. 95, p. 123). Todo este análisis se encuentra conforme con el espíritu del aristotelismo. Pero Abelardo lo supera cuando reconoce, además de esta percepción normal *(intellectus universalium)*, *una intuición de lo individual por el espíritu (intellectus singularium)*, que en ciertos casos es capaz de alcanzar las cosas en tanto que distintas *(res ut discretas)*, y de aprehender la forma propia y, por decirlo así, singular de un ser individual, es decir, refi-

bemos confundir con lo particular, accidental y no subsistente), y que lo general o *lo universal es solo objeto de opinión*, siempre (como veremos más adelante) que no sea leído por el intelecto en lo singular.

riéndose solamente a una persona *(propiam unius et quasi singularem formam, hoc est ad unam tantum personam se habentem.* Geyer, página 21; pág. 525). Hace incluso alusión (pág. 331) a un modo superior de conocimiento, propio de Dios y que pertenece a muy pocos hombres, especie de intuición pura, totalmente independiente de la acción de los sentidos y de la acción misma de un objeto sobre el alma.

Abelardo no se mostró explícito sobre esto. Pero se encuentra una inspiración análoga en su Etica[1], que refiere todo a la conciencia, al "conócete a ti mismo", y, con más precisión todavía, a la voluntad recta que obedece al bien tal como lo presenta la conciencia al individuo. Se sigue de aquí que, sin desconocer en moral las exigencias de la ley propuesta por la voluntad divina, que define el bien y el mal, así como la bondad o la malicia del resultado o de la obra *(opus)* que deriva de nuestra acción *(operatio)*, que puede ser mala cuando nuestra intención es buena, sin desdeñar, por otra parte, el papel de la disciplina y de las reglas exteriores, Abelardo no duda en proclamar que la intención fundamenta el valor de la acción misma, como del agente, y constituye ella sola la falta verdadera, ese asentimiento íntimo de la conciencia a lo que sabe que es malo, de lo que, por consiguiente, ningún hombre puede juzgar, puesto que la intención únicamente es conocida por Dios. Se ha dicho de él[2] que emancipó la moral de la disciplina cristiana, del dogma y de los sacramentos: un juicio tal, que transporta a la Edad Media normas hechas para nuestro tiempo, no resulta exacto; si Abelardo denuncia los abusos a los que expone una concepción extrínseca, mecánica, de la práctica sacramental, no desconoce de ningún modo el valor, la virtud y el sentido de esta práctica. Pero lo que es verdad y lo que permite considerar a Abelardo como el fundador de la moral en la Edad Media, es que se esforzó por separar los principios y las reglas de una moral natural apoyándose en los datos de la conciencia, moral natural que la moral cristiana, esa *reformatio legis naturalis*, culmina y endereza, pero que presupone y en la cual se funda.

En Teología no fue ni menos audaz, ni menos innovador. El empleo mismo que hace del término *Theologia* y el sentido que le da son nuevos para la época. La palabra, sin duda, se encuentra ya en Dionisio, pero en un sentido pura y exclusivamente místico. Antes de Abelardo, se limitan a leer el texto sagrado insertando en él glosas

[1] Véase, a este respecto, J. Rohmer: *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (Vrin, 1939), y las justas observaciones de A. Forest: *Le mouvement doctrinal*, pág. 103, con referencia a los textos de la *Ethica*, III (P. L., 178, 636), sobre el pecado en tanto que "consensus ei quod non convenit" y "contemptus Dei", y X (653) sobre la "intentio recta".

[2] Em. Bréhier: *Hist. de la philos.*, tomo I (III), pág. 595.

y añadiéndole extractos aislados de los Padres o de los escritores más recientes, en forma de "sentencias" que responden con el *sí* o con el *no* a las cuestiones que plantea la interpretación de los Libros Santos. Abelardo es el primero que hace un empleo sistemático y razonado de este método, que debe "permitir a nuestro espíritu penetrar en la inteligencia de la Santa Escritura" [1], y constituir así la teología como ciencia; lo hace con un completo dominio, no solo de los textos aislados, que "expone" e interpreta refiriendo los términos al pensamiento del autor para determinar su sentido exacto, sino también de su confrontación, que permite llegar a un acuerdo respecto a los diferentes textos, y, con ello, a una visión de conjunto de la "cuestión". Aporta así una Summa de saber sagrado, *sacrae eruditionis summa*, que servirá de modelo a todas las Summas y a todas las compilaciones de Sentencias, la primera de las cuales en fecha y también la más comentada en las escuelas de la Edad Media fue el libro del inteligente compilador llamado el "maestro de las Sentencias" [2], Pedro Lombardo

[1] *Introd. ad Theol. Praef.* (P. L., 178, 979). Cf. sobre la Teología los artículos de Congar (D. Th. C.) y de Rivière (Rev. sc. rel., 1936).

[2] P. L., tomo 192. Pedro Lombardo, llegado de Novara a París, enseñó en la escuela catedralicia en 1140, terminó sus Sentencias en 1152 y, después de una permanencia en Roma, volvió como obispo a París. Entre los autores de Summas y de Sentencias del siglo XII, mencionemos: Honorio de Autun, cuyo *Elucidarium* y el *Speculum ecclesiae* tuvieron un inmenso éxito (*P. L.*, 172. J. A. Endres, 1906. Amann, Dict. Th. cath.); Anselmo de Laón, el "magister divinitatis" de comienzos de siglo (*Sententiae*, ed. Bliemetzrieder); Maestro Simón, autor de un *Tractatus de Sacramentis* (ed. Weisweiler); los autores anónimos del llamado Tratado de Madrid, de la *Summa sententiarum* y de las *Sententiae divinitatis*, donde convergen la corriente de Abelardo, victorina y porretista; el inglés Roberto de Melun, sucesor de Abelardo, rival y censor de Pedro Lombardo († 1167), autor de las *Quaestiones de divina pagina* (ed. R. Martin); Pedro de Troyes, llamado el Glotón, canciller de París († 1178), y Pedro de Poitiers († 1205), discípulos y comentadores del Maestro de las Sentencias; Simón de Tournai, que enseñó en París después de 1165; Prevostin de Cremona, que fue canciller en 1206; Radulfo Ardens, autor de un *Speculum universale* que data de fines del siglo, y Pedro Cantor de Reims, Nicolás de Amiens, Roberto de Courzon, Esteban Langton, el cardenal Laborante. Sobre todo este importantísimo movimiento, que preludió las síntesis de los grandes escolásticos, véanse M. Grabmann: *Geschichte der Katholischen Theologie* (1933. Bibliog., págs. 286 y sgs.) y, entre muchos otros, los trabajos de A. Landgraf y los del P. J. de Ghellinck: *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1948), *Histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle* (Mélanges Mandonnet, tomo II). Las investigaciones y descubrimientos de los eruditos modernos, sobre todo de J. Denifle, A. Landgraf, B. Geyer, han puesto al día la existencia de una escuela de Abelardo, a la que se refieren un gran número de escritos teológicos, compilaciones sistemáticas de opiniones y de textos, Libros de Sentencias y Summas (los dos términos son primero empleados indiferentemente uno por otro, antes de restringir el uso del primero para designar los comentarios del libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Se encontrará su enumeración en A. Forest: *Le mouvement doctrinal*, págs. 147 y sgs., 161, y en la nota bibliográfica al final del presente capítulo.

(1100-1160): *Libri quator sententiarum*, tres de los cuales están consagrados a las *res* (Dios, las criaturas, las virtudes) y uno a los *signa* (los sacramentos).

El punto de vista que prevalece en la teología de Abelardo es el mismo que preside su dialéctica: entre los que rechazan toda aplicación a las cosas divinas de las distinciones dialécticas, válidas solamente para las cosas sensibles, y los que, por el contrario, pretenden someter a ellas los dogmas y abocan así a herejías, Abelardo, a quien se ha confundido injustamente con los segundos, busca una *via media:* respeta la distancia infranqueable de la razón a la fe y reserva el misterio, que no podemos ni comprender, ni experimentar, ni propiamente conocer, pero al mismo tiempo se sirve de todos los recursos de que dispone la razón para definir los términos [1], dividir las dificultades, establecer sobre cada punto el pro y el contra y tratar, en fin, de alcanzar una noción aproximada de las cosas divinas por medio de analogías y de semejanzas tomadas al lenguaje y al pensamiento de los filósofos.

¿Supo Abelardo observar, en el uso que hizo de estos principios, el justo límite que se había prescrito? San Bernardo lo puso en duda [2]; reprocha a Abelardo ver en la doctrina católica una simple prolongación de la filosofía natural, destruir el misterio de la Trinidad declarándolo accesible a la razón humana y conocido de los platónicos, arruinar el dogma mismo introduciendo en él "grados" a la manera de Arrio y, especialmente, concebir las Tres Personas como tres modalidades de una esencia única, correspondientes a la potencia, a la sabiduría, a la bondad, y no como constituyendo cada una de ellas la esencia divina toda entera. Abelardo se defiende enérgicamente de esta acusación, y, sometiéndose a la sentencia con que se le ataca, deja entender que el que la lanzó no es hábil en las finuras de la dialéctica. Sea lo que sea y de cualquier manera que se juzgue el uso que hizo de ella, así como las desviaciones y errores que haya podido cometer, queda bien patente que, tanto en teología como en las demás ciencias, Abelardo mostró el camino, dio el ejemplo del método a seguir e indicó el sentido en

[1] En su *De scripturis et scriptoribus sacris*, 14, Hugo de San Víctor reprochará incluso al filósofo atenerse a ella y sacrificar la "significatio rerum" a la "significatio vocum" (*P. L.*, 175, 20).

[2] Ep. 300 (*P. L.*, 182, 536). Cf. la *Apología* que escribió Abelardo como contestación, para disculparse, ante el concilio de Sens (junio de 1140), a los dieci-

el que debe buscarse una solución[1]. Manifestó con respecto a la razón y a su privativo procedimiento, la dialéctica, una confianza que no desaprobaría un Santo Tomás de Aquino y que justificarán todos los desenvolvimientos ulteriores. Si su extrema sensibilidad a las formas, a las imágenes y a las expresiones de la verdad le inclinó a veces a los errores en que suelen caer las almas ardientes y apasionadas, no debemos negar, en cambio, que su obra esencial, su meditación constante y su más profundo pensamiento, como vio Pedro el Venerable, apuntan, más allá de todas las imágenes y de todas las formas, a las cosas divinas, a la Verdad misma, de la que nos legó unas de las expresiones más vivas y, en resumidas cuentas, de las más fieles. Por ello, puede decirse de Abelardo lo que escribía ya Juan de Salisbury[2] de él y de sus partidarios: *Amici mei sunt.* Es uno de nuestros amigos. De nuestros amigos, como todos los que buscaron la sabiduría en Aquel que supo hacerse amar de los hombres[3].

4. Eloísa, o el alma cristiana repartida entre el amor humano y Dios. El problema del valor de la intención

Séanos permitido hacer aquí una pausa y abandonar por un instante la exposición de las doctrinas para volver la mirada a una historia rica de sentido y de enseñanzas, rica sobre todo de humanidad, que arroja luz singular, no solamente sobre esta Edad Media todavía tan mal conocida o tan desconocida, sino sobre el trasfondo del alma humana, del alma cristiana, enfrentada con la naturaleza, con el pecado y con Dios. A pesar de lo que hayan dicho, siguiendo a Michelet y a Burckhardt, la mayor parte de los historiadores de nuestro tiempo, el Renacimiento no fue el primero en descubrir "al hombre en su integridad" reprimido por la Iglesia. Dos siglos antes de Petrarca, un siglo antes de la *Vita nuova* de Dante, Eloísa y Abelardo nos desvelaron, con una sinceridad inigualada por los hombres del Renacimiento, el misterio de su vida interior y el de su amor, donde vemos en desafío todas las fuerzas físicas y espirituales de las que los sistemas de los

ocho cargos de herejía formulados contra él (fragmentos encontrados y publicados por Ruf y Grabmann, Sitzungsberichte, Munich, 1930). Sobre el problema de las relaciones de la fe y de la razón de Abelardo a Felipe el canciller (1140-1236), véase G. Englhardt (Münster, 1933).

[1] Mandonnet: *Dante le Théologien* (1935), págs. 168 y sgs.

[2] *Metalogicus,* II, 17 (ed. C. C. J. Webb, pág. 92).

[3] "...A quo tamquam vera sophia id est sapientia Dei..." (*Dialogus. P. L.,* 178, 1638). "Cum nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est, christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi si Christum diligimus" (*Theol. christ.,* 2. *P. L.,* 178, 1179).

filósofos no nos ofrecen con frecuencia más que un residuo conceptual o una imagen deformada. La correspondencia de los dos amantes, cuya autenticidad no resulta dudosa[1], constituye a este respecto un documento de un valor único, cuya singular belleza refleja "la belleza de almas lo suficientemente grandes para haber sido promovidas a tales sufrimientos". Así ocurre con Iseo[2].

En el momento en que se fraguó el drama, en 1118, Abelardo alcanzaba la cuarentena. Estaba en la cúspide de su gloria. Maestro indiscutido de las escuelas de París, donde enseñaba desde hacía cuatro años la filosofía y la teología, con una afluencia extraordinaria de alumnos ardorosos y entusiastas, creía, como lo declara él mismo, que era él el único filósofo que quedaba en el mundo. Con la exaltación del orgullo, por el que se dejaba llevar, se insinuó en él la lujuria, o lo que recibe este nombre, que no es quizá otra cosa en los espíritus muy elevados que un lazo tendido por la sensualidad a una extrema sensibilidad, la irradiación del gozo espiritual del creador hasta las fuentes mismas de la vida orgánica de la que no es dueño: "*O summan in viros summos feminarum perniciem*[3]." Después de la tentación del espíritu, la tentación de los sentidos y ese demonio de la edad madura tanto más temible cuanto que Abelardo había llevado hasta entonces una vida perfectamente casta. Una y otra se combinaron para precipitar su caída cuando se presentó la ocasión: y se le ofreció en la persona de una joven apenas de dieciocho años, que no era "nada fea de cara" y que aventajaba a todas las mujeres de su tiempo por su saber, sus dones y la aureola de gloria de que estaba rodeada: Eloísa. Se hizo presentar a su tío Fulberto, clérigo y canónigo como él; se alojó en su misma casa, a la sombra del claustro de Notre-Dame, y obtuvo

[1] Fue demostrada por Etienne Gilson en su obra *Héloïse et Abélard,* Etudes sur le Moyen âge et l'humanisme (Vrin, 1938), de la que tomamos, a veces textualmente, los elementos de la exposición que sigue. Las cartas de Abelardo y de Eloísa, que son, con la *Historia calamitatum* de Abelardo, nuestra principal fuente, fueron editadas en el tomo 178 de la *Patrologie latine* de Migne y en el tomo I de los *Petri Abelardi opera,* ed. por Víctor Cousin (1859). O. Gréard dio de ellas una excelente traducción en Garnier. Véase también la edición crítica de la *Historia calamitatum,* en *Mediaeval studies,* tomo XII (1950), y de las "personal letters between Abelard and Heloïse" en la misma revista, tomo XV (1953), con una introducción de J. T. Muckle.

[2] Es muy notable que en el momento mismo (1132) en que Abelardo escribía la historia de sus amores con Eloísa, o un poco antes (hacia 1120, según Joseph Bédier), un genio desconocido, apoderándose de la leyenda de Tristán e Iseo, recientemente introducida desde Gales y Cornualles, en Francia (al igual que la de Perceval), crease la primera novela francesa y uno de los más bellos, si no el más bello, de los poemas de amor.

[3] Cuarta carta de Eloísa a Abelardo (Gréard, pág. 123).

de él que le confiase, de día y de noche, la educación de Eloísa, con permiso para castigarla corporalmente si lo creía preciso. Subyugada por el maestro en quien el mundo tenía fijos los ojos y que no vivía más que para ella [1], Eloísa no le opuso resistencia alguna: "Todos tus deseos", le dirá ella más tarde, "los he cumplido ciegamente". A la pasión carnal de su amante respondió ella con una pasión total, con una entrega completa de sí misma. Este amor le transformó, le conmovió y no tardó en ganarle, y luego en invadirle. Entonces, por esta amante que se había entregado a él para siempre y que le revelaba, con gozos nuevos para ambos, un mundo que les era igualmente nuevo, olvidó sus deberes, desdeñó sus cursos, abandonó la Biblia y Aristóteles, y, en su deseo de renovarse y de sobrepasarse a sí mismo, se hizo poeta para no pensar más que en ella. La pasión no satisfecha exalta el alma hasta el heroísmo, a veces hasta la santidad: una victoria, sobre todo cuando es demasiado fácil, reduce el alma al nivel común, si no la sitúa todavía más abajo. Abelardo, que había querido, y quizá buscado, su propia gloria para seducir a su amante, renunció a ella de una vez cuando la hubo conquistado. Pero Eloísa, que amaba a Abelardo por él, no por ella, sufría, hasta el martirio, con esta disminución de la que era causa involuntaria, en el hombre que ponía tan alto.

Bien pronto los acontecimientos vinieron todavía a agravar su sufrimiento. Fulberto, ciego, había sido el último en darse cuenta de lo que pasaba en su casa. El día en que sorprendió a los dos amantes, su cólera no tuvo límites. Hubieron de separarse. Pero su pasión, exasperada desde el momento en que se encontró contrariada, enajenaba a Abelardo de toda la vergüenza que había sentido al verse descubierto. Los encuentros continuaron. Un día, Eloísa dio a conocer a Abelardo, transportada de alegría, que iba a ser madre. Abelardo la hizo raptar y la envió a Bretaña, disfrazada de religiosa, a casa de una de sus hermanas, donde dio a luz un hijo, Astrolabio. Para calmar el furor de Fulberto, para reparar su falta y porque su amor exclusivo y celoso no podía sufrir la idea de que ella perteneciese a otro, porque, en fin, quería unirse para siempre, *in perpetuum,* con aquella a la que amaba ilimitadamente, propuso casarse con Eloísa, aunque con una condición: que el matrimonio fuese mantenido en secreto, porque para un clérigo

[1] En la Historia de sus desgracias (Gréard, págs. 18-21), Abelardo escribe: "Con el pretexto de estudiar, nos entregábamos por entero al amor, y aunque los libros permanecían abiertos, se dejaban oír más palabras de amor que de filosofía y más besos que explicaciones; mis manos volvían con más frecuencia a su pecho que a nuestros libros; nuestros ojos se buscaban, reflejando el amor, mucho más de lo que lo hacían sobre los textos... Gozos nuevos para nosotros, que prolongábamos cada vez con más ardor sin que nos agotase la lasitud... La separación de los cuerpos no hacía otra cosa que estrechar nuestros corazones."

que llevaba la tonsura, signo de la continencia y de la elección de Dios, el casarse era perder su rango. Eloísa, lo sabemos por su correspondencia y por la *Historia calamitatum,* iba todavía mucho más lejos que Abelardo en este camino: más preocupada que él mismo de la reputación, de la gloria y sobre todo de la grandeza espiritual de su amante, a quien quería digno de San Jerónimo o al menos de Séneca, convencida, como San Jerónimo y como Teofrasto, de que no se puede servir a la vez a una mujer y a la filosofía [1], estimaba que el matrimonio sería para él una vergüenza, un deshonor y un peso intolerable. En este desgarramiento interior, con el que sufría todavía más que él mismo, entre su condición presente y su grandeza pasada, era preciso, según ella, que Abelardo eligiese, y esta elección no podía ofrecer duda: debía colocarse, de nuevo, en el número de los sabios en quienes se admira tanto la ciencia como la pureza de vida. Le requiere para que practique ejemplarmente lo que él enseña. Y, si no puede hacerlo, si es incapaz de prescindir de ella y de los goces sensuales que le exige, pues bien: consentiría en ser su ama, incluso su concubina, antes que su mujer, a fin de no manchar ni un ápice su reputación, ni el esplendor de su gloria, ni la grandeza de la tarea a la que es llamado. ¡Extraña y sublime concesión, que nos hace medir, en la profundidad de la caída, la altura a la que se había elevado un alma prendada de las más altas virtudes cristianas! ¡Cuán verdad es que las almas grandes son grandes hasta en sus faltas! Sin embargo, Eloísa, que no podía soportar la aflicción por su amante, terminó por ceder. "No nos queda otra cosa ya, le dice ella, que perdernos ambos y sufrir en la medida que hemos amado." Se casaron en París, en secreto, después de haber confiado su hijo a la hermana de Abelardo; celebraron sus vigilias durante la noche en una iglesia y recibieron con el alba la bendición nupcial, para no verse ya más que a raros intervalos, a fin de no divulgar un acto que hubiese desacreditado al clérigo y al maestro.

Pero Fulberto no podía sentirse satisfecho con esta reparación secreta de un escándalo público. La hizo pública: Eloísa se obstinó en negarla. Entonces, para sustraer a su mujer al encono de su tío, Abelardo envió a Eloísa a la abadía de Argenteuil, donde había sido educada de niña, y le hizo que tomase el hábito monástico. Para vengarse de esta doble afrenta, Fulberto, una noche, secuestró a Abelardo durante su sueño y le infligió la más cruel de las mutilaciones, castigándole, como dice él mismo, por donde había pecado. Su vergüenza, su confusión y su dolor aumentaron aún más con el clamor de sus estudiantes y de los clérigos advertidos. Impulsado, como confiesa él mismo, por

[1] Cf. el elogio que hace San Jerónimo de la continencia de Séneca (*De viris illustribus,* XII) y su defensa de la virginidad (*Adversus Jovinianum,* I, 47-48).

estos sentimientos más que por la vocación religiosa—y esta humilde sumisión fue, no obstante, el punto de partida de su "conversión" y de su ascenso espiritual—, Abelardo buscó el silencio y la paz en el claustro de la abadía de Saint-Denis. Pero forzado a reanudar su actividad intelectual, compuso allí su tratado *De Unitate et Trinitate divina*, que habría de ser condenado y quemado en el concilio de Soissons, y mostró tal intransigencia con respecto a sus hermanos de vida religiosa, que no tardó en hacerse insoportable a todos; hubo de salir de Saint-Denis, y, después de varias peripecias, obtuvo autorización para retirarse cerca de Troyes, a un lugar de soledad del que escribe un elogio que Petrarca habría de leer y subrayar. Pronto afluyeron allí sus discípulos, dándole alimentos a cambio de la enseñanza que les prodigaba; construyeron sus cabañas cerca de la suya y reedificaron el humilde oratorio construido de tierra y de cañas, al que Abelardo denominaba el Paracleto a causa de las consolaciones que había conocido en él. Perseguido hasta en su desierto por sus celosos enemigos, fue a buscar refugio a la abadía bretona de Saint-Gildas de Rhuys, que acababa de elegir abad; pero cayó en medio de monjes ladrones y, si llegaba el caso, asesinos. Habiendo sabido que las religiosas de Argenteuil, de donde Eloísa era ya priora, habían sido expulsadas de su monasterio, Abelardo dejó Saint-Gildas en 1129 para volverse al Paracleto, del que hizo donación a Eloísa y a su comunidad, a la que instaló allí; la fundación fue aprobada por su obispo y confirmada por una bula de Inocencio II fechada en Auxerre el 18 de noviembre de 1131.

Abadesa del Paracleto hasta su muerte, Eloísa, no obstante el peligro y la miseria en que se encontraba, hizo más en un año por sus hijas que lo que hubiera podido hacer Abelardo en un siglo; se dejaba ver raramente, pasando sus jornadas en su celda, en oración y meditación; pero se imponía a todos por su piedad, su dulzura, su prudencia y su incomparable mansedumbre para soportarlo todo. El sufrimiento había florecido en ella en forma de caridad. Pero ni su sufrimiento, ni las causas que lo habían engendrado, ni su amor, podían borrarse de su corazón, y, como la Cornelia de Lucano, a falta de su esposo, gozaba con las lágrimas que le costaba. Todas sus cartas, a excepción de la última, no son más que una larga queja de amor. En la primera carta suya que se conserva, provocada por la lectura de la Historia en la que Abelardo relata sus desgracias, Eloísa le reprocha que la abandone, a ella y a sus hijas, en un olvido y un desamparo tales, que "no tengo, dice ella, ni tu presencia ni tus conversaciones para templar mi valor, ni carta tuya para consolarme de tu ausencia". Le invita a que venga en su ayuda, cuando ella vacila, agobiada por un antiguo dolor. Sin embargo, Abelardo había venido al Paracleto para predicar a las religiosas, pensando quizá terminar allí su vida como abad y encontrar al lado de sus hijas, al lado de la mujer cuya pérdida había ocasionado y que era ya su esposa, "una especie de puerto después de las agitaciones de la tempestad y cierta tranquilidad". La calumnia terminó por hacerle marchar de allí, y hubo de volver a Saint-Gildas con sus monjes exasperados. Fue ahí donde escribió la Historia de sus desgracias, a fin de consolar con el relato de sus pruebas a un amigo que se lamentaba de las suyas.

En adelante debían ya permanecer separados. El, cara a los remordimientos de las "bajezas a que su pasión desmedida había empujado a su cuerpo", a los excesos a que le había conducido "el ardor de una codicia tal que hacía pasar estos miserables y vergonzosos placeres ante Dios y ante él mismo", hasta el punto de arrastrar a ellos a Eloísa, incluso contra su voluntad; pero, presto a aceptar, en expiación de sus faltas, el golpe con el que Dios le había castigado, resolvió transformarse, como Orígenes, de filósofo del siglo en filósofo de Dios; estimando que es no ser nada no ser grande; vuelto enteramente hacia la más alta perfección cristiana y esforzándose por llevar a ella a Eloísa, que no es ya solamente su mujer, sino la esposa de Cristo, querida por él en el siglo, pero más querida, infinitamente más, en Cristo: "Mi amor, que nos empujaba a ambos al pecado, no lo llamamos amor, sino concupiscencia. Satisfacía en ti mis miserables placeres y era esto todo lo que amaba en ti. Pero Dios, ¿qué busca en ti sino a ti misma? Solo él te ama verdaderamente, porque eres tú misma lo que El desea y hacia El debes tú volver." Le pide que dé satisfacción a su espíritu rogando diariamente por él.

Pero ella, ciega de amor y todavía más ciega por él, dispuesta a todo para salvar, ante él y ante ella misma, esa grandeza espiritual que ama en él, rehusa seguirle por ese camino del abandono total en Dios, que significaría el abandono de aquel que ella ama con un amor total y que es el dueño único de su corazón y de su cuerpo [1]. "Jamás, y Dios es testigo de ello, he buscado y amado en ti otra cosa que a ti mismo: *te pure, non tua, concupiscens.* No he buscado ni los lazos del matrimonio, ni una satisfacción cualquiera; no son mis voluntades, ni mis deseos, los que yo he querido satisfacer, sino los tuyos... Cuanto más me humillaba por ti, más gracia esperaba encontrar a tu lado... En cuanto a mí, Dios lo sabe, no habría dudado en seguirte o en precederte en el infierno si tú me lo hubieses ordenado. Mi corazón no estaba conmigo, sino contigo. E incluso ahora, más que nunca, si no está contigo, no está en ninguna parte, porque le resulta imposible vivir

[1] Segunda carta de Eloísa a Abelardo (Heloissae ad Petrum deprecatoria), escrita desde el Paracleto (Gréard, págs. 92-98).

sin ti. Haz, pues, te lo ruego, que sea feliz contigo... Acuérdate de todo lo que yo he hecho y pesa todo lo que me debes. Cuando gozaba contigo de los placeres de la carne, muchos se preguntaban por qué lo hacía, por concupiscencia o por amor. Pero, actualmente, la manera como terminó muestra de qué modo he comenzado, ya que he terminado por prohibirme todos los placeres a fin de obedecer a tu voluntad. No me he reservado nada, salvo el ser tuya como lo soy ahora, ¡oh único amado mío! *Nihil mihi reservavi, nisi sic tuam nunc praecipue fieri. Vale, unice.*"

Exigiéndole el matrimonio, él cometió una falta: aceptando este matrimonio que habría de consumar su pérdida y su desgracia, ella se hizo cómplice del crimen que se cometió contra él; pero, cometida la falta, ella no la consintió jamás; y si contribuyó a la ruina de Abelardo, puede también hacérsele justicia diciendo que no quiso nunca otra cosa que su bien en él: *plurimum nocens, plurimum, ut nosti, sum innocens.* Y como a los ojos de Dios solo tiene valor la intención, puesto que es la disposición interior en la que se cumple un acto la que produce su malicia o su bondad, en suma, la que determina su cualidad o su valor moral[1], este acto que le dictó un amor puro de todo interés, este acto que ella realizó por amor hacia él, pero al que nunca dio el consentimiento en su corazón, de lo cual es testigo Abelardo, es un acto puro del que ella es inocente.

Por el uso que hace de este principio, como justamente se ha hecho observar, Eloísa inaugura la línea de tantas heroínas románticas, co-

[1] Abelardo, interpretando a San Agustín, lo enseñó en el *Scito te ipsum*, y Eloísa lo confirma siguiendo su pensamiento: "Aunque, sin duda, culpable, yo soy también, lo sabes bien, plenamente inocente; porque la falta está en la intención, no en el hecho. No es el acto mismo; es el pensamiento que inspiró el acto el que mide la equidad." (Non enim rei effectus, sed efficientis affectus in crimine est, nec quae fiunt, sed quo animo fiunt, aequitas pensat. *Ep.*, 2. *P. L.*, 178, 186. Gréard, pág. 96.) He aquí lo que escribe Eloísa al referirse, además de a Abelardo, a San Agustín (*De bono conjugali*, cap. XXI, 25-26. Cf. *De sermone Domini in monte*, lib. II, cap. XIII). Sin embargo, San Agustín y los teólogos católicos distinguen, lo que no hace Eloísa, el *valor del agente*, que depende de la intención, y el *valor del acto*, que depende de su conformidad con el Bien. El nudo del drama se encuentra aquí, e igualmente su solución. En su cuarta carta, por otra parte (Gréard, pág. 125), Eloísa reconoce que si el demonio ha podido hacer servir su pasión propia a la obra de malicia que él realiza, si ha hecho el mal con el bien—aunque no haya podido hacer consentir a su corazón en la traición, como justifica con la pureza de sus intenciones—, es, sin duda, porque antes había cometido demasiados pecados, encadenada como estaba desde hacía mucho tiempo a los atractivos de los placeres de la carne; de suerte que ella no puede ser estimada de hecho como inocente de la falta y que ha merecido lo que sufre, justo castigo a sus faltas pasadas.

menzando por la Nueva Eloísa de Jean-Jacques Rousseau, esa Julia de Etranges a quien la fatalidad condena a hacer el mal por amor: con la diferencia de que la nueva Eloísa pasa su vida llorando y expiando su falta contra la moral, en tanto que Eloísa no expía y llora más que la falta cometida contra Abelardo, puesto que Abelardo mismo le enseñó que la pureza de su amor la disculpa del mal que ella le hizo. En esta queja obstinada contra Dios, a quien ella acusaría, si esto no constituyese una blasfemia, de haberla castigado injustamente, siendo ella inocente, y de serle cruel en todas las cosas—*O si fas sit dici crudelem mihi per omnia Deum*—[1]; en esa actitud extraña en la que se unen de manera incomprensible la sumisión perfecta de toda su vida a Dios y la rebelión de su alma contra la justicia de Dios; en ese estado en que, le dice Abelardo, ella se sirve del cuerpo tanto como del alma, nunca, a pesar de los reproches de Abelardo, quiso Eloísa admitir, ni creer, que aceptaba como justo el juicio de Dios, que amaba a Dios más que a Abelardo, que se imponía la expiación de la vida monástica. "En cualquier estado en que se encuentre mi vida, Dios lo sabe", escribe ella en su cuarta carta, "temo todavía más ofenderte que ofender a Dios; es a ti, más que a él, a quien yo deseo agradar; no es por amor a Dios, sino cumpliendo tus órdenes, por lo que yo he entrado en religión." Nada nos conmueve más que estas desgarradoras confesiones de la mujer que no dejó de amar a su amante más de lo que la religiosa amaba a Dios—al menos, así lo cree ella, porque "si la religiosa se debe a Dios, la mujer se debe a ti", escribe en su última carta *(Domino specialiter, tua singulariter)*—, y el hecho de que, habiéndose entregado a Dios, no haya llegado a arrancar de su corazón y de su cuerpo las imágenes de su amor, el recuerdo y el deseo de los goces que conocieron el uno por el otro.

"Para poner al desnudo toda la debilidad de mi miserable corazón, no encuentro en mí un arrepentimiento capaz de calmar a Dios... Es fácil confesar las faltas, acusarlas, e incluso someter el cuerpo a maceraciones exteriores; pero lo que es difícil es arrancar el alma a los deseos de los más dulces placeres... Para mí, estos placeres de amantes que hemos gustado juntamente me fueron tan dulces, que no puedo quererlos ni siquiera borrarlos sin avivarlos en el recuerdo. A cualquier lugar que me vuelva, se imponen siempre a mi vista, ellos y sus

[1] Cuarta carta de Eloísa a Abelardo (Gréard., pág. 120). Y más adelante (página 122): "Tú solo has pagado en tu cuerpo un pecado que nos era común. Eramos dos en cuanto a la falta, y tú eres uno para el castigo; tú eras el menos culpable, y eres tú, en cambio, el que lo ha expiado todo... No puedo por menos de acusar a la implacable crueldad de Dios con respecto al ultraje que te ha infligido, y yo no hago más que ofenderle con mis murmullos rebeldes a sus decretos."

deseos. Incluso cuando duermo, sus ilusiones me persiguen. Y hasta en las solemnidades de la misa, cuando la oración debe ser más pura, ya que las imágenes de estos placeres no cautivan tan completamente mi pobre alma, me entrego a estas bajezas más que a la oración. Yo, que debería gemir por lo que he cometido, suspiro, en verdad, por lo que he perdido. Y no solamente lo que hemos hecho, sino los lugares y los momentos en que lo hemos hecho juntamente están de tal manera grabados en mi memoria, que me encuentro contigo en los mismos lugares, en las mismas horas, haciendo las mismas cosas, y no me libero de ellos ni siquiera durante el sueño. A veces los movimientos de mi cuerpo dejan ver los pensamientos de mi alma y se revelan en palabras involuntarias. ¡Cuán desgraciada soy y cuánto derecho tengo a repetir esta queja de un alma que gime!: Infortunada de mí, ¿quién me librará de este cuerpo muerto?" [1].

Pero todo esto no es nada todavía. ¿Qué importan los placeres perdidos, cuyos aguijonazos siente aún ella en el fuego de una juventud ardiente al placer y cuyos asaltos son tanto más vivos cuanto más débil es la naturaleza a la que atacan? No son estos placeres lo que ella amaba en él, sino que es a él a quien amaba en ellos. Es a él a quien ama siempre, incapaz de observar el precepto divino de amar a Dios por encima de todas las cosas, ya que exceptúa de ello a Abelardo. Se alaba su castidad, sus virtudes, el rigor de su austeridad, la dignidad de su vida religiosa: ¿qué es todo esto que no está más que en sus actos, y no en su corazón, en la intención, que es lo único que cuenta y lo único que vale a los ojos de Dios? Se la llama casta cuando no es más que hipócrita; engaña a todo el mundo, y al mismo Abelardo, que confunde esta hipocresía con la religión. Pero Dios, dice ella, no se equivoca, y El que sondea los corazones y las entrañas humanas no le tendrá para nada en cuenta su vida de sufrimientos, de miserias y de expiación, puesto que no es por El por quien la sobrelleva y la acepta. Así, se impone los sacrificios más duros, con la convicción desesperada de que Dios no les atribuirá mérito alguno, ya que no es por El por quien se los impone y no es a El a quien los ofrece. ¿Es que Dios la ha abandonado? Ciertamente, no parece digna de que se incline hacia ella, puesto que no llega a amarle como El debe ser amado, ni a olvidar a Abelardo por El...

Tal es el acento de esta humildad total, cuyo alcance solo ella desconocía, pero que debía contar mucho ante el Dios de la misericordia, porque El pesa las intenciones profundas que dictan nuestros actos más que las intenciones claras que los revelan. Pedro el Venerable, que conoció a la abadesa del Paracleto y que la admira sin reserva, dijo

[1] La misma carta, págs. 127-128.

en términos de una delicadeza y de una belleza incomparables [1] lo que vale delante de Dios tal abnegación de sí y la sublime simplicidad de esta mujer que no quiso ser nada más que una cristiana. *(Atque utinam ad hoc nostra religio conscendere posset, ut Evangelium impleret, non transcenderet, ne plus quam Christianae appeteremus esse.)* Estos son los términos de la última carta que ella escribió a Abelardo, para pedirle consejo sobre la regulación de su monasterio; porque Abelardo había conseguido al fin de ella que dejase de recriminar a Dios y que callase, pero no había podido conseguir que renegase y desaprobase su amor. Sobrevivió veinte años al hombre que había amado tanto, y que, hundido más bajo que ella, la sobrepasó en el camino de la renunciación a su voluntad propia, del abandono a Dios y de la confianza en su misericordia que es la señal más grande de su potencia [2]. Séanos permitido creer que repitió con frecuencia la oración que él había compuesto para ella y que Abelardo le había rogado que dijera por ambos, porque ella encontraba ahí al desnudo la singular grandeza que amara en él y que, sin duda, la condujo al fin hasta Aquel de quien él la recibía y al que quería devolverla.

¡Oh Dios, que desde el comienzo de la creación de los hombres, al formar a la mujer de una costilla del hombre, has consagrado el gran misterio de la unión nupcial: Tú que has realzado el matrimonio de inmensos honores al nacer de una esposa y al comenzar tus milagros en las bodas de Caná; Tú que ya en otro tiempo habías concebido, de la manera que te plugo hacerlo, el remedio a la incontinencia de mi debilidad, no desprecies las oraciones que yo, tu pequeña sierva, vierto suplicante bajo las miradas de Tu Majestad por mis desórdenes e incluso por los de aquel a quien amo! ¡Perdona, oh Dios clementísimo, Tú que eres la clemencia misma, perdona esas nuestras faltas tan grandes, y que la inmensidad de tu misericordia inefable se mida con la multitud de nuestras faltas! Te ruego que castigues ahora a los culpables para ahorrarles el castigo en el futuro. Castígales pronto, para no castigarles en la eternidad. Toma contra estos servidores la vara de la corrección, no la espada de la cólera. Castiga a la carne, para salvar a las almas. Ven como purificador, no como vengador; como Dios clemente, antes que como Dios justo; como Padre misericordioso, no como Señor severo. Pruébanos, Señor, y tiéntanos, pero como el Profeta lo pidió para él mismo: Pruébame, Señor, sondéame, haz pasar por el crisol mis entrañas y mi corazón (*Ps.*, XXV, 2). Lo que equivale

[1] Véase la carta de Pedro, abad de Cluny, a Eloísa, abadesa del Paracleto, discípula de la verdad, maestra de humildad (*Gréard*, pág. 682), y del mismo la carta a Inocencio II en favor del maestro Pedro (679), a quien llama en otra parte (690) "el servidor y verdadero filósofo de Cristo". Sobre Pedro el Venerable, abad de Cluny (1122-1156), véase el libro de D. Jean Leclerq (col. Figures monastiques, ed. de Fontenelle en Saint-Wandrille).

[2] "Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas..." (Oratio de Dominica X post Pentecosten.)

claramente a decir: Examina primero mis fuerzas y mídeles la carga de mis tentaciones. Esto es también lo que San Pablo promete a los fieles cuando dice: El Dios todopoderoso no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas, sino que con la tentación os procurará también el auxilio para que podáis soportarla (1 *Cor.*, X, 23). Nos has unido, Señor, y nos has separado cuando habéis querido y como habéis querido. Lo que has comenzado en la misericordia, termínalo hoy en una plenitud de misericordia, y estos que has separado un día el uno del otro en este mundo, únelos para siempre en el Cielo, ¡oh esperanza nuestra, herencia nuestra, anhelo nuestro, consolación nuestra, Señor bendito por los siglos! Así sea.

5. San Bernardo de Claraval, los Victorinos y el movimiento místico. Los caminos de la unión a Dios, visión y amor. La experiencia sobrenatural

Este puro y total amor a Dios que Eloísa desesperaba de alcanzar, esta divina caridad de la que ella no se creía digna y que, sin embargo, transparentaba a través de todos sus sufrimientos, es, ni más ni menos, lo que, en la misma época, aportaba San Bernardo al Occidente en una revelación nueva, bebida en las fuentes mismas de la doctrina de Cristo.

Entonces, en efecto, mientras que los dialécticos, los autores de Sentencias y de Summas, siguiendo a Abelardo, proseguían la gran obra de clasificación y de organización del saber, extendiendo audazmente a todos los dominios el poder de la razón, su método y sus procedimientos propios, se ve dibujarse y luego afirmarse, en el curso del siglo XII, un movimiento antagónico y finalmente complementario del primero, el movimiento místico, que recuerda constantemente al hombre los límites de su poder y que añade a las conquistas de la inteligencia razonadora el sentimiento, o la intuición, de una comunicación del alma con Dios por la contemplación y por el amor, unión sin absorción, a la cual el alma en posesión de una santa y verdadera humildad no puede elevarse más que gracias a una intervención sobrenatural y según los caminos prescritos por la Iglesia. Los dialécticos no ignoran estos caminos, del mismo modo que los místicos no desconocen los derechos y los poderes de la razón. Pero para llevar ambas tesis a su perfección se necesitaba, sin duda, que fuesen pensadas y encarnadas por hombres diferentes: Así, Abelardo y San Bernardo, al combatirse, se reconcilian en el seno de una verdad superior, que no es otra que la Verdad misma.

El movimiento místico del siglo XII se enlaza íntimamente con la renovación de la vida y del ideal monásticos: fundación en Cîteaux de una nueva orden de la gran familia benedictina, destinada a recoger y a proseguir la reforma que había sido emprendida en 910 por Cluny, pero paralizada, desde entonces también, por el desarrollo de la riqueza y el debilitamiento del espíritu de pobreza y de renunciación; fundación de los Templarios, de los premonstratenses de San Norberto, de los agustinos de San Víctor, de los cartujos, en fin, debida a la iniciativa (1084) de San Bruno de Colonia, cuya divisa "*Stat crux dum volvitur orbis*" recuerda al mundo la estabilidad de la cruz en la que esta orden, nunca reformada porque nunca fue deformada, bebe la inspiración de su vida contemplativa y de su activa caridad [1].

Cîteaux es San Bernardo (1091-1153), el hombre extraordinario cuya acción se manifiesta por todas partes en su siglo, el fundador de una orden, el abad de Claraval, el pacificador de la Iglesia en el momento de la discutida elección de Inocencio II (1130) y en todos los cismas y disensiones, el campeón de la fe católica contra todas las herejías, el organizador de la segunda cruzada (1145), el movilizador de masas, el director de los reyes, de los profesores y de los clérigos, de Santa Hildegarda y de San Malaquías, el consejero del Papa Eugenio III, a quien dirigió su tratado "De la consideración sobre los males de la Iglesia y los deberes del soberano Pontífice", el asceta, en fin, y el contemplativo que vive una vida espiritual intensa, alma ardiente y apasionada si las hubo, pero a quien bastan Dios, Cristo Jesús y la Virgen María:

Jesu dulcis memoria... [2]

Si se quiere comprender el móvil secreto de esta poderosa personalidad, de su acción y de su obra, que domina toda su edad, la edad creadora por excelencia, es preciso conocer al hombre, que ocultan a veces a nuestros ojos las circunstancias exteriores de su vida y la disciplina misma que él se impuso. Bernardo era de un natural tímido, reflexivo, un poco reservado, inclinado a la meditación. No había encontrado inicialmente el empleo debido a sus aptitudes y a sus dones: ni el mundo, ni los placeres, ni los estudios a los que trataban de arrastrarle sus hermanos y sus compañeros de juventud, podían satisfacer su inclinación por la vida de soledad, de renunciación y de pobreza. La encontró realizada en el monasterio de Cîteaux, que habían fundado en 1098, a cinco leguas al sur de Dijón, los ermitaños del bosque de Collan, Roberto y Aubri, deseosos de vivir en una observación más estricta de la regla benedictina de penitencia, de penuria, de trabajo y de oración, y del que, desde la muerte de Aubri (1108) era abad Esteban Harding. Y es aquí donde se refugió en la primavera

[1] Véanse el capítulo que hemos consagrado a los cartujos en *Cadences* (Plon) y el libro de J. B. Mahn sobre *L'ordre cistercien*, 1098-1265 (De Boccard, 1945).
[2] Primeras palabras del célebre himno de San Bernardo (*P. L.*, 184, 1318).

de 1112 Bernardo de Fontaine, con una treintena de jóvenes nobles y clérigos que él había reunido: en este monasterio tan pobre y de tan austera disciplina que nadie venía a él, y al que había de dar un prodigioso impulso, puesto que a la muerte de Esteban Harding (1134) la orden cisterciense contaba ya con 80 casas, elevándose con Bernardo, fundador y abad de Claraval, el número de monasterios cistercienses a 343, para alcanzar los 525 en el umbral del siglo XIII y extenderse a toda Europa su influencia espiritual, su actividad social y su sentido misional.

Este deslumbramiento incomparable no era más que la consecuencia y el fruto de la ferviente vida contemplativa de Bernardo. Se había retirado a Cîteaux a fin de huir del mundo, de ocultarse a la vista de los hombres y de vivir en soledad, con solo la dulzura y suavidad de la presencia de Dios: porque sabía por experiencia que hay más que aprender en los bosques que en los libros[1]. "*O beata solitudo. O sola beatitudo.*" Había practicado una extrema austeridad, y sus mortificaciones, unidas a las experiencias sublimes con las que fue favorecido[2], alteraron sus fuerzas y comprometieron su salud hasta el punto de reducirle a ese estado de debilidad física y de enfermedad que fue, en el curso de su vida, su estado normal: un estado que acepta, que comprende y que ama, porque ve en él el medio de liberarse de sí para pertenecer por completo a Dios y dejarle actuar en él y por él.

Este sentimiento conjugado de la debilidad humana y de la fuerza divina se hizo más vivo todavía cuando Esteban Harding, el autor de la "Carta de la Caridad", le puso al frente de doce monjes para ir a fundar Claraval (1115). Se agravó de la crisis interior que provocó en él esta carga, la primera de que había sido investido. Le vemos entonces dividido entre su aspiración a una vida de soledad plenamente entregada a la contemplación, y el cuidado de dirigir a los monjes que se le había confiado; querría llevarlos por el camino que él había emprendido; pero pronto experimenta la necesidad de acomodarse a su debilidad, con la paciencia, la discreción y la condescendencia que re-

[1] *Ep.*, 106 a Henri Murdach. *P. L.* 182, 242.

[2] San Bernardo nos dice (Sermón 74 sobre el Cantar de los Cantares, 5-6) haber experimentado esta presencia divina, esta infusión de Dios, esta penetración de Dios en nosotros, que él llama el éxtasis espiritual (excessus mentis) o el "beso del Esposo", y del que escribe (*De diligendo Deo*, X, 27) que constituye el cuarto grado del amor de Dios, reservado a los elegidos que han vuelto a encontrar en el cielo sus cuerpos glorificados. "Feliz—añade—aquel a quien es dado experimentar algo semejante en el curso de la vida mortal, aunque solo sea raramente, incluso una sola vez, de pasada, en el espacio de un instante."

quiere la naturaleza humana. "En Cîteaux había aprendido a vivir solo con Dios. En Claraval aprende a vivir con los hombres[1]."

Su papel de abad le preparó así para el papel que debía ser llamado a representar, según la expresión de Godofredo de Auxerre, como "columna de la Iglesia". Pero esto no ocurrió sin nuevos sufrimientos y sin nuevas luchas. Cuando a partir de 1124 se le apremió para que actuase en la Iglesia de Francia, se hiciese monje de todas las órdenes y restableciese en ellas la concordia y la paz, y luego cuando después de 1130 se vio obligado a intervenir en el seno de la cristiandad entera, como árbitro de las diferencias espirituales y temporales, soberano juez de los pontífices y de los príncipes, defensor de la fe, mantenedor en la Iglesia de esa unidad que debe ser, a imagen de la Trinidad divina, una sin singularidad, diversa sin confusión[2], un nuevo conflicto, todavía más grave, cuya confidencia nos muestran sus cartas, se libra en su alma, entre su humildad, que le empuja, consciente de su debilidad, del peso de los carismas y de los dones, de los peligros de una acción exaltada, a vivir oculto, ignorado de todos, separado de los hombres, solo conocido de Dios y de sus hermanos en Dios, y su caridad llena de un celo ardiente por los hombres que se le hace saber que ellos tienen necesidad de él. En este conflicto, sin embargo, le gana siempre la obediencia[3]: rechaza los honores, acepta las cargas; cuando se le da una orden, la ejecuta con el mismo ardor que puso en resistirla; cuando se le confía una tarea, la hace simplemente, virilmente, con la única meta de Dios. Porque es en Dios donde bebe su fuerza, y sus dones los devuelve a Dios, sabiendo que no son suyos, sino de El. La oración y la meditación operaron en él este milagro; entre los dos

[1] Como dice Dom J. Leclerq, que vio y describió perfectamente estos rasgos del carácter de San Bernardo (art. Bernard de la enciclopedia Catholicisme, columna 1475), y Georges Goyau en su *Saint Bernard* (Flammarion, 1937, pág. 188).

[2] En el *Tratado de la Consideración*, V, 8, San Bernardo distingue la unidad colectiva (montón de piedras), constitutiva (un todo), conjugativa (dos en una misma carne), nativa (el alma y el cuerpo en el hombre), potestativa (aplicación a mostrarse siempre uno consigo mismo), de sentimiento (caridad), votiva (alma aplicada a Dios), dignativa (Encarnación). Pero ¿qué son todas estas unidades con relación al *uno* soberano y únicamente uno, en el que la consustancialidad produce la unidad?; entre todas esas unidades, la que ocupa el primer lugar es la unidad de la Trinidad, por la cual las tres personas no son más que una misma sustancia. Todas las demás no son tales, sino por imitación de esa unidad soberana en la que la Trinidad no reúne esas tres con confusión y no las reduce a la singularidad. En esta Trinidad no hay multiplicidad, como no hay soledad en la unidad.

[3] "La virtud de obediencia—dice San Bernardo (*Sermo*, 41)—consiste en obedecer de buen grado, simplemente, con alegría, pronta, virilmente, con humildad, con perseverancia."

escollos de la impotencia y del orgullo, ellas le permitieron obtener este "reencuentro de la verdad y de la misericordia" de que habla el Salmo 84: la verdad, es decir, el conocimiento de sí, el conocimiento de lo poco que somos, del que el conocimiento de Dios nos da la experiencia íntima; la misericordia, es decir, el amor infinito de este Dios que envió a los hombres a su Hijo para curarlos y rescatarlos. Sentimiento doble y único, que le viene sin cesar a la memoria y que sustenta en él la contemplación de Cristo, la imitación de su vida, la unión siempre más estrecha, carnal y espiritual[1], en la persona del Hombre-Dios; revelándole la grandeza de Dios, le hace tomar conciencia de su propia miseria y compadecerse activamente de la de los demás, que es la única manera de amarles verdaderamente, con dulzura, con sabiduría y con fuerza: desposeimiento que libera al hombre y que constituye para él la verdadera deificación[2].

Ahí reside el secreto de esa alma grande; ahí está la fuente de su deslumbramiento; con ello, como habían hecho los grandes abades en Cluny, aseguró a la orden cisterciense la estabilidad de la institución, casi sin legislación, gracias tan solo a la presencia de su santidad. Hubo de esforzarse para arrancarse a la contemplación de Dios, para salir de sí, para ir a los hombres, para ir al pueblo. Pero le empujaba a ello una fuerza superior, divina, un "yo no sé qué" que no era suyo, pero que era en él lo que se amaba y que le hacía tocar y "penetrar los corazones", porque este era su fin[3], al objeto de llevarlos y unirlos a Cristo, después de haber extraído el agua antes de darla a beber. La paz de Dios pacifica todo. Es preciso ser un espíritu con él, es preciso amarle no por sí, sino por El. La razón de amar a Dios es Dios. La medida de amarle, es amarle sin medida[4].

---

[1] *In Cant. Sermo*, 20, 6-9 (Cf. M. M. Davy, págs. 86 y 136).

[2] Describiendo en el *De diligendo Deo* (X, 28) el cuarto grado del amor, en el que el hombre no se ama ya a sí mismo más que por Dios, San Bernardo exclama: "No querer más que a causa de El y en razón solo de su voluntad, ¡oh dulce y suave afección, intención tanto más pura y desnuda cuanto que no está mezclada con ninguna voluntad propia y que todo lo que ella experimenta es enteramente divino! Ser afectado de esta manera es ser deificado. Totum divinum est quod sentitur. Sic affici deificari est" (*P. L.*, 182, 991 A).

[3] *In Cant. Sermo*, 16, 1.

[4] Tranquillus Deus tranquillat omnia (*In Cant. Sermo*, 23, 16). Unus spiritus cum Deo (*De dilig.*, X, 27). Causa diligendi Deum, Deus est. Modus, sine modo diligere (*De dilig.*, I, 1). Esta bella fórmula, tan frecuentemente recogida después de él por Juan de Salisbury (*Polycraticus*, VII, 11), por San Luis, por Santa Juana de Francia, San Bernardo creyó tomarla de San Agustín, cuando proviene de Severo de Milevo (*Ep.*, 109 a San Agustín. *P. L.*, 33, 419).

Así vive San Bernardo en Dios. Contra la apariencia, vive apartado del siglo y por encima de él. Pero esta misma altura asegura su ascendiente sobre él.

No quiere enseñar más que la caridad; condena como una vergonzosa curiosidad el saber que busca su fin en sí mismo, y hace profesión de ignorar las ciencias profanas: pero sus monjes se beneficiaron de ellas. Guillermo de Saint-Thierry, que tuvo trato con él desde 1116, con Guillermo de Champeaux, en Chalons, asocia al Cantar de los Cantares la sentencia délfica de Sócrates, que el mismo San Bernardo ha recogido; une a ella el Arte de amar de Ovidio, así como el *De amicitia* de Cicerón, en el que se inspira igualmente Aelredo de Riévaux; incluso el estilo de San Bernardo revela la cultura que recibió y que transmite con visos de renovación.

El monje de Cîteaux no conoce otra ciencia que la de Jesús crucificado, y reduce a ella toda la filosofía; pero este místico es también un pensador, tiene el sentido de los problemas, de su orden y de sus enlaces esenciales, y si no exige a la mística, como Plotino, una visión filosófica del universo, encuentra ahí, por el camino interior, un camino que le lleva a Dios.

Este camino es el que nos describe en sus Cartas, en sus Sermones sobre el Cantar de los Cantares, en sus tratados de los Grados de la humildad y del amor debido a Dios. La ciencia comprendida como debe serlo, es decir, fundada en la Escritura y en los Padres, debe prepararnos para el amor a Dios y conducirnos a él por los doce grados de la humildad. Todo se reduce a esto: la caridad o el amor como fin, la humildad como medio; el Cristo amante, el Cristo que sufre. He aquí, según San Bernardo, lo que ignoró Abelardo: quiere saber por saber; cree que el saber, que es nuestro fin, nos ofrece también los medios de llegar a El, y que la inteligencia es capaz, con sus propios recursos, de franquear la barrera que la separa de la visión divina. Pero olvida este filósofo que no es más que una criatura de cara a su Creador: ¿qué unión, qué participación incluso puede haber entre el que no es y el que dijo de sí mismo "Yo soy el que soy" (*Exodo*, III, 14)? Sin embargo, el bien de la criatura, su destino y su fin, consiste en adherirse a Dios y unirse a El. ¿Cómo llegar hasta El si no hay entre ella y El ninguna identidad de esencia? Pero el obstáculo mismo, que parecía insuperable a la criatura, debe aportarle, siempre que tome conciencia de él y que busque en él un punto de apoyo, el instrumento de su liberación. Ser creado que recibe de Dios todo lo que es y todo lo que tiene, ¿cómo el hombre, reconociendo esta deuda, no ha de amar con todo su ser a Aquel al que sabe que le debe todo? La distancia infinita que le separa de su Creador le hace medir en cierto modo la inmensidad del don que ha recibido de El, y, por con-

siguiente, el amor que Dios le presta y el amor que el hombre le debe, y ese amor recibido y dado es el medio mismo de su unión con Dios.

Detengámonos en estas fórmulas para señalar claramente su sentido y su alcance. El *conócete a ti mismo* recibe aquí su significación más precisa y más profunda del hecho de que el hombre se conoce *como criatura*—de ahí la humildad en la que reside y culmina el conocimiento de la verdad[1]—, y como una criatura hecha a *imagen y semejanza de Dios*. La imagen subsiste en él; es la liberación de la necesidad, la *libertas a necessitate*, en lo cual consiste nuestra dignidad de hombre, la esencial e inadmisible libertad de nuestro querer, impronta de lo divino en nuestra alma, que la razón viene a instruir, no a destruir[2]. Pero la semejanza no queda anulada por la caída, que ha quitado al hombre el poder de liberarse del mal y del sufrimiento, *libertas a peccato, libertas a miseria*, puesto que peca y no puede escapar al sentimiento de su impotencia y de su miseria: perdida esa libertad de perfección, que constituía su semejanza con Dios, el hombre, extraviado por el amor propio, vive ahora en el reino de la desemejanza, *regio dissimilitudinis*, y de ahí proviene el llamamiento del alma a Dios. Imagen de Dios por su libre albedrío, vuelta desemejante por el pecado y el sufrimiento, cómo no habría de exclamar el alma: Señor, ¿quién es semejante a ti? Arrastrada a la desesperación por un mal tan grande, es invitada a la esperanza por el bien que le queda. Por ello, cuanto más a disgusto se siente en sí misma en el mal en que se ve, más ardientemente tiende al bien que ve en ella, deseosa de devenir aquello para lo que ha sido hecha. Así, entre la imagen que permanece y la semejanza que ha perdido, el alma, repartida entre la humildad y el sentimiento de su dignidad, toma conciencia de su propia miseria y de la miseria de todos los hombres, de esta miseria que el Verbo ha querido conocer por experiencia revistiéndose de ella; entonces, de la humillación nace la compasión, y la Encarnación viene a redoblar el amor que ponía en nosotros la creación: "*Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*", como se dice en las oraciones de la misa. Amor infinito de Dios por el hombre al que creó y rescató, amor del hombre por el Dios a quien debe todo, en quien encuentra todo lo que por El ha perdido, el uno respondiendo al otro como el eco al sonido, como el accidente a la sustancia: por lo cual es igualmente justo decir de la caridad que es Dios y que es el don de Dios; la Caridad da la caridad, la sustancial da la accidental.

[1] *De gradibus humilitatis*, II, 3.

[2] *De gratia et libero arbitrio*, II, 4. *P. L.*, 182, 1003.

Don de Dios, la caridad o el amor es el intermediario o el término medio buscado, por el cual se operará, en el acuerdo de las voluntades sin confusión de las distancias[1], la unión del alma con Dios, que puede realizarse inmediatamente. De este amor, en efecto, nace el contacto del alma con Dios, por la *consideración*[2] o búsqueda, que es una meditación sobre nosotros mismos, sobre el mundo y sobre Dios; por la *contemplación*, que disipa la duda y nos entrega una visión segura de la verdad; en fin, por el *éxtasis*, que puede ser definido a la vez como un piadoso descenso de Dios en el alma *(Dei pius descensus in animam)* y una elevación del espíritu puro hacia Dios *(excessus purae mentis in Deum)*. Dionisio Areopagita había descrito ya este retorno a Dios, término de la ascensión mística, ese arrebato del conocimiento y esa asimilación a Dios por el amor, que realiza nuestro retorno a Dios y opera nuestra deificación. Máximo el Confesor y Juan Escoto habían recogido los términos. San Bernardo precisa los modos: negativo, que es el silencio de toda la vida sensitiva, la liberación, por un tiempo determinado, de la miseria y del pecado; positivo, que es el inefable gozo y posesión del Verbo divino, de la libertad de perfección reencontrada, de la semejanza divina restituida al amor, que conserva aquí abajo el lugar de la visión en la gloria, para el alma que no es más que amor. Porque para que Dios esté todo en todos es necesario que nada del hombre subsista en el hombre, nada que no sea su sustancia de ser finito, sino en otra forma, en otra gloria y en otra potencia[3]. Toda la mística medieval está en germen y más que en germen.

[1] Non substantiis confusos sed voluntate consentaneos (*Sermo.*, 71, *in Cantica. P. L.*, 183, 1126). Lex itaque libertatis, lex caritatis (*Ep.*, 167. *P. L.*, 183, 740).

[2] En el *De consideratione*, II, 2, San Bernardo distingue y define claramente la *consideratio*, que es la búsqueda de la verdad, la intensa aplicación del pensamiento, la tensión del alma anhelante de la verdad, y la *contemplatio*, que es la intuición cierta y verdadera del espíritu que versa sobre una realidad. San Bernardo experimentó y dio testimonio de la más alta contemplación, dando ya la debida importancia a esa "libertad de complacencia" que caracteriza la "libertad de gloria", en la que la sensibilidad misma se muestra de acuerdo con el consentimiento de la voluntad.

[3] "Quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, alia potentia." (*De diligendo Deo*, X, 28. *P. L.*, 182, 991.) Este texto decisivo muestra claramente que no hay rasgo alguno de panteísmo en esta "deificación", experimentada por San Bernardo, del alma que—en el éxtasis por instantes, en la gloria para siempre—es asimilada a Dios, unificada en él, transformada en él, como una gota de agua en una gran cantidad de vino, como el hierro incandescente en el fuego, como el aire inundado de la luz del sol en la luz misma: porque se trata aquí no de una "confusión de las sustancias", sino de un "acuerdo de las

Al lado de San Bernardo se coloca el liejés Guillermo, abad de Saint-Thierry († 1148). Fue el primero que atrajo la atención del abad de Claraval sobre los errores de Abelardo, al que él mismo combatió, y no se opuso menos a la transposición del pitagorismo y del platonismo en teología que había operado el chartriano Guillermo de Conches (1080-1154), humanista, realista en filosofía, gran amante de la física atomística y de las teorías fisiológicas de los médicos árabes, que no temió identificar el alma del mundo con el Espíritu Santo. Guillermo de Saint-Thierry, por otra parte, no dejó de sufrir la influencia de Guillermo de Conches, y, como él, une libremente a una concepción platónica y agustiniana de las operaciones del alma la teoría del concomitante orgánico del conocimiento sensible que había vulgarizado Constantino el Africano, monje de Montecasino (hacia 1060), por sus traducciones de los médicos griegos y árabes. En este espíritu describe, y trata de explicar por un estudio atento del cuerpo y del alma, así como de su unión, las diversas etapas de la ascensión del alma hacia Dios, el papel primordial de la memoria, la naturaleza y la dignidad del amor, sin abandonar jamás, por lo demás, la simplicidad del Evangelio, extraña a los predicamentos de la sustancia, accidente, relativo, género y especie, que hace de la fe de la Iglesia, de la práctica de la vida espiritual y de las cosas divinas, una cosa accesible a todos, tanto a los pequeños como a los grandes[1]. Por todos estos rasgos, el abad de Saint-

---

voluntades"; no de una *unidad* semejante a la del Hijo con el Padre, sino de una *unión* perfecta operada por el amor, que hace que, aun permaneciendo nosotros mismos, no seamos sino una misma cosa con Dios y que el amor del hombre hacia Dios, o hacia la imagen de Dios que él representa, coincida de algún modo con el amor de Dios por sí mismo.

[1] Guillermo de Saint-Thierry distingue tres vías: la del cuerpo, la del alma, la del espíritu. El progreso para el hombre, como lo expone en su *Lettre aux frères du Mont-Dieu* (trad. M. M. Davy), consiste en pasar de la vida animal a la vida razonable, para terminarse en la vida espiritual, en la que somos activados por el Espíritu. Ahora bien: la perfección de la vida espiritual consiste en la docilidad a Dios, que hace que el hombre venga a ser una misma cosa con Dios, por la unión de espíritu, de voluntad y de amor, haciéndose semejante a él, porque no quiere más de lo que este Dios quiere y al que ama en su santa simplicidad. Así, el amor nos hace conocer a Dios por la semejanza que establece entre nosotros y la naturaleza divina. En este sentido, Guillermo escribe: "Amor ipse intellectus est" (*In Cantica canticorum. P. L.*, 180, 491). Y también: "Ipsa charitas est oculus quo videtur Deus" (*De natura et dignitate amoris*, 180, 390). De suerte que la caridad crece y culmina en sabiduría (Amor crescit in charitatem, charitas in sapientiam. *Ibíd.*, 382). Se encuentra la influencia de la mística cisterciense y algunos rasgos que recuerdan a Guillermo de Saint-Thierry en el tratado *De amicitia spirituali* de Aelredo de Riévaux (*P. L.*, 195) y en el muy semejante de Pedro de Blois (*P. L.*, 207), así como en la *Epistola ad quemdam*

Thierry se convierte en figura original y merece un lugar aparte entre los místicos de su edad, que, siguiendo sus bellas expresiones, ayudan al alma a pasar de la flor de la esperanza al fruto de la realidad, del mundo de las sombras y de las figuras a la luz del pleno mediodía, al día de la gracia y de la Verdad.

En los victorinos culmina y se ensancha el poderoso movimiento místico del siglo XII. El claustro de San Víctor en París es su santuario: Hugo y Ricardo de San Víctor son sus dos más ilustres representantes.

Hugo de San Víctor (1096-1141), originario de Sajonia, fue sucesivamente alumno, profesor y luego, después de Guillermo de Champeaux, director en la escuela de San Víctor. Humanista, filósofo, teólogo y místico, proclama "que es preciso aprenderlo todo y que en seguida se verá que no hay nada superfluo" (*Didasc.*, VI, 3). De hecho, quiere saberlo todo y coordinar todo lo que sabe para constituir "un cuerpo de conjunto" de todas las ciencias. Su obra filosófica esencial, el *Didascalion*, consagrado a las siete artes liberales y a la teología, nos presenta una Summa de saber profano y sagrado, que corona un tratado de la meditación en el que se inspiró ampliamente Pedro Lombardo. Hemos de unir a su libro sobre la Contemplación y sus especies, diversos opúsculos místicos, un comentario a la *Jerarquía celeste* del pseudo Dionisio y dos importantes obras consagradas a los Sacramentos de la ley natural y escrita y a los Sacramentos de la fe cristiana. Hugo considera la vida mística como el fin y la culminación del saber, y muestra en la *cogitatio*, la *meditatio* y la *contemplatio* las tres funciones del ojo del alma, o los tres modos de visión (*P. L.*, 175, 116), que, por el conocimiento de la materia y del mundo sensible, punto de partida del pensamiento abstracto, pero del que "el hombre interior" debe aprender a liberarse—luego, por la conciencia introspectiva del *yo*[1], o del alma en tanto que constituye la persona humana *(personam*

---

familiarem suum de anima (*P. L.*, 194), donde Isaac de Stella, lo mismo que Alquerio de Claraval en el *Liber de spiritu et anima* (apócrifo agustiniano. *P. L.*, 40), describe el progreso en la vida espiritual por el conocimiento del alma, que Isaac define como "similitudo omnium", situada como está entre Dios y el cuerpo, y en la que, dice Alquerio, el espíritu encuentra la imagen de Dios. En cuanto a la espiritualidad cartujana (J. Chevalier: *Cadences*), se expresa según el espíritu del fundador de los chartrianos, San Bruno († 1101), en las obras de los dos priores Guigues, las *Meditaciones* de Guigues I († 1127), dirigidas a San Bernardo, y la *Scola claustralium* de Guigues II († 1193), que buscan la libertad del alma, la paz y el reposo de la contemplación en la sumisión del hombre a la verdad, regla del amor.

[1] En la descripción que da de la historia del mundo y de los dos hechos que la dominan, la creación, o la constitución del mundo y de sus elementos, la *res-*

esse anima ex se habet), y que está presente en todo cuerpo, una, espiritual, inmortal—, en fin, por una intuición *(contuitus)* penetrante y libre de las cosas mismas, ayudada de un socorro sobrenatural que ilumina el alma, la dilata y la enajena de sí, para permitirle ver a Dios, elevan nuestra alma hasta ese Dios cuya voluntad es la primera causa de todo, y le dan, por la contemplación y el amor al Ser que se le ha vuelto presente (*P. L.*, 175, 967), su forma más perfecta, el descanso y la paz, en la unidad y la caridad [1].

El alumno y sucesor de Hugo en San Víctor, el escocés Ricardo de San Víctor († 1173), está sobre todo preocupado, como San Anselmo, por "encontrar razones necesarias" a las verdades de la fe, especialmente al dogma de la Trinidad [2], y por describir la preparación del espíritu para la contemplación, y la contemplación misma, que constituyen el objeto de sus obras principales. Cuando se trata de establecer la existencia de Dios prefiere, como Hugo, al argumento anselmiano los argumentos fundados en la experiencia, sobre los grados de los

tauración, o la Encarnación del Verbo y los sacramentos—porque todo fue hecho en vista de la creación del hombre y de su restauración (Opus conditionis est quo factum est ut essent quae non erant. Opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quam perierant. *De sacramentis*, Prol., 2. *P. L.*, 176, 183; en la manera como presenta el modo de hablarnos Dios *hacia afuera* (foris) para reducirnos *a lo íntimo* (intus. *De Arca Noe morali*, IV, 5. 176, 671), toda imagen sensible que nos muestra la fe es *signo* o *sacramento* de las cosas invisibles que nos entregará la contemplación futura (*De Sacr.*, I, 10, q. 176, 342); luego, cuando nos describe cómo el alma, al entrar en el interior de sí misma, se trasciende y se eleva hacia Dios de un modo inefable (*De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*, 2, 176, 715, para unirse, en fin, a su Creador como su cuerpo se une a ella misma (*ibid.*, 3, 176, 721); en todas estas marchas Hugo de San Víctor se refiere constantemente, como a la clave de todo, al *Cogito* de San Agustín (*Solil.*, II, 1, 1), que había sido recogido por Juan Escoto Eriúgena (*De divisione naturae*, I, 50); luego, por Erico de Auxerre en una de sus glosas: "Nulla natura, sive rationalis, sive intellectualis, est quae ignoret se esse, quamvis nesciat quid sit." (Hauréau: *Hist. de la philos. scolastique*, I, 179.) Y lo *interior* nos lleva inmediatamente al *encima*, de que es inseparable, como muestra Hugo de San Víctor en estos mismos textos.

[1] "Quia unitas est caritas et caritas unitas." (*De sacramentis*, II, 13. *P. L.*, 176, 544). Por lo demás, aunque nadie haya visto a Dios aquí abajo, lo encontramos en todas sus criaturas, en las que está presente *essentialiter* y *potentialiter*. Porque Dios está por toda su esencia en cada una de las criaturas a las que da el ser, de tal suerte que, si se retirase de ella, ella volvería inmediatamente a la nada. (Sic Deus tota essentia sua in omni creatura est, esse ei dando: a qua si recederet, ipsa sine dubio prorsus in nihilum redigeretur. *Allegoriae in N. T.*, 5. *P. L.*, 175, 858.)

[2] *De Trinitate*, I, 4. *P. L.*, 196, 892.

seres, sobre la contingencia del mundo, sobre la aplicación del principio de causalidad a los "hechos", el primero de los cuales y el más importante es nuestra misma alma considerada en su estructura propia, y pone por encima de todo la luz suministrada por esos estados de contemplación y de amor que sobrepasan al hombre, que exceden los modos y la capacidad de la razón humana y unen inquebrantablemente Dios al alma que El ha visitado con su gracia [1]. Seguramente, respeta, venera el misterio, que declara imposible de comprender plenamente. Pero extiende el alcance de la razón a sus límites extremos, más allá del mundo sensible, hasta lo incorporal, que la inteligencia pura es capaz de alcanzar sin la ayuda de los sentidos, gracias a una especie de luz divina interior que la asiste en sus operaciones superiores. En toda esta búsqueda y demostración de Dios, del Dios de los cristianos, de la Trinidad, a la que consagra un importante tratado, "mófese quien quiera", escribe Ricardo, "si tengo el atrevimiento de intentarla, lo hago menos instruido por la ciencia que empujado por el ardor de un alma ardiente. Y si no me es dado llegar a lo que intento, si desfallezco en el camino, tendré, al menos, una alegría: haber corrido, penado, trabajado, consagrado sin tregua mis fuerzas a buscar la faz de mi Señor *(gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei)*" [2]. A este Dios, que es el Ser necesario en sí, no podrían faltar los argumentos necesarios, incluso fracasando nosotros en descubrirlos: esto es lo que da a Ricardo esa confianza y esa seguridad, aliadas a esa modestia y a esa humildad; porque desconfía de sus propias fuerzas, pero tiene una confianza absoluta en la fuerza de la Verdad. Recuerda la palabra de Cristo: "El que me ame será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él" (*Joh.*, XIV, 22). Esta manifestación de Dios en nosotros, esta donación primera de una experiencia a la

[1] Véase en *P. L.*, 196, 79 y 135 los textos característicos del *De gratia contemplationis seu Benjamin major*, así como las famosas definiciones: "Ubi amor, ibi oculus" (*Benjamin minor*, 13, *P. L.*, 196. 10. Cf. *Benj. major*, 8, 196, 177). "Ex dilectione manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio" (*De Trinitate*, prólogo, 196, 888). "Ascendat ergo homo... per semetipsum supra semetipsum. Per cognitionem sui ad cognitionem Dei" (*Benj. minor*, 73. *P. L.*, 196, 59).

[2] *De Trinitate*, III, 1 (*P. L.*, 196, 915). En el prólogo de este mismo tratado (889), Ricardo escribe estas palabras características: "Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide. Sed quid mirum, si ad divinitatis arcana mens nostra caligat... Ascendamus ergo spiritualiter, ascendamus intellectualiter..." Es decir, que, en el progreso del alma hacia la perfección, la fe no es más que un punto de partida; la culminación se encuentra en el conocimiento al que llegamos por la contemplación. "Sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio." Y este es el misterio del Amor (III, 2, 916).

vez interior y superior que se acompaña de una desposesión de sí en la que el deseo concede un lugar al don total, pero sin absorción de las personas, que continúan incomunicables e interdependientes, es la excelencia de la caridad[1], cuya bondad, felicidad y gloria son poseídas por Dios en su plenitud; esta caridad, orientada hacia *lo otro*, supone, por consiguiente, en Dios mismo, un desdoblamiento tal, que el amor de la persona Dios va a otra persona, su igual, que le devuelve su amor, cuya perfección, enemiga de un egoísmo de dos, supone una tercera persona, su igual, procedente de las otras dos, que la aman a la vez. Así, el Padre ama al Hijo y al Espíritu, con un amor gratuito que da todo; el Hijo ama al Padre, su principio, con un amor debido, y al Espíritu, del que es el principio, con un amor gratuito; el Espíritu debe todo su amor a las otras dos personas, y nuestro amor en nosotros, que recibimos todo de Dios, no puede ser otra cosa que un *amor debido*, a imagen de lo que es en la Trinidad el amor del Espíritu. Por ello San Pablo, en la epístola a los romanos (V, 5), dijo: "La caridad de Dios es extendida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado." Así, el Espíritu opera en nosotros como el fuego sobre el hierro, al que transforma a su semejanza: parecido a un fuego espiritual, el amor que abrasa nuestro corazón lo transfigura, y, por un milagro de orden sobrenatural, lo reviste en cierto modo de su virtud propia, de la virtud divina.

Con San Bernardo y los victorinos se precisa la naturaleza de este misticismo, especulativo y práctico[2], que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de la Edad Media, en los siglos XII y XIII,

[1] Véase G. Dumeige: *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, P. U. F., 1952.

[2] Para los victorinos, el progreso espiritual, como hemos visto, es inseparable del progreso en el orden de la especulación, y la sabiduría, que es su término, comprende a la vez, como dice Hugo, el *conocimiento* y la *virtud* (*Eruditio didascalia. P. L.*, 176, 742): el conocimiento nacido de la contemplación, "perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus", tal como lo define Ricardo (*Benjamin major*, I, 4. *P. L.*, 196, 67), suscitado el mismo por el amor vuelto hacia el gozo de la verdad (*De Trin.*, pról. *P. L.*, 196, 888). Para elevarse a este alto estado, con la ayuda de la gracia, el alma debe usar de todos los recursos y testimonios de la razón, que es ya, como toda naturaleza, un don (*De statu interioris hominis*, I, 20 *P. L.*, 196, 1130), siendo la capacidad permanente de entrar en contacto con la divina sabiduría (A. M. Ethier, Public. Ottawa, 1939, pág. 43). Tal es la doctrina constante de los victorinos, y aunque uno de los últimos maestros de la escuela, Gualterio de San Víctor, en su tratado *Contra quatuor labyrinthios Franciae* (hacia 1180. *P. L.*, 199), se manifiesta contra la invasión de la dialéctica en los teólogos de su tiempo, su contemporáneo Godofredo († 1194), según el espíritu de los victorinos, toma la defensa de las humanidades y de los filósofos antiguos, al mismo tiempo que afirma la

y trata de completar los acercamientos racionales y dialécticos, así como el conocimiento teológico de Dios, por una experiencia más directa, más íntima y secreta, de lo divino y de Dios mismo, con quien el alma tiende a unirse por el amor. De esta unión con Dios viven las grandes órdenes contemplativas en el recogimiento, el silencio y la oración, que separan el alma del mundo para referirla solo a Dios, en quien ella encuentra de nuevo todo lo que por El ha perdido. Son las etapas y los estados de esta unión con Dios que describen, según su propia experiencia, los místicos especulativos, que le piden la explicación de la naturaleza, del destino y del fin del hombre, así como de lo real, de la naturaleza de las cosas y del mundo visible entero, concebido a la manera de los artistas de la Edad Media, como un inmenso símbolo o sacramento del mundo invisible y sobrenatural.

En todos los místicos se encuentran los mismos temas fundamentales. Primero, esa comunicación del alma con Dios es esencialmente una comunicación de Dios con el alma: es un don gratuito del Creador a la criatura, que lo *recibe* de El y que, sin embargo, se *prepara* a él y se *dispone* a él, por el alejamiento de los bienes sensibles, la entrada del alma en sí misma y su ascensión progresiva en acto, en sentimiento, en inteligencia. Considerada en sí misma, esta unión con Dios se opera en forma de una *contemplación* que sobrepasa a la vez los sentidos y la razón, que no se funda ya en un conocimiento mediato y analógico de Dios, sino en una *intuición inmediata*, en la que Dios es captado y poseído directamente. En síntesis, la visión de Dios culmina en el amor, que es su principio y su fin, en esa divina Caridad por la cual Dios busca al hombre, se apodera de su alma, con una irresistible dulzura, la saca fuera de sí, la hace olvidarse y renunciarse a sí misma para no amar más que a El y a todas las cosas en El. Sublime mensaje de vida interior y superior, que no termina solamente todas las marchas dialécticas de la razón, sino que las inspira, las anima, las vivifica y les confiere su sentido. La razón, por otra parte, le permanece siempre presente, incluso cuando se renuncia y abdica de sí ante este modo inefable del conocimiento y del amor. Porque el místico, aun en la unión y en la asimilación a Dios, siente con una fuerza nueva

armonía de la naturaleza y de la gracia, del *donum* y del *datum* (*Microcosmus*, ed. y estudio por Ph. Delhaye, 1951). En cuanto a Tomás Gallus, abad de Verceil († 1246), uno de los últimos victorinos, que gozó de gran crédito a comienzos del siglo XV en los medios renanos, en particular entre los cartujos, manifiesta la misma confianza en la razón y la misma alianza de la teología y de la mística con la especulación filosófica de que había dado ejemplo San Anselmo, y de la que también San Buenaventura y Santo Tomás presentarán, cada uno según su genio propio, una expresión perfecta. Pero, como veremos más adelante, algunas de estas opiniones fueron utilizadas en un sentido completamente opuesto.

su condición de hombre, su situación de criatura frente al Creador, que le preserva de toda confusión y de toda identificación de su ser con el Ser de Dios, y mantiene firmemente la *distinción* de su ser sustancial y de la Sustancia divina. Además, los grandes místicos cristianos saben y sienten con una invencible evidencia que el alma es incapaz por sí misma de alcanzar esos altos estados, que le son dados, que son recibidos y que exigen, para producirse, una ayuda especial de Dios; en suma, una *gracia*, e incluso, sin duda alguna, un aumento de gracia, que no es debido al alma y que Dios da gratuitamente a quien quiere. De este modo se comprueba la existencia en el hombre de una experiencia sobrenatural, si puede hablarse así, que sobrepasa infinitamente sus poderes, aunque los ilumina a su vez con una luz decisiva.

6. Nuevos movimientos de ideas. Los heterodoxos: cátaros y albigenses; el Mediodía contra el Norte. Algunos precursores: Alano de Lille, Juan de Salisbury y el impulso de la filosofía política

No obstante, el misticismo ofrecía a las almas una temible tentación: la de un *medio corto* de llegar a Dios, sin el rodeo de las preparaciones racionales y del esfuerzo voluntario, y de alcanzar a Dios sin la ayuda de Dios, únicamente por los caminos y las fuerzas de la naturaleza, identificada con su Autor.

A este monismo naturalista, muy próximo al panteísmo, cedieron más o menos completamente y más o menos conscientemente muchos que no estaban protegidos por una noción suficientemente clara de los poderes y de los límites de la razón humana y de nuestra condición de ser creado. En los mismos victorinos, una vez desaparecidos los maestros, los discípulos se inclinaron a una especie de iluminismo, que se acoge a las opiniones dionisianas vulgarizadas por la *Compendiosa extractio* de Tomás Gallus, abad de Verceil († 1246), despreciando los preparativos dialécticos, los motivos de credibilidad, las razones y la razón misma, para hacer del acto de fe un estado puramente afectivo. Ya, en las curiosas descripciones que después de Pedro el Venerable y Pedro de Celle nos dejó de la vida contemplativa, Hildegarda de Bingen (1098-1179) mezcla a sus ímpetus místicos y al relato de sus visiones, con datos tomados de Tolomeo y de Galeno, toda clase de fantasías cosmológicas recogidas del poema alegórico *De mundi universitate*, en el que el chartriano Bernardus Sylvestris (Bernardo de Tours), interpretando el Génesis a la luz del comentario del *Timeo*

por Calcidio, describía el *megacosmos* (el universo) y el *microcosmos* (el alma) y la manera cómo Nous puso remedio al caos de Hyle. En el claustro de San Víctor, el sucesor de Ricardo, Gualterio, profesa que la dialéctica es el arte del diablo, y que los errores y la "ligereza" de la escolástica son debidos a ese "espíritu aristotélico" en el que se perdieron los que siguieron a los cuatro laberintos de Francia, Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers.

En lo que respecta a Joaquín de Fiore (1145-1202), abad del monasterio de San Juan en Fiore de Calabria, cae abiertamente en el iluminismo por su famosa concepción del *Evangelio eterno*, a la que se adhieren todos los iluminados de entonces, y más tarde los fraticelos. Fundándose en las palabras de Jesús "Yo rogaré a mi Padre, y os dará otro Valedor o Paráclito [1], a fin de que permanezca con vosotros eternamente" (Juan, XIV, 16), Joaquín presenta una visión profética de la historia según la cual la sucesión de las edades, coincidente con la procesión de las Tres Personas de la Trinidad, se divide en tres períodos: el del Padre, que comienza con la creación, se expresa en la ley mosaica y prefigura la venida de la Iglesia; el del Hijo, que opera la Redención de la humanidad e inaugura la Iglesia; el del Espíritu Santo, que está por venir, que comienza con su propia predicación (1165) y anuncia el advenimiento de la Iglesia transformada, reformada, espiritualizada, que realiza el Evangelio eterno y la perfección del ideal cristiano. Esta visión apocalíptica, que se mantuvo largo tiempo entre los "espirituales" de la orden franciscana, se impuso desde un principio a todos los movimientos heterodoxos cuya aparición y desenvolvimiento constituye uno de los rasgos más salientes de la segunda mitad del siglo XII, que ponen la única nota disonante en los acordes fundamentales de la época y que, por las inquietudes y las oposiciones que suscitaron, preludian el hermoso equilibrio del siglo XIII.

Estos movimientos de pensamiento heterodoxo, íntimamente enlazados a movimientos sociales y religiosos de gran envergadura que abrieron el camino a la invasión de la filosofía árabe en Occidente, revisten una importancia histórica considerable, por el hecho de que señalan la intrusión del genio de la lengua de Oc en una civilización cuyo hogar, desde hacía varios siglos, se situaba en el Norte, y más específicamente en la Isla de Francia. Del Loira al Mediterráneo y a las dos vertientes de los Pirineos, entre los pueblos ibéricos, ligures, celtas y grecorromanos se había constituido, a partir de la fundación del

[1] Este otro "Paráclito", valedor o abogado ante el Padre en el que tenemos ya un Paráclito, Cristo (1 *Joh.*, II, 1), es el Espíritu Santo. (Cf. Lemonnyer, Rev. des sc. phil. et théol., 1927.)

Estado visigótico en el siglo V, una civilización original, que tenía su dialecto, su arte, cuya flor nos ofrecen Moissac y Toulouse, su literatura y su poesía, sus instituciones, sus maneras propias de pensar, de sentir y de amar, las de los trovadores y del "*gai savoir*". El poder de los reyes de Francia no penetra en estas regiones, donde reinan los condes de Toulouse y los de Barcelona; las influencias orientales y musulmanas prevalecen ahí, en cambio, a costa del pensamiento nórdico y cristiano. De la Provenza a Gascuña y a Aragón, todos los que se unieron contra Simón de Montfort, en tiempo de la cruzada de los albigenses, se sirven de un "lenguaje" que ya, para ellos, encarna la "patria", y se inspiran en un mismo ideal religioso, centrado en la ley de salvación, la libertad espiritual y la separación absoluta del mundo, de lo carnal, de lo social, que identifican con el principio del mal. Hay en estas tesis y en estas disposiciones de espíritu, tan alejadas del equilibrio y de la medida graduada que el genio francés había llevado a su perfección, una especie de audacia y una manera de heroísmo que redimen sus errores: actuaron sobre el pensamiento occidental como un fermento, que será eliminado por su bien, pero después de haber hecho fermentar la masa, también por su bien.

Un medio así se prestaba maravillosamente a la difusión de las herejías cátara y albigense, de las que el priscilianismo español en el siglo V era ya una prefiguración; se desenvolvieron rápidamente al correr del siglo XII[1]. Estas doctrinas nos resultan bastante herméticas, tanto en su estructura propia como en su origen. Emparentadas con la gnosis, imbuidas del dualismo maniqueo que había seducido y alimentado durante nueve años el genio de San Agustín, y cuya extensión fue tan considerable que se encuentran sus huellas incluso en China, trayendo al Occidente un eco de Persia y de la India, las creencias de los cátaros o de los "puros" parecen haber sido propagadas en el mediodía de Francia por los bogomiles, venidos de Bulgaria al amparo de los intercambios que las Cruzadas habían instaurado entre el Oriente y el Occidente. Fueron reforzadas aquí, y, por otra parte, un poco deformadas, como consecuencia de su colusión con las formas de pensamiento heterodoxas y las tentativas de emancipación que suscitaban entonces atrevidos e intemperantes reformadores: Arnaldo de Brescia, un discípulo de Abelardo, que denuncia con impetuosidad los bienes temporales del clero y predica el retorno a la simplicidad evangélica; los romanos, de los que era el ídolo, le pusieron al frente del Ayuntamiento (1146), y fundó allí una secta consagrada a la austeridad, pero entregado a Adriano IV y por él al brazo secular, fue condenado a muerte (1155); al lado de él, Pedro de Bruys († 1124) y sus secta-

[1] Véase a este respecto la nota (* 7) en el apéndice, sobre el maniqueísmo.

rios, que niegan los Sacramentos, el Bautismo y la Eucaristía, quieren destruir las iglesias y suprimir el culto; un poco más tarde (1176), los "pobres de Lyon" o valdenses, discípulos del lionés Pedro Valdés, que, "usurpando el oficio de Pedro", exige la abolición de toda autoridad religiosa o secular y quiere imponer a todos la práctica de la pobreza perfecta. Estos sueños de independencia espiritual concordaban con las ambiciones de independencia política de los condes de Toulouse, con las pretensiones de los príncipes y de los poderes laicos en materia espiritual, con el desenvolvimiento del espíritu comunal y el deseo de liberación, con las protestas populares contra el poder nuevo del dinero, la riqueza y la usura[1], que combatían, en el seno mismo de la Iglesia, el Poverello de Asís, Francisco (1209), y las órdenes mendicantes. Pero todos estos movimientos conjugados, que sobrepasaban fácilmente los límites de la razón y de la fe, que se dirigían contra la jerarquía y degeneraban en abierta rebeldía, ponían en peligro la unidad de la Iglesia al mismo tiempo que la unidad del poder real, y, por su negación del "servicio" y del "juramento", quebrantaban las bases mismas del orden social: de ahí, después del fracaso de las tentativas de evangelización pacífica preconizadas por Inocencio III de 1198 a 1206, la violenta reacción del poder secular; de acuerdo con el poder espiritual, apoyándose en la obra de cohesión intelectual debida a Domingo y en el celo apostólico que había suscitado la herejía albigense (1207), organizó, reforzándola singularmente y a veces abusivamente, la Inquisición, instituida desde 1184 para la defensa de la fe; luego, después del asesinato del legado Pedro de Castelnau (1208), suscitó la cruzada de los albigenses, que, consagrando la derrota del Mediodía en Muret (1213), donde fue muerto Pedro II de Aragón, aliado de Raimundo VI de Toulouse, preparó el acceso del Languedoc a la corona, aseguró el predominio de París sobre Toulouse en la constitución de Francia y la victoria de la fe católica sobre la herejía albigense.

Desde el punto de vista especulativo, la nueva herejía de los "perfectos", que está en la base de todas las herejías del tiempo, era, y es hoy todavía, presentada por sus adeptos como el "cristianismo puro" inspirador de la vida espiritual. Pero por su facilidad en absolver en el momento de la muerte, gracias al *consolamentum* o bautismo del espíritu, a los que habían vivido sin constreñimiento alguno; por su manera misma de justificar los desórdenes de la vida moral conforme a las doctrinas de la pureza de la intención y de la divinidad inmanente

[1] Sobre la "reacción del cristianismo frente al capitalismo naciente", los orígenes del "movimiento de la pobreza" y la disputa suscitada que abocó a la condenación de los "espirituales" por Juan XXII (1317), véase G. de Lagarde, I, caps. V y VI (1934).

al alma, la herejía cátara favorecía, no solamente en los doctos, sino en el pueblo, las tendencias materialistas, denunciadas por Alano de Lille en su *De fide catholica*, de "muchos falsos cristianos, incluso heréticos", discípulos de Epicuro y de Lucrecio, que enseñaban la destrucción del alma con la muerte, profesaban que el espíritu humano desaparecía con el espíritu animal o principio vital, negaban las sanciones futuras y no pensaban en otra cosa que en gozar de esta vida. En fin, estaba de acuerdo, al menos en cuanto a las consecuencias y a la actitud práctica que derivaba de ella, con las doctrinas de Amaury de Bennes y de David de Dinant, que, casi los únicos en esta época, discuten o niegan los principios fundamentales admitidos entonces por todos: no podemos, pues, sorprendernos de ver algunas de sus fórmulas recogidas y propagadas en las masas populares por los albigenses. Y no es que el monismo panteísta de Amaury y de David autorice su asimilación por el dualismo profundo de los albigenses y de los cátaros. Pero como los extremos se tocan, las dos doctrinas tienen numerosos puntos de contacto, por el hecho de que una y otra atacan la síntesis realizada por los grandes pensadores de la época y niegan su principio fundamental. Por ello, sin duda, Santo Tomás de Aquino les prestó una particular atención.

Maestro en teología en París, donde murió en 1207; adepto, por lo demás abusivamente, de los maestros de Chartres y de Escoto Eriúgena, que fue condenado con él en 1210, Amaury de Bennes profesa un panteísmo absoluto, fundado en la univocidad del ser: todo es uno, porque Dios es todas las cosas, o, según los términos de su discípulo Bernardo, porque todo lo que es, es Dios[1]; o también, según la fórmula de Santo Tomás (1.ª p., q. 3, a. 8), Dios es principio formal de las cosas, lo que significa que constituye la esencia y el ser de todas las criaturas en las que se exteriorizan los diversos aspectos del Ser único y les confiere *su* sustancia y *su* existencia. De ahí derivan estas consecuencias: que la humanidad es divina, que cada hombre es, con los mismos títulos que Cristo, un miembro de Dios, y está, pues, por encima del pecado; que, al ser todo acto el hecho de Dios, no hay distinción entre el bien y el mal, y que basta al hombre conocer que Dios está en él para vivir en libertad y alegría, para justificar la naturaleza y no rehusarle nada. Al mismo tiempo que condenaba las tesis de Amaury y de sus discípulos, el sínodo de París, en 1210, condenaba los escritos de David de Dinant, que habían tenido una gran difusión.

[1] *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle-Chatelain), I, 71, núm. 12 (anno 1210): "Hae sunt haereses, pro quibus sacerdotes et clerici, sectatores Amalrici, Parisiis igne examinati et consumpti sunt... Prop. III: Omnia unum, quia quicquid est, est Deus."

Según lo que nos dieron a conocer Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, la diversidad, constitutivo de las cosas, es, según la tríada del *Timeo*, una trinidad de indivisibles: la materia, principio de los cuerpos; la inteligencia, principio de las almas; Dios, principio de las sustancias eternas y separadas; y estos tres principios son una sola y misma cosa, de suerte que todo es esencialmente uno[1]. Se sigue de aquí que el cuerpo y el espíritu son idénticos entre sí e idénticos a Dios. Este monismo materialista, condenado en 1210, fue prohibido en 1215 por el legado Roberto de Courzon y por el Concilio de Letrán, a la vez que las doctrinas de Amaury y de un cierto Mauricio de España, a quien se ha identificado con Averroes o Avicena. De hecho, la doctrina de Aristóteles se confundía entonces con la de sus intérpretes árabes, hasta el punto de que los mismos estatutos de la Universidad de París, sancionados en 1215 por Roberto de Courzon, después del concilio provincial reunido en París en 1210, prohíben, al mismo tiempo que a los dos heréticos, los libros de Aristóteles sobre la metafísica y la filosofía natural, sospechosos como ellos de panteísmo.

Esto nos introduce en el umbral del siglo XIII y de la poderosa síntesis por la que Santo Tomás de Aquino trató de asimilar el aristotelismo, separándole de los sofismas, de los errores y de las herejías que habían comprometido gravemente su causa delante de la fe católica, y sobre todo corrigiéndole a la luz de esa idea de creación que es la única que permite escapar al monismo panteístico de los amauricianos y de los árabes, tanto como al dualismo radical de los maniqueos

[1] En su tratado *De divisionibus*, del que se ha encontrado un fragmento (A. Birkenmajer, R. néosc. de philos., 1933, pág. 220), David de Dinant dividía el ser en tres indivisibles, Ylé, Nous, Deus, que, según él, eran una sola y misma cosa: "Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum" (Santo Tomás: *In II Sent.*, 17, I). David de Dinant parece haber establecido la identidad de Dios y de la materia principio de los cuerpos, argumentando con el hecho de que, si se quiere remontar más allá del ser determinado por la forma y, por consiguiente, más allá de las categorías, no se encuentra más que la potencialidad pura, o el "no ser" de Dionisio y de Eriúgena, de donde se sigue que Dios y la materia, privados de forma y de potencia pura, son una misma cosa. Esta misma tesis de la unidad del ser era llevada por los amauricianos hasta la afirmación de que todo hombre es Dios: el Espíritu de Dios, según ellos, se manifestó de tres formas diferentes a las tres edades del mundo (cf. Joaquín de Fiore): el período del Padre, el período del Hijo, y el período (inaugurado por Amaury) del Espíritu Santo, que se encarna en cada hombre, de tal suerte que cada uno es Dios como Cristo y no puede pecar. Detenidos por orden del obispo de París y entregados a Felipe Augusto, diez miembros de la secta fueron condenados a la hoguera (diciembre de 1210). Véase en la biblioteca tomista, en Vrin: *Autour du décret de 1210. I. David de Dinant*, por G. Théry (1925). II. *Amaury de Bène*, por G. Capelle (1932).

y de los albigenses[1], así como resolver el problema del mal, consecuencia natural y necesaria de la imperfección que constituye, para la criatura, la condición misma de su existencia y de su ser; en tanto que, por su parte, los discípulos de San Francisco de Asís reivindican altamente, contra los maniqueos y los valdenses, sin caer por ello ni en el panteísmo de los árabes ni en el *contemptus saeculi* de las sectas, el bien más preciado de la civilización cristiana, fundamento de su propia piedad y de la doctrina de la Iglesia: quiero decir, esa unidad divina que inspiraba al Poverello, al mismo tiempo que el despego de todo y la santa pobreza por Dios, el amor a la vida en su plenitud suprema, ya que, cada una de las criaturas, según las bellas expresiones del *Speculum perfectionis*, es una palabra de Dios, hecha para él[2].

Sin embargo, antes de estudiar el siglo que señaló el apogeo del pensamiento cristiano en la Edad Media, conviene reseñar las aportaciones aristotélicas, árabes y judías, que se aprestaban a renovar sus perspectivas y, ante todo, precisar algunos de los autores que, en el siglo XII, aparecen como precursores y presagian nuevos progresos del pensamiento, manteniendo con fuerza, contra los innovadores intemperantes, los principios fundamentales del orden católico y del orden humano.

Desde el primer tercio del siglo, Bernardo de Chartres, al decir de Juan de Salisbury (*Metal.*, III, 4), enseñaba "que somos como enanos sobre los hombros de unos gigantes; si podemos ver más lejos y mejor que los antiguos, no es gracias a la agudeza de nuestra vista o a la grandeza de nuestro cuerpo, sino porque estamos sostenidos y elevados sobre ellos como sobre gigantes". Uno de los más esclarecidos pensadores de fines del siglo, Alano de Lille (1128-1202), el Doctor universal, que estudió en Chartres, enseñó en París, residió en Montpellier y murió en Cîteaux después de haber combatido la herejía albigense, proclamó con fuerza, en su libro *De fide catholica contra haereticos* y en el prólogo de sus *Regulae*[1], los derechos de la razón y los del razonamiento, que prefiere al argumento de autoridad flexible en todos los sentidos, el valor eminente del método deductivo en uso en las matemáticas, y el papel de los principios propios de cada ciencia en su constitución *(Omnis scientia suis nititur regulis velut propris fundamentis)*. A la manera del autor del diálogo hermético el *Asclepius*, que conoce por el escrito pseudoagustiniano *Contra quinque haereses;* a la manera también de Proclo, del que cita el Libro de las Causas con el título de Aforismos sobre la esencia del soberano Bien, habla de la naturaleza, en el *De planctu naturae* (*P. L.*, 210, 442), como de una "Dei auctoris vicaria", vicaria de Dios, dotada de una especie de alma universal, reflejo múltiple de la simplicidad propia en la operación de la Mónada divina, que explica las afinidades secretas de todas sus partes y el parentesco del hombre con ellas. Preocupado por convencer a los incrédulos, por reducir a los herejes, por defender las verdades de la fe a través de un método racional, el único capaz de convencer a los que no se adhieren a ellas, Alano de Lille, en sus Máximas de teología, trata de determinar con precisión las condiciones en las que las reglas comunes de la atribución pueden aplicarse a Dios; porque Dios escapa a todas nuestras categorías, y todo lo que puede decirse de él, por ejemplo, cuando se afirma que es justo, es que hay una causa que hace que podamos denominarlo así, pero que es diferente de la enun-

[1] Lo hemos mostrado en la conclusión de nuestro trabajo sobre *La notion du nécessaire chez Aristote* (1915), a propósito del panteísmo y del dualismo entre los que oscila el pensamiento de los griegos, y, en particular, el de Aristóteles. En la perspectiva de la criatura, por el contrario, todo depende de Dios, de su Inteligencia y de su Voluntad, sin reducirse a él ni ser absorbido en él; todo es posible a Dios y nada escapa a su poder y a su ciencia: pero la imperfección necesaria y congénita de la criatura en tanto que criatura impone un límite a la recepción de los dones del Creador y da cuenta de lo que denominamos el mal, comprendido en él el pecado, consecuencia del bien más preciado del hombre, la libertad, siempre expuesta a fallar en la criatura imperfecta. Esta idea, que se encuentra expresada en San Anselmo (*Cur Deus homo*, II, 18) y en San Buenaventura (*Hexaëmeron*, collatio, 11), fue dada a conocer varias veces por Santo Tomás (2 *Sent.* d. 33, q. 1. *Quodl.* 9, q. 1, a. 1. *De potentia*, q. 1, a. 3).

[2] Joergensen: *Saint François d'Assise* (trad. Wyzewa, Perrin, 1927), páginas 128-130.

[1] *P. L.*, tomo 210. En sus *Regulae de sacra theologia* (col., 621-684), en las que se muestra seguidor de Boecio y se inspira en el neoplatonismo, Alano, partiendo de la máxima más universal y más inmediatamente evidente, a saber, que la Mónada o la Unidad perfecta (Dios) es aquello por lo que todo es uno, obtiene una cadena de 125 máximas, presentadas en estilo axiomático, en las que explica cómo la Mónada *engendra* la unidad al engendrar otro sí, el Hijo, luego otra unidad, que procede del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo, y, por último, cómo ella *produjo* la multiplicidad por relaciones escalonadas y jerarquizadas de lo mismo a lo otro, siendo Dios el ser de todo lo que es, puesto que es su causa, sin lo que podría decirse que el ser de Dios es nada, Forma suprema no informada por nada, para concluir que la unidad es la causa que acompaña toda propiedad y que está implicada en toda relación causal. Se encuentra el mismo empleo sistemático, más preciso todavía, del método demostrativo de las matemáticas (a la manera de la Etica de Spinoza) en el *Ars catholica fidei* (*P. L.*, 210, 595-618), dedicado al Papa Clemente III, y que la crítica restituyó a Nicolás de Amiens. En este tratado, el autor trata de constituir un método de exposición y de justificación racional de la verdad católica que pueda convencer a los infieles y a los herejes y que sea accesible a todos los hombres, como hará más tarde Raimundo Lulio en su *Ars magna*.

ciación en la que consignamos sus efectos con relación a nosotros. Así, a la vez que fija en materia de teología y de apologética el uso que debe hacerse de la razón, y las reglas de aplicación del método especulativo al lado del método escriturario, Alano de Lille señala claramente sus límites: como Abelardo, cuyas tradiciones continúa, no pretende, por ellas, sobrepasar la probabilidad; la fe tiene sus razones que no son las de la ciencia; la esencia y la potencia insondables de Dios prohíben razonar sobre su naturaleza, como lo haríamos sobre la naturaleza de las cosas creadas, y someter sus designios, sus decisiones y sus actos a las normas de la necesidad tal como la concebimos y tal como la aplicamos a los fenómenos naturales: por ejemplo, Dios hubiera podido redimir al género humano de manera diferente a como lo ha hecho, y sería absurdo y vano pretender demostrar la necesidad de la Encarnación como la de cualquiera de los hechos sobrenaturales contingentes en los que descansa la fe cristiana. Por ello, no menos que por su humanismo y por la manera alegórica de su largo poema *Anticlaudianus* y de su *De planctu naturae*, en el que se inspiraron los autores del *Roman de la Rose* y Pedro de Compostela, Alano de Lille ejerció una influencia cierta en el agonizante siglo XII; contribuyó eficazmente a fijar y transmitir sus adquisiciones, con algunas fórmulas célebres que se transmitieron de edad en edad [1].

Al lado de él, entre los precursores y los que anuncian la edad que viene, es preciso conceder lugar aparte a Juan de Salisbury (hacia 1115-1180), hombre de Estado, hombre de Iglesia, escritor, humanista, filósofo, uno de los personajes más representativos de su época y uno de los que la hicieron revivir de la manera más pintoresca y más fiel. Alumno en París y en Chartres de los maestros de renombre, Abelardo, Guillermo de Conches, Gilberto de la Porrée, secretario de Tibaldo, el arzobispo de Canterbury, que le había hecho conocer a San Bernardo en el Concilio de Reims; consejero del Papa Adriano IV en Roma, amigo de Tomás Becket, al que vio asesinar en su catedral (1170), y, en fin, obispo de Chartres, este gran señor inglés que, con Platón, definió

[1] Así, las máximas de las *Regulae sacrae theologiae*, que cruzaron toda la Edad Media, sobre la Mónada divina o Unidad pura por la que todo es uno (Monas est qua quaelibet res est una), las procesiones divinas (Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem), la esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna (Deus est sphoera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Max., 7). Esta última máxima, popularizada por Pascal en un sentido ciertamente diferente al de Alano (para quien cada criatura es con respecto a Dios como un punto con relación a la circunferencia), estaba tomada del escrito anónimo del siglo XII, de inspiración hermética y neoplatónica, publicado por Bäumker (1913) con el título de *Liber XXIV philosophorum*.

al filósofo como "el amante de Dios", nos dejó, además de sus cartas y de un poema filosófico, dos grandes tratados escritos durante su desgracia (1159-1160) y dedicados a Tomás Becket.

El *Metalogicus* nos presenta un vivo cuadro de la enseñanza filosófica hacia 1160, y se eleva con tanto vigor como espíritu contra los abusos que se hicieron de la dialéctica, convertida, en manos de los "cornífices", en un arte formal, puramente verbal, generador de sofismas, que gira sobre sí misma, se toma como fin en sí, se complace en sus propias sutilezas, pero que no vacila, en nombre de la "naturaleza", en disputar y dudar de todo e incluso en invadir la misma teología. Contra estos excesos, Juan de Salisbury toma la defensa de la dialéctica y le restituye su verdadero cometido y su destino verdadero: reina del trivium, ciencia esencialmente formativa, indispensable, por la interpretación que da de las palabras y de las nociones, para el conocimiento de la filosofía, la dialéctica, cuyos principios y reglas pide él a la Lógica de Aristóteles y especialmente a los Tópicos y a los Segundos Analíticos, se le aparece como el método general que permite establecer los procedimientos de argumentación y de demostración aplicables, mediante adaptación, a todos los objetos del saber: pero estas aplicaciones mismas definen y justifican su uso; porque, entregada a sí misma, permanece exangüe y estéril y no puede fecundar el alma y llevar sus frutos más que a condición de concebir de otra fuente. Como Alano de Lille, Juan de Salisbury señala con una claridad decisiva los límites de la dialéctica y del saber humano [1] y pone un tér-

[1] Como observa justamente Gilson (*Philos. au M. A.*, pág. 274) después de C. C. J. Webb, ese obispo del siglo XII que fue también un distinguido literato, muy próximo a los hombres del Renacimiento, constantemente se apela a los académicos y en particular a Cicerón. Tiene el mismo ideal del *vir probus dicendi peritus*. Como ellos también, pone aparte un cierto número de verdades adquiridas, tomadas de las fuentes de la experiencia sensible y de la razón, a las que añade la fe, inspiradora de la sabiduría; pero, para lo demás, preconiza la prudencia y la modestia de los académicos frente a las pretensiones de la gente filosófica por medir el mundo y plegar el cielo a sus leyes, tomando el lugar de Dios, contra él, lo que aboca tan solo al juego estéril de las disputas y a la confusión de los sistemas. Y no es que sea preciso complacerse en la ignorancia, de la que nace la confianza soberbia y ciega de los dogmáticos: es necesario instruirse, tratar de conocer, pero a condición de saber dudar cuando es preciso, contentarse con lo probable allí donde no se puede alcanzar lo cierto, y suspender su juicio en presencia de cuestiones cuya solución se nos escapa porque sobrepasa los límites de nuestro espíritu. Así, el hombre debe en todas las cosas someterse al verdadero Dios, que es la verdadera sabiduría; debe amarle y servirle, porque el amor a Dios, según Platón, es la verdadera filosofía: "Si enim secundum Platonem philosophus amator Dei est, quid aliud est philosophia nisi divinitatis amor?" (*Polycraticus*, VII, 11. *P. L.*, 199, 661 B. Webb,

mino a la tiranía del lenguaje y de la lógica, que corría el riesgo de comprometer a la escolástica naciente por los abusos de sus explotadores. Por encima de la *ratio* que procede de la experiencia sensible y que la sobrepasa por sus juicios y sus principios de universal inteligibilidad, coloca el *intellectus*, cuya actividad pura, refiriendo las cosas a sus causas divinas, y la naturaleza misma a la voluntad de su autor, Dios (I, 8), las aprende en su orden de conjunto y nos permite elevarnos hasta la sabiduría, *sapientia*, ese sabor de las cosas divinas.

El *Polycraticus*, que tiene como subtítulo *De nugis Curialium et vestigiis philosophorum* (De las vanidades de los hombres de la Curia y de los vestigios de los filósofos), fue escrito hacia 1160, para uso de los que rigen los Estados. Señala una fecha importante por el impulso que da a la filosofía política y a la teoría del Estado. Los canonistas y los juristas del siglo XI, como Manegoldo de Lautenbach e Ivo de Chartres, que, siguiendo a Isidoro de Sevilla y al obispo de Orleáns, Jonás († 842), autor de un tratado *De institutione regia*[1], habían definido los principios y las funciones del poder, los deberes de la carga real, la autoridad del Estado, las relaciones del Imperio y del Papado, disponían a este efecto de fuentes limitadas: textos de Cicerón, de Séneca y de los Padres; los textos de Ulpiano y de los jurisconsultos romanos del siglo III recogidos por Isidoro de Sevilla, la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, constituían aproximadamente toda su documentación, que vinieron a completar en el siglo XII los principios del derecho canónico, codificados por Graciano de Bolonia, y los del derecho feudal, fundados en las costumbres, mientras que en la escuela de Bolonia se operaba, con Pepo e Irnerius, un notable renacimiento del derecho romano. Un progreso decisivo se realizó el día en que, en Bolonia y por los demás, siguiendo a Graciano y a sus comentadores[2], se introdujeron en el derecho, y especialmente en el derecho canónico, los métodos de distinción, de discusión y de concordancia de que Abe-

tomo II, pág. 135). Cf. San Agustín: *Civ. Dei*, VIII, 5; 8: "Non dubitat [Plato] hoc esse philosophari amare Deum"; 11: "Plato dicit amatorem Dei esse philosophum." En el *Entheticus* (*P. L.*, 199, 971), Juan de Salisbury dice también: "Si verus Deus est hominum sapientia vere, Tunc amor est veri Philosophia Dei."

[1] *P. L.*, 106. Jonás recoge aquí, como Hincmar de Reims, la fórmula dada por el Papa Gelasio, a fines del siglo V, sobre la distinción y la independencia de los dos poderes, espiritual y temporal (*P. L.*, 59, 42). Cf. G. de Lagarde, I, 52-64, el libro de Reviron sobre las ideas político-religiosas de un obispo del siglo IX, Jonás de Orleáns y su *De institutione regia* (1930), el de monseñor Bressolles sobre Agobardo (1949).

[2] El *Decretum* de Graciano (hacia 1140) o "Concordancia de cánones discordantes", que constituye la primera parte del *Corpus juris canonici*, completado por las Decretales de Gregorio IX (1234), es al derecho canónico lo que fue el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo para la teología.

lardo había dado tan bellos ejemplos y en los que era diestro Juan de Salisbury. Además, su vasta cultura humanista le permite utilizar ampliamente las doctrinas estoicas, revigorizadas por Luis de Pouilles y los naturalistas de la época, cuya fórmula busca en las *Tusculanas* y en el *De legibus*, de Cicerón; conoce y cita las *Geórgicas*, de Virgilio, y la *Institutio Trajani*, atribuida a Plutarco; los decretos y los comentarios de los jurisconsultos romanos; el *De officiis*, de San Ambrosio, y la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, y se sirve de ellos para definir la *equidad*, fundamento de la *justicia (rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est)*; la *ley (jus)*, que es la intérprete de la equidad; el *príncipe*, que es el servidor de la ley, que recibe su autoridad de Dios y debe usar de ella en favor del bien público, ya que de otro modo se convierte en un tirano y debe ser suprimido por el pueblo[1]. Toda esta sabiduría humana, moral y política, fundada en la naturaleza de las cosas, está coronada por una teocracia que somete la autoridad temporal a la autoridad espiritual, los reyes a la Iglesia, dispensadora del poder del pueblo al que representa. Así, la ley de naturaleza *(jus naturale)*, que es la ley del hombre en tanto que ser razonable, encuentra su realización y su culminación en el poder establecido por Cristo, y la moral natural es llevada a su perfección por una orden como la de los chartrianos. Es aquí, en la primacía y la universalidad del poder espiritual, donde residen, en fin de cuentas, y Juan de Salisbury lo prueba con fuerza, el fundamento y la garantía suprema de la civilización cristiana, que no es otra cosa que la civilización misma.

7. La aportación de los árabes y de los judíos. La difusión de las obras de Aristóteles y del pensamiento árabe en Occidente por España y la escuela de Toledo. Los bizantinos. Los árabes Alfarabi, Avicena y Averroes. Maimónides y los pensadores judíos. La rica y una diversidad de la Edad Media cristiana

Incluso en el momento mismo en que esta civilización, que es la nuestra, se había fijado en sus rasgos esenciales, sufrió un asalto temible que amenazó con quebrantarla en sus cimientos.

[1] Para Juan de Salisbury, la ley es nula si no está conforme con la ley divina que representa (si non divinae legis imaginem gerat. *Polyc.*, IV, 6), y el príncipe no cumple fielmente su función si no encarna el bien común y ocupa el lugar de la universalidad de sus súbditos para la gestión de sus intereses (Princeps gerit fideliter ministerium, quando suae conditionis memor universitatis subjectorum se personam gerere recordatur, IV, 3).

El legado del siglo XII al XIII se operó en una crisis de crecimiento que fue ante todo una crisis de pensamiento. Hasta entonces, en efecto, era de Platón, de un Platón cristianizado por los Padres y por San Agustín, conocido a través de ellos, de quien el Occidente había tomado sus métodos y sus principios de pensamiento. A fines del siglo XII, el crédito de Platón se borra ante el de Aristóteles. Ya, para Juan de Salisbury, Aristóteles es el "filósofo": en el siglo XIII, no será solamente el maestro de la lógica, será también el maestro de la filosofía y, en un sentido, de la teología. Esta transferencia de influjo, esta *translatio studii,* fue algo más y otra cosa que un episodio de las luchas filosóficas; tradujo, y provocó, una revolución profunda en los espíritus: revolución cuyo alcance nos permitirán medir los hechos.

Su iniciadora fue España, y el centro, Toledo. Situada en el punto de contacto entre la civilización occidental, con la que los reinos cristianos de Navarra, de Aragón y de Castilla mantenían relaciones constantes por el mediodía de Francia, y la civilización árabe, instalada en su suelo desde el año 711 y que había alcanzado, en los centros musulmanes del sur de España, un alto desarrollo artístico, científico y filosófico, España sirvió de intermediaria natural entre esta y aquella. La toma de Toledo (1085), y luego la de Zaragoza (1118), por los cristianos, señalaron las primeras etapas de la Reconquista: pero, en Toledo mismo, los "infieles", árabes y judíos, continuaron bajo régimen cristiano gozando de una libertad y de una tolerancia perfectas y desarrollando en paz su cultura propia. El arzobispo Raimundo (1126-1151) constituyó allí, con la ayuda del arcediano de Segovia, Dominico Gundisalvo († 1151), de sus colaboradores judíos, como Juan Hispano, del inglés Alfredo de Sareshel, y, sobre todo, del lombardo Gerardo de Cremona († 1187), un colegio de traductores que prestó al pensamiento y a la ciencia occidentales un servicio inapreciable, haciendo pasar del árabe al latín las traducciones de los textos griegos, en particular de los escritos de Aristóteles [1], hasta entonces desconocidos en Occidente: es decir, además del *Organon* completo y de los Segundos Analíticos con el comentario de Temistio, la Física, los tratados del Cielo, de los Meteoros, de la Generación y de la Corrupción, sin contar los comentarios de Alejandro de Afrodisias y de Filopón; de los apócrifos, como la *Teología de Aristóteles,* sacada de Plotino, y el *Libro de las Causas,* extraído de Proclo y restituido a su autor por Santo Tomás; la pretendida carta a Alejandro Magno, *Secretum secretorum,* a los que se unieron en el curso del siglo XII los textos capitales de la Metafísica, del tratado del Alma, de la Etica; luego, la Política, que parecen haber sido traducidos directamente del griego; porque el griego, que no se leía desde hacía tres siglos, fue realzado en el curso de este sorprendente movimiento de ideas que merece, con toda justicia, el título de Renacimiento, y que alcanzó a París medio siglo después que a Toledo.

[1] A estas traducciones latinas de las obras de Aristóteles, hechas sobre versiones árabes, la mayor parte de las cuales eran traducciones de versiones siriacas del texto griego, se añadieron traducciones realizadas directamente sobre el griego, las más antiguamente conocidas, de las cuales son: la del IV libro de los *Meteoros,* por Enrique Aristipo, arcediano de Catania († 1164), que tradujo igualmente el *Fedón* y el *Menón* de Platón; una traducción de los cuatro primeros libros de la *Metafísica* (estudiada por Pelster, editada por A. Steele, 1932); luego, las del *Tratado del alma* (Bäumker), de la *Física* (Haskins), de la *Etica* (Pelzer). En un programa de estudios de fines del siglo XII publicado por Haskins (1909. Reed. en los *Studies,* 1927, cap. 18), y atribuido por él a Alejandro Neckham (1157-1217), el autor del *De naturis rerum et de laudibus divinae sapientiae* (ed. Th. Wright, 1863), aparece la *Metafísica de Aristóteles,* el *De generatione et corruptione* y el *De anima.* Cf. de Wulf, I^{6}, págs. 64-80; II^{6}, págs. 25-58 (Pelzer).

Pero aún no es esto todo, porque los toledanos aportan al Occidente la revelación de la ciencia y del pensamiento árabes, del que no se conocían hasta entonces más que algunos modelos transmitidos por los benedictinos de Montecasino, luego por Pedro el Venerable, abad de Cluny: Juan Hispano, Dominico Gundisalvo, Gerardo de Cremona y otros más, como Hugo de Santalla, traducen, además de un gran número de obras de astronomía, de matemáticas, de medicina griegas y árabes, las obras filosóficas de Alkindi, de Alfarabi, de Algazel, el *Fons vitae,* del judío Avicebrón, y la Enciclopedia filosófica, de Avicena, que es una vasta paráfrasis de la obra de Aristóteles. Gracias a los cristianos de Siria, los árabes habían entrado en contacto con el pensamiento griego, y, por un curioso retorno de las cosas, los cristianos de Occidente, en el siglo XII, recibieron de los árabes la obra de Aristóteles, al mismo tiempo que un número considerable de obras científicas y filosóficas de los griegos, que los cristianos de Siria, nestorianos, monofisitas y católicos, habían encontrado en su país, con las tradiciones helénicas implantadas por las conquistas de Alejandro, y que habían traducido a la lengua siria; luego, del sirio al árabe, bajo la iniciativa de los califas de Bagdad, en los siglos VIII y IX.

En Bizancio mismo, Juan Damasceno (hacia 675-749) y el patriarca Focio († 897), el autor del *Myriobiblion,* habían mantenido, en la forma, grata a los bizantinos, de comentarios eruditos, el pensamiento griego aristotélico y neoplatónico, del que Temistio, Proclo y el cristiano Juan Filopón (hacia 520) son los continuadores, y que el platónico Psellos el Joven (1018-1096) transmitirá sin solución de continuidad, por Pleton y Bessarión, a los platónicos del Renacimiento italiano. Por lo demás, los griegos de Bizancio dejaron su impronta en el pensamiento filosófico y teológico del Occidente, por escritos de reconocida calidad, entre los cuales cabe mencionar los del

misterioso Dionisio Areopagita, que pertenecen, sin discusión alguna, al mundo bizantino, y los de su intérprete y comentador, Máximo el Confesor, el teólogo griego más eminente del siglo VII; luego, después del gran libro de Leoncio de Bizancio († 543) contra los nestorianos y los monofisitas, la *Escala del Paraíso*, de San Juan Clímaco, abad del Monte Sinaí († 649), que fue traducida a todas las lenguas y propagada en Occidente por Gerson; en fin, el *De fide catholica*, tercera parte del gran tratado sobre la fuente de conocimiento, πηγὴ γνώσεως (743), de San Juan Damasceno, el Santo Tomás del Oriente, defensor del culto a las imágenes contra los iconoclastas perseguidores de la dinastía isauria: su libro fue una de las principales fuentes de Pedro Lombardo, sirvió de modelo a los Comentarios de Sentencias y a las Summas y constituye, como se ha hecho notar, un intermediario importante entre la cultura de los Padres griegos y la cultura latina de los teólogos occidentales de la Edad Media[1].

Sin embargo, dejando aparte estas obras capitales, los bizantinos, aislados del Occidente por el cisma griego (858), no tuvieron una influencia apreciable en el desenvolvimiento de la filosofía occidental en la Edad Media, en tanto que la acción que ejerció la filosofía árabe, por la difusión de las obras de Aristóteles, por las interpretaciones que dio de ella y por las reacciones que la siguieron fue un factor decisivo de este mismo desenvolvimiento y merece, por consiguiente, una especial atención.

Hemos mencionado ya la inmensa confusión, la verdadera ruptura de equilibrio que crearon en el mundo mediterráneo, y de rechazo en Occidente, la irrupción del Islam, luego, la fulgurante conquista árabe, desde la muerte de Mahoma (632) hasta mediados del siglo VIII, en que fue detenida en Poitiers (732) y en el Turquestán

[1] El *De fide catholica* de Juan Damasceno fue traducido hacia 1150, con obras de Galeno, Juan Crisóstomo y Basilio, por Burgundio de Pisa; el mismo autor tradujo igualmente y dedicó a Federico Barbarroja el *De natura hominis* de Nemesio, obispo de Emesa, atribuido a Gregorio de Nissa, y que había traducido ya el arzobispo de Salerno, Alfano († 1085). Véase lo que decimos anteriormente, pág. 47. Conforme a la división en uso en todo el Occidente para los Libros de Sentencias, la obra de Juan Damasceno fue dividida en cuatro libros: I, Dios; II, la creación y la Providencia; III, Cristo; IV, el bautismo y la Eucaristía, el culto a los santos y a las imágenes, el canon de la Santa Escritura, los fines últimos. Acerca de Dios, Juan Damasceno sigue, sobre todo, a Dionisio; para la teología trinitaria, a Gregorio de Nacianzo; para la creación, a Nemesio de Emesa; para la cristología, a Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor y Anastasio el Sinaíta.

chino (751). A diferencia de los demás invasores, que fueron todos ellos cristianizados, los árabes opusieron a Roma una fe y una civilización nuevas, propiamente inasimilables, que se apoderaron de todas las regiones en las que se instalaron, en Asia Menor, en Africa, en España. Pero observemos asimismo: a pesar del papel original que estuvieron llamados a representar[1], los árabes, en filosofía, no fueron creadores. Lo mismo que sus mezquitas, en Kairuán o en Córdoba, son obras compuestas, en las que entran elementos tomados a las arquitecturas y a los monumentos que les precedieron; así también las obras de los filósofos árabes, la mayor parte de los cuales eran arrianos convertidos al Islam y que escribían en árabe, proceden de factores muy diversos que superponen o entremezclan su acción: el Corán ante todo, el libro sagrado del Islam, que contiene, "fijadas por la escritura, las revelaciones" recibidas por Mahoma, o, más exactamente, lo que Alá enseñó a Mahoma y que el profeta repitió después de él, que fue recogido por Omar y codificado por el califa Otmán, reproducción fiel, según los musulmanes, de un arquetipo que está en el cielo, idéntico en su esencia a la palabra de Dios eterna e increada; aunque el libro tenga un carácter mucho más jurídico y práctico que especulativo, no por eso dejó de inspirar poderosamente el pensamiento árabe por su dogma de un Dios único, Alá, cuya voluntad es todopoderosa y absolutamente determinante: porque "la verdadera religión a los ojos de Alá es el Islam" (*Corán*, III, 17), es decir, la sumisión o el abandono total a Dios y a la voluntad divina. A la doctrina del Corán se añadieron, en los árabes, las concepciones universalmente extendidas en Oriente de un Dios-Luz, principio

[1] Papel de "condensación y endurecimiento en la abstracción", que radica en una buena parte en la originalidad gramatical de la lengua árabe, lengua semita de estructura analítica, nominalista, atomística (como lo prueba la invención árabe de los números y del álgebra), cuyos rasgos todavía acentuó el Islam, y que le hizo ejercer, como lengua del apostolado religioso y de la transmisión de las disciplinas científicas, una acción civilizadora preponderante en Asia y en Africa, no desdeñable, y, en ciertos aspectos, decisiva en Occidente (por España). L. Massignon, que observó muy bien estos rasgos (Lettres d'humanité, II, 1943), señala, por otra parte, siguiendo a Ghazali (Algazel) y a Ibn Roschd (Averroes), y acercándola a los modos de figuración artística que son propios de los árabes (incluso en el arte de los jardines), la manera como los filósofos árabes procedieron para definir y constituir los diferentes procedimientos de argumentación de los que los griegos habían ofrecido el modelo (dialéctica negativa, análisis silogístico, método poético, anagógico y unitivo). Hay que notar, además, que los árabes, juristas y no lógicos, constituyeron una lógica fundada no en el juicio de evidencia, sino en el juicio de credibilidad (tasdiq), que abre a la razón convertida en instinto la ciencia suprema del yaqin, como es visible en Ghazali (F. Jabre).

de todas las cosas, y las tradiciones mazdeas vivas en Persia, a las que se unen a partir de mediados del siglo IX el pensamiento de la India, doctrina del Nirvana, misticismo de los sufitas; en fin, la filosofía griega, es decir, por encima de todo el neoplatonismo, mezclado con elementos aristotélicos, que sirvió para amalgamar estos materiales dispares y para hacer de ellos un conjunto coherente.

Pero para esto, los árabes hubieron de entregarse a un doble trabajo: les fue preciso poner de acuerdo a Aristóteles con la tradición neoplatónica; luego, armonizar con el Corán el pensamiento filosófico así constituido. Respecto al primer punto, el más importante, la tarea no era fácil, porque el racionalismo empirista de Aristóteles, la fuerte armadura lógica de su sistema y su decidida orientación naturalista, se encuentran en los antípodas del misticismo neoplatónico, de su llamada constante a la intuición, de la representación mítica que da del universo, en su génesis y en su naturaleza. De Aristóteles, que sigue siendo para ellos el maestro por excelencia, los árabes retienen la concepción de la ciencia, el cuidado en la observación y numerosas doctrinas que la escolástica conoció por ellos: pero a la luz de dos obras que se le habían atribuido erróneamente, el *Tratado de las Causas* y la *Teología de Aristóteles,* extractados de Proclo y de las últimas Enéadas de Plotino [1], interpretan la obra de Aristóteles según el espíritu y los cuadros del neoplatonismo. Hacen corresponder las cuatro causas de Aristóteles con las cuatro hipóstasis platónicas: Dios, la Inteligencia, el Alma, la Naturaleza identificada con la Materia eterna; refieren a un proceso emanativo la jerarquía de las Inteligencias, desde las que mueven las esferas celestes hasta el Intelecto humano, principio inmaterial, divino y único inmortal, que consideran como trascendente a los individuos y único también para toda la humanidad. Esta figuración del universo concordaba bastante mal con el monoteísmo, cuya noción había tomado Mahoma a los judíos: los teólogos musulmanes no dejaron de reprocharlo a los filósofos, y algunos, como Achari († 940), llegaron a negar la causalidad natural, incluso la cohesión del universo en el espacio y en el tiempo, para referirlo todo a la voluntad arbitraria de Alá. Pero los filósofos apelaban al espíritu de la letra del Corán, en la que se funda la religión popular, objeto de una exégesis racional, para tratar de armonizar con las tesis emanatistas de la filosofía neoplatónica la creencia en un

[1] El *Liber de Causis,* constantemente citado en la Edad Media con el título *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* fue editado, textos árabe y latino (de Gerardo de Cremona), por Bardenhewer (1882) y estudiado por H. Bédoret (R. néosc. de philos., 1938). La *Teología de Aristóteles* fue editada según el texto árabe de 840 por F. Dietrich (1882). La *Isagoge,* de Porfirio, fue igualmente traducida y abundantemente comentada por los árabes.

Dios único, creador y todopoderoso, y para conciliar la realidad del universo con la realidad primera de Dios.

Sin entrar en el detalle de las doctrinas, nos contentaremos con señalar las dos grandes direcciones de pensamiento representadas, la una por Avicena y por el grupo oriental; la otra, por Averroes y el grupo de España, que alcanzaron al Occidente por dos veces y como en dos oleadas sucesivas y le presentaron dos interpretaciones diferentes de Aristóteles.

Trabajando sobre el texto famoso del tratado del Alma (III, 5) y el comentario de Alejandro de Afrodisias, relativos al intelecto posible y al intelecto agente, el sabio enciclopedista Alkindi († 873), el primero de los peripatéticos árabes de Oriente, en su *Liber de intellectu,* identifica el intelecto agente de Alejandro con una Inteligencia primera, separada de lo sensible, distinta del alma, y siempre en acto, que da a las cosas sus formas o quididades y confiere su conocimiento al intelecto en potencia.

Otro sabio de la escuela fundada en Bagdad por los Abbasidas [1], el más grande filósofo musulmán antes de Avicena, comentador de Aristóteles, neoplatónico y místico, Alfarabi (hacia 870-950), denominado "el segundo maestro", precisa el lugar que ocupa esta Inteligencia, al pie de la jerarquía suspendida al motor del primer cielo, Dios, que crea todas las cosas por su intermediario en el mundo sublunar, y del que nuestra alma puede llegar a gozar directamente gracias a una visión profética, sin pasar por los sentidos. En lo que concierne a la teoría del conocimiento, Alfarabi considera lo universal como una unidad que puede atribuirse a una multiplicidad de objetos y que existe en ellos. Contrariamente al adagio "*Singulare sentitur, universale intelligitur*", muestra que lo individual, objeto de la percepción sensible, está por su forma en el intelecto, y que recíprocamente lo universal, objeto del intelecto, está ya en la sensación en tanto que inmanente a lo individual y contenido virtualmente en él: esta excepción original, que sorprendió a Alberto Magno y a los maestros del siglo XIII, contiene en germen, como se ha hecho notar [2], toda la teoría del conocimiento de Avicena y de Averroes. En fin, inspirándose en la opinión de Aristóteles, según la cual la noción de lo que es una cosa *(quid)* no incluye necesariamente que sea *(quod),* Alfarabi,

[1] A la escuela de Bagdad se refiere un colegio de traductores, el más conocido de los cuales es el médico cristiano Costa ben Luca († 923), presunto autor del libro *De differentia spiritus et animae,* traducido por los toledanos y utilizado en el siglo XIII. Alfarabi parece haber estado en relaciones con él y con un nestoriano en Bagdad.

[2] De Lacy O'Leary: *Arabic thought and its place in history* (1922), pág. 155.

en su *Gema de la sabiduría,* distingue claramente la esencia y la existencia en todos los seres creados, para los que la existencia no es más que un accidente: lo que supone que fue recibida de Dios, el único ser a quien la existencia le pertenece esencialmente. Momento capital en la historia del pensamiento.

El sucesor de Alfarabi, Avicena (980-1037), filósofo, médico, teólogo, corrige, profundiza y culmina el pensamiento del maestro que, a los dieciocho años, le había revelado el sentido de la metafísica de Aristóteles. Fue para los escolásticos, tanto por sus propias obras[1] como por la exposición que hizo de ellas Algazel o Ghazali (1058-1111), el gran iniciador del pensamiento helénico y en particular de Aristóteles. Se le llamaba "el maestro por excelencia". Y su obra justifica este título. No porque se encuentre pura de toda mezcla. En él, como en Alfarabi, la teoría del intelecto se enlaza con una cosmogonía de carácter astronómico: en la cima, Dios, el Ser absolutamente uno, necesario, perfecto, pura Inteligencia; de él procede una primera Inteligencia, que conoce a su generador por un acto del que deriva una segunda Inteligencia, y se conoce a sí misma a la vez como necesaria, lo que engendra el alma, y como posible, lo que engendra el cuerpo de la primera esfera. El modo de procesión se reproduce de grado en grado en cada una de las esferas, cuyo movimiento uniforme imita tanto como es posible la inmutabilidad de la Inteligencia suprema, hasta que se llega al Intelecto agente, producido por la Inteligencia de la Luna, en donde se tiene la generación de las Inteligencias. Este Intelecto agente es, según la expresión de Algazel, el distribuidor universal de las formas, *dator formarum:* no produce una nueva esfera, pero es de él de donde proceden las almas humanas, los elementos del cuerpo y nuestro conocimiento. Fragmento de una esfera que no llegó a la existencia, cada individuo, alma y cuerpo, se encuentra con respecto al Intelecto agente en la misma situación que cada una de las esferas con respecto a la Inteligencia de la que procede. Lo mismo que el médico prepara el cuerpo del paciente para recibir la salud[1], así también el conjunto de los movimientos de las esferas celestes, orientando al Intelecto agente, prepara la materia para la recepción de tal forma de la que procede la individuación; y, de la misma manera, la elaboración de los datos sensibles por la fantasía individual o "formativa"; luego, por la imaginación asociativa o "cogitativa", prepara al pensamiento para recibir lo inteligible. Por tanto, es del alma de donde procede esta *praeparatio,* pero es del Intelecto agente separado del que el alma, una vez *preparada, recibe* las formas inteligibles. El alma humana, receptáculo de estas formas, es una sustancia espiritual, unida al cuerpo según relaciones de amistad, inmortal por naturaleza, y en la cual pueden distinguirse, conforme a las disposiciones del entendimiento respecto a los inteligibles, cuatro clases de intelecto, de la aptitud nativa *(intellectus materialis in potentia)* al intelecto posible ya en posesión de los primeros principios *(intellectus in effectu);* luego, al intelecto preparado, por la abstracción, para volverse hacia los inteligibles *(intellectus in habitu),* y de ahí, en fin, al intelecto infuso *(intellectus adeptus),* capaz de recibir y de contemplar lo inteligible en acto, que corona la profecía en tanto que modo de unión a la Inteligencia separada. Los escolásticos conocieron y utilizaron particularmente el notable análisis que dio Avicena de la *abstracción* que prepara el alma razonable, bajo la influencia del intelecto agente, para descubrir en las imágenes las formas de los objetos despojadas de sus caracteres individuales y sensibles. Por ella, Avicena concilia, con la tesis fundamental de que lo individual existe únicamente como objeto primero del intelecto *(intentio prima),* esa otra tesis de que el intelecto percibe y pone lo inteligible *(intentio secunda)* en las formas inteligibles *(intellectus in formis agit universalitatem).* Así, la esencia de las cosas existe bajo tres estados o aspectos *(respectus): ante res vel multitudinem,* es decir, en sí misma, tal como está presente al espíritu de Dios; *in rebus vel multiplicitate,* es decir, en las cosas que son singulares; en fin, *post rem,* a saber, en el intelecto, en donde ella reviste la forma de universalidad y cuyas disposiciones propias, por lo demás, se añaden a las cosas cuando se convierten en objeto de

[1] Su obra principal es una vasta enciclopedia llamada en árabe *Kitâb al-Shifâ* o Libro de la curación, cuyo primer libro (cf. I. Makdour: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,* 1934) fue traducido en Toledo y editado con los otros en Venecia, con el título *De sufficientia* o *Communia naturalium.* La Edad Media latina conoció también su Psicología, con el título *Liber naturalium,* y su Metafísica. Pero no conoció la última obra de Avicena: *La filosofía oriental,* que daba un coronamiento místico a su lógica, a su teoría del conocimiento, a su sistema del mundo, con el doble movimiento de descenso del Bien y de ascenso hacia él, y la unión con la Inteligencia divina por el "intelecto santificado", cuya más alta experiencia es la profecía. (Cf. a este respecto los estudios de L. Gardet en la Revue thomiste, 1939, y de A. M. Goichon sobre "L'évolution philosophique d'Avicenne" en la Rev. philos., julio 1948.)

[1] Entre los numerosos estudios que suscitó en nuestros días la obra de Avicena con ocasión del milenario de su nacimiento según la Hégira, citemos el artículo de un calificado maestro, Pasteur Vallery-Radot (Figaro littéraire del 15 de mayo de 1954), que ve en el maestro árabe el lazo de unión entre Hipócrates, Galeno y el Occidente, y que, hablando de su "diagnóstico fulminante", le honra con la opinión de que la medicina es el estudio del hombre en tanto que individuo, es decir, el estudio de los enfermos antes que el de la enfermedad. Resulta interesante observar que estas opiniones de Avicena constituyeron hasta el siglo XVII la base de la enseñanza médica en Montpellier (A. M. Goichon: "L'influence d'Avicenne en Occident", IBLA, núm. 56, 1951, pág. 381).

pensamiento: porque una misma cosa no podría ser llamada singular sin un acto del pensamiento que la hace o la ve así.

Por todas estas nociones y estos análisis, por la distinción fundamental que establece entre la *intención primera*, a saber, el individuo concreto como objeto primero del intelecto, y la *intención segunda*, a saber, nuestro conocimiento de lo real en tanto que dotado de universalidad; por su teoría de los tres estados de la esencia como expresión de lo real, de donde nuestro intelecto los abstrae, Avicena actuó muy poderosamente sobre el pensamiento de la Edad Media, como lo hizo por su definición de la metafísica en tanto que ciencia del ser, por su concepción de la causalidad, de la eficiencia y de las preparaciones, por su teoría de la estructura del ser concreto[1], por su distinción de la naturaleza y de la existencia y por su doctrina de la analogía del ser y, en fin, por su profundo pluralismo y por su reconocimiento de los estrechos límites en los que se mueve la inteligencia humana, incapaz de conocer la esencia de las cosas en sí misma, y capaz tan solo de inferirla de las cualidades que son inseparables de ella o que le son propias.

En tanto que Ghazali, en su gran obra sobre los Fines de los filósofos (Maqasid al-falasifa), que Gundisalvo tradujo con el título de *Philosophia*, exponía de una manera sintética las ideas de Alfarabi y de Avicena, y luego, en sus libros sobre la Incoherencia de los filósofos (Tahafot) y la Revivificación de las ciencias de la fe (Ihya), las criticaba en nombre del dato revelado contenido en el credo sunnita, único capaz, según él, de "desvelarnos la verdad", cargando el acento en la Omnipotencia de Dios, la creación en el tiempo, los límites del saber, los grados de la ciencia intuitiva y el éxtasis, la filosofía árabe, que declinaba en Bagdad y en Oriente, recobraba un vigor nuevo en Córdoba y en España. Del siglo X al XIII, por el contacto de las poblaciones árabes, judías y cristianas, que vivían en paz en régimen musulmán o cristiano, por los fecundos intercambios de ideas que provocó esta comunicación entre razas tan diversas, por la ampliación del horizonte intelectual que resultó de ello, España fue el foco de una actividad filosófica intensa cuyo alcance ha sido incalculable. Desde fines del siglo XI, Avempace de Zaragoza (Ibn Badja, † 1138), autor de numerosos comentarios de Aristóteles, señala en su *Guía del Solitario* las etapas de la unión mística y los diversos grados por donde debe pasar el alma, aislada de toda influencia social, para poder identificarse con el Intelecto activo separado de la materia, que, reuniendo el alma con el mundo divino, le da la felicidad y le permite convertirse en miembro de una ciudad perfecta en la que no habrá ya necesidad de la medicina ni de la justicia de los hombres.

[1] Como mostró muy bien A. M. Goichon (IBLA, 1952, págs. 49, 268), toda la obra de Avicena se centra en lo real, en el ser—añadiremos nosotros en el ser concreto—, y, por ello, con toda justicia, la Edad Media latina vio en él al "filósofo del ser". De hecho, aunque haya sacado del apócrifo *Teología de Aristóteles* su explicación del mundo creado y aunque Plotino, con el nombre de Aristóteles, le haya impuesto una doctrina de la emanación en desacuerdo con su metafísica—error que pesó sobre toda su obra—, Avicena se salvó del panteísmo por su genio de observación, que le llevó a reconocer la *contingencia del ser creado*. De ahí proceden "los dos grandes descubrimientos metafísicos de Avicena": a saber, la *distinción de la esencia y de la existencia* en todos los seres que comenzaron a ser y que, por consiguiente, no son necesarios como el Ser necesario por sí, causa de toda existencia; y, por vía de implicación, la *analogía* y no la univocidad del Ser del Creador y del ser de las criaturas, lo que salvaguarda la absoluta trascendencia de Dios sin separarle del ser creado. Quede en claro, sin embargo: 1.º Que el aristotelismo de Avicena, lo mismo que el de los latinos que proceden de él, es un "aristotelismo neoplatonizante" (como lo denomina van Steenberghen: *Mouvement doctrinal*, págs. 197, 245, 257); 2.º Que bajo otros aspectos Santo Tomás de Aquino se vio llevado a criticar un agustinismo que se presentaba en él fuertemente teñido de avicenismo. Véase a este respecto la tesis de Aimé Forest sobre *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin* (1931), los artículos de Gilson en los Archives de 1926 y 1929, y lo que decimos sobre esto en la nota (* 28), § 3 y 4.

Se encuentran las mismas tendencias místicas en Abu Bequer (Ibn Tofail, 1100-1185), nacido en Cádiz; médico en Granada; luego, secretario de Estado de esta provincia, y, en 1154, de Ceuta y de Tánger, en Marruecos. En su célebre novela filosófica *El Hijo viviente del vigilante* (Haiy ibn Yaksan), sobre el filósofo autodidacto o los secretos de la filosofía iluminativa, describe la manera como el solitario de Avempace, en una isla desierta, se eleva por sí mismo de los datos sensibles al conocimiento de Dios.

Pero todos estos nombres se borran ante el gran nombre de Averroes (Ibn Roschd, 1126-1198), nacido en Córdoba de una familia de cadíes, jurisconsulto, médico, hombre de ciencia, filósofo, que conoció los honores y las desgracias del poder, y, a incitación de su maestro Ibn Tofail, decidió consagrar su vida a la exégesis de la obra de Aristóteles: lo que, por la amplitud y la fidelidad de su designio, le valió en la Edad Media occidental el título de "comentador", que le da todavía Dante; pero hizo también, por la manera como inclinaba a Aristóteles en el sentido del panteísmo, que se le tuviese por un símbolo de la blasfemia y de la incredulidad[1].

[1] Se atribuía a Averroes un escrito sobre "los tres impostores, Moisés, Jesús y Mahoma": texto cuyo indicio se encuentra en su forma árabe hacia 1080, y que fue recogido más tarde por un hereje español con el nombre de Tomás Escoto, al que refutó Alvaro Pelayo (1344) en su célebre *Collirium fidei adversus haereses*. Cf. el estudio de Grabmann sobre el Emperador Federico II de Sicilia en su relación con la filosofía aristotélica y árabe (Mittelalterlisches Geistesleben,

En su comentario al tercer libro del tratado del Alma, escribe con respecto a Aristóteles: "Creo que este hombre fue la regla de verdad y el modelo que la naturaleza dio para mostrar la última perfección humana." Alberto Magno nos dice que todos los peripatéticos están de acuerdo en este punto, pero observa en seguida que cada uno expone a Aristóteles a su manera, de donde resultan tantas interpretaciones de su pensamiento como comentadores de su obra. De hecho, aunque este culto al filósofo excluya hasta la pretensión de añadirle nada, y aunque Averroes reproche a Avicena haber deformado su pensamiento haciendo obra original en lugar de contentarse con seguirle, él mismo no se limitó a reproducir a Aristóteles, sino que, aún manteniéndose indiscutiblemente fiel al espíritu del Estagirita[1], incorporó a las obras aristotélicas opiniones personales cuyo punto de partida no es fácil de encontrar, sobre todo en lo que se refiere a la generación de las formas sustanciales y a la unidad del intelecto. Según Averroes, las Inteligencias no emanan las unas de las otras, como creía Avicena, sino que son creadas desde toda la eternidad por el Ser supremo, Dios, Acto puro, Motor primero, que, por la Inteligencia motora de la primera de las esferas fijas, engendra gradualmente el movimiento de todas las demás esferas; por otra parte, al lado de Dios existe desde toda la eternidad la materia, que, por ser idéntica al no-ser, no podría ser objeto de un acto creador, y esta materia, en tanto que potencia universal, contiene en germen todas las formas sustanciales que el primer motor extrae de ella por una secuencia necesaria y eterna de generaciones unívocas (el hombre que engendra el hombre), sin que haya ne-

1936, tomo II, cap. 5) y el de M. Th. d'Alverny sobre las peregrinaciones del alma en el otro mundo, según un anónimo de fines del siglo XII, que parece provenir de España, y en el cual el autor, manifiestamente cristiano, cita en el número de los "legisladores justos, muy sabios e iluminados por Dios", a Moisés, Mahoma y Cristo, "este último más fuerte y más elocuente que los otros dos" (Archives, 1942. Cf. Gilson, pág. 386).

[1] Los adversarios agustinianos de Averroes, como San Buenaventura, sus discípulos latinos, como Sigerio de Brabante, están firmemente convencidos de ello, aunque Santo Tomás, en su deseo de salvar a Aristóteles, trate de disociar al "filósofo" de su "comentador". El P. Mandonnet da la nota justa cuando escribe "que, en sus grandes líneas, las doctrinas de Averroes están contenidas, explícita o implícitamente, en las de Aristóteles" (*Siger de Brabant,* Lovaina, 1922, tomo I, pág. 160. Cf. la conclusión de nuestra *Notion du nécessaire,* y nuestro capítulo sobre Aristóteles). Por los judíos, y sobre todo por Samuel ibn Tibbon, las obras de Averroes, traducidas al latín, fueron conocidas del Occidente cristiano. No parece que hayan sido expresamente censuradas entre los escritos que prohibieron el concilio de París en 1210 y los estatutos de Roberto de Courzon en 1215 (Chartularium Univ. París. Denifle-Chatelain, I, 70, 78). Pero Rodolfo de Longchamp, algunos años más tarde, parece haberlas conocido y utilizado en la exposición que hizo en París del poema de Alano de Lille *Anticlaudianus.*

cesidad de recurrir, como Avicena, a un *dator formarum* exterior a la materia.

En lo que respecta al intelecto humano, Averroes, en su comentario al tercer libro del *De anima* y en sus opúsculos sobre el Intelecto separado y su conexión con el hombre, proclama, en contra de Alejandro de Afrodisias, que el intelecto material o posible en el hombre está separado, así como el intelecto agente, de suerte que debe concluirse que es, como el intelecto agente, numéricamente único e idéntico en todos los individuos en el seno de la humanidad pensante[1]; por consiguiente, la razón humana entera es impersonal y asegura la unidad, la identidad y la eternidad de la especie humana, así como de los principios universales en los que participa, que, por naturaleza, son conocidos de la especie humana universal y de los que el intelecto no podría ser despojado. Desde ese momento, el problema no consiste ya, como para Alejandro de Afrodisias, en saber cómo el intelecto material, engendrado y corruptible, puede pensar los inteligibles, que son incorruptibles y eternos: el problema consiste en explicar cómo se opera en el hombre individual, en un momento determinado del tiempo, el acto intelectual, puesto que es imposible que el intelecto separado se una a cada uno de los hombres individuales; esta unión, según Averroes, no puede ser más que una unión accidental, debida a una cierta disposición imaginativa, propia de cada uno de nosotros, que no es otra que el intelecto adquirido y que permite al ser personal participar de la razón impersonal. Se sigue de aquí que todo muere con el hombre, a excepción de la Inteligencia, común a la humanidad entera. Esta teoría, que habría de ejercer un singular atractivo sobre los modernos, como Renán, no podía ser admitida ni por los teólogos musulmanes ni por los cristianos: pero Averroes se defiende del ataque a la religión; afirma que su interpretación presenta bajo un velo simbólico, destinado a hacerlas accesibles al pueblo, las verdades que dis-

[1] Es así, al menos, como los escolásticos interpretan la doctrina de Averroes. Parece, en efecto, que, según él, hay un "intelecto pasivo", perecedero con el cuerpo al que está ligado, y que el contacto del Intelecto agente separado con el intelecto pasivo del individuo engendra un "intelecto material" o posible, que no es más que la disposición del Intelecto agente para recibir los inteligibles, y que, por consiguiente, está separado como el Intelecto agente y no pertenece, como él, al individuo. Alberto Magno, que tomó mucho de Avicena, y que no dejó de sufrir la influencia de Averroes (Robert Miller, en Mediaeval Studies, tomo XV, 1953, pág. 57), llega incluso a escribir: "Nos autem dissentimus in paucis ab Averroe..." Pero uno de los puntos en los que se separa de él y que no varió nunca, es que el intelecto agente "est pars et potentia animae" (*De anima,* III, 3, 11. Ed. Borgnet, V, 385 b y 386 a), y que cada alma humana tiene *su* intelecto agente lo mismo que *su intelecto posible* (*De unitate intellectus contra Averroem,* IX, 462).

cierne el filósofo y de las que juzga por razón [1]. Así se esboza en él la famosa doctrina de las "dos verdades", de la que harán uso los averroístas latinos.

Si bien la línea de los filósofos árabes se detiene en Averroes, su acción se prosigue en Europa por los filósofos judíos que, inspirándose en la mística de la Cábala, desenvolvieron, en un espíritu análogo al que se encuentra ya en Filón, la tradición neoplatónica que habían recibido de ellos.

Hay que hacer notar [2], por lo demás, que la filosofía ocupaba un lugar subordinado entre los judíos, preocupados, sobre todo, de reglas jurídicas y rituales, de discusiones casuísticas, de homilías, de anécdotas y de alegorías referidas a la Escritura por un hilo más o menos tenue. La mentalidad de este pueblo, al que debemos la revelación capital del Dios único y creador, rechaza la especulación filosófica y la mística. Sin embargo, al lado de la ley escrita o del Talmud, se había desarrollado en Israel una tradición oral, una "tradición recibida", que es propiamente la Cábala: no tardó en tomar cuerpo en una enseñanza mística y esotérica cuyo más antiguo testimonio y el código universal es el *Zohar* o Libro de la Luz, que contiene, en forma de un comentario a los cinco libros de Moisés, las lecciones atribuidas a un rabino del siglo II, Simón ben Jochaï. La tradición cabalística culminó en una gnosis, cuya formulación aportó al siglo VIII el Libro de la creación *Sepher Yetsira,* con sus números primordiales o Sephirot, que constituyen el conjunto de las cosas y la estructura misma del ser tal como fue creado por Dios o emanó de su Palabra. También, desde el siglo X, vemos que se plantean a los judíos, dispersos por el mundo islámico del Asia Menor a España, los problemas que suscitaba esta extraña doctrina: la creación o la eternidad del mundo, la causalidad divina y la emanación, la manera de poner de acuerdo la unidad de Dios con la multiplicidad de sus atributos y su omnisciencia con la

[1] Es así, por ejemplo, como pretende conciliar la doctrina ortodoxa o "vulgar" de la creación temporal del mundo, defendida por Ghazali, con la tesis aristotélica de su eternidad, accesible únicamente a los filósofos, pero solo conforme a la razón (véase el tratado de Averroes publicado en los *Beiträge* de Baeumker-Grabmann, III, 4, en Münster). Afirma igualmente que no niega la Providencia (Dios conoce los seres en su propia esencia), ni la inmortalidad del alma (al menos como una posibilidad que confirma la revelación). "La razón concluye" en forma contraria: afirma, por ejemplo, la unidad y la identidad del intelecto en todos los hombres; pero "por la fe él se adhiere firmemente" a la verdad religiosa: fe y razón, religión y filosofía, coinciden, sin duda, en el pensamiento del Profeta, cuya autoridad y crédito él no quiere quebrantar.

[2] Cf., a este respecto y para lo que sigue, G. Vadja: *Introduction à la pensée juive du Moyen âge* (Vrin, 1947), y el libro de Henri Sérouya: *La Kabbale* (Grasset, 1947).

libertad del hombre, la naturaleza y el destino del alma, la teoría de la profecía, el valor de la revelación. Sobre todos estos puntos, fue de los árabes, con los que estaban en contacto, de quienes los judíos recibieron el método y los elementos que les permitieron esbozar una solución original para ellos.

Al lado de los Caraítas, que hacen descansar la certeza de la revelación en el conocimiento racional de Dios y de la ley moral, emergen en el siglo X las figuras de dos judíos originarios de Egipto: el lógico Isaac Israeli, que ejerció la medicina en la corte de los califas de Kairuán (hacia 940), y cuyo Libro de las definiciones, ya conocido de Constantino el Africano y traducido por Gerardo de Cremona, proporcionó a los latinos del siglo XII la famosa definición de la verdad *adaequatio rei et intellectus,* y Saadja (892-942), cuyo Libro de la fe y de la ciencia, escrito en Babilonia, trata de dar una justificación racional de las creencias judías, de determinar la parte de la revelación y la de la razón en la Ley, y de establecer la creación *ex nihilo* del universo en el tiempo, así como la creación por Dios de las almas con los cuerpos y su resurrección final para recibir las sanciones futuras.

Los dos pensadores judíos que ejercieron mayor influencia sobre la filosofía occidental son dos judíos de España: Avicebrón (Salomón ibn Gabirol, 1020-1070), de Málaga, que vivió en Zaragoza, y Moisés Maimónides (1135-1204), de Córdoba, que vivió en Marruecos, en Palestina y murió en El Cairo: representan, el uno, la tradición neoplatónica; el otro, el sistema aristotélico asociado a la revelación judaica.

La obra capital de Avicebrón, *Fons vitae,* que tradujeron en Toledo Juan Hispano y Dominico Gundisalvo, fue en el Occidente cristiano, en el siglo XII, una de las principales fuentes del conocimiento del neoplatonismo; pero influyó menos por su representación jerárquica del mundo según los principios de un "monismo emanativo y decadente", que por su teoría hilemórfica de la presencia en cada sustancia individual, y hasta en las sustancias espirituales, de una pluralidad de materias y de formas más o menos unidas o más o menos dispersas, según su grado de alejamiento del principio del que emanan y que identifica con la Voluntad. Los agustinianos, como Guillermo de Auvergne y San Buenaventura, así como Raimundo Lulio y Raimundo de Sabunde, retendrán también de él la teoría según la cual el hombre puede leer en las formas sensibles, como en un libro, las formas inteligibles que le permiten remontar hasta la Voluntad creadora que las ha dispuesto regularmente y las mantiene bajo su dependencia.

En su *Libro de los Preceptos,* y sobre todo en su *Guía de los descarriados* (o mejor, de los indecisos, de los perplejos), que tuvo

una considerable difusión entre los judíos de la Provenza, y luego entre los escolásticos, Maimónides trata de establecer sobre bases aristotélicas la justificación de las creencias judías y de la ley, e intenta así, por primera vez, un acuerdo entre la filosofía de Aristóteles y los datos de la revelación mosaica. Afirma, como lo hará Santo Tomás, la autonomía de la razón y de la especulación filosófica que se funda en ella; pero sostiene, al mismo tiempo, que, convenientemente interpretada, confirma las verdades de la fe. También, como Santo Tomás en sus cinco vías, y siguiendo el ejemplo de Alfarabi, Avicena y varios pensadores judíos de España, prueban la existencia de Dios por el método de los filósofos, acudiendo al primer motor eterno de un mundo eterno *ex hypothesi*, por la distinción de lo necesario y de lo posible, por la existencia de seres contingentes que suponen un Ser necesario (prueba que es propia de él), y, en fin, por la causalidad, que permite concluir en una Causa primera única, creadora del mundo en el tiempo, y cuya providencia se extiende a los individuos. Sin embargo, en lo que respecta al conocimiento de Dios, de su naturaleza o de su esencia y de sus atributos, Maimónides, que profesa el agnosticismo, descarta resueltamente no solo la tesis de la univocidad, sino la de la analogía entre el Ser infinito y los seres limitados, y afirma que la razón no puede obtener de él más que nociones negativas, permitiendo decir lo que no es, no lo que es (* 24): pero afirma también que una emanación de Dios se extiende, por intermedio del intelecto activo, sobre la razón y la imaginación, que hace que los profetas, indispensables para regular las acciones de los individuos humanos, pongan de acuerdo su diversidad, calmen sus conflictos y les reúnan así en una sociedad perfecta. Estas consideraciones de Maimónides sobre la profecía y el conocimiento intuitivo, al igual que las de Alfarabi, Avicena y Algazel sobre el mismo objeto, combinadas con la teoría agustiniana de la iluminación del alma por Dios, ejercieron un atractivo muy grande sobre los pensadores del siglo XIII, especialmente sobre los maestros franciscanos, con la diferencia capital, sin embargo, de que al contrario de los árabes y del sufismo, ponen la iluminación, el éxtasis y la profecía fuera del alcance de las facultades naturales del hombre y colocan su principio en una acción sobrenatural de Dios sobre el alma.

Era de todo punto necesario exponer brevemente las grandes líneas del pensamiento árabe y judío, porque, si no se conoce a Avicena, Averroes y Maimónides, resulta difícil comprender a Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, a Rogerio Bacon, San Buenaventura y Duns Scoto, así como las condiciones en las que se formularon y desenvolvieron sus doctrinas, la manera como habían sido planteados los problemas que hubieron de afrontar y el clima en que vivieron, que hace revivir sus textos. Ningún pensamiento, por rico que sea, puede bastarse a sí mismo ni alimentarse indefinidamente de su propia sustancia. Y, sin duda, la sustancia del pensamiento cristiano es propiamente inagotable, puesto que se alimenta de lo Infinito. Pero precisamente, para aprehender toda su riqueza, para captar sus múltiples aspectos y sus profundas implicaciones, es preciso que, de cuando en cuando, aportaciones extrañas, por las reacciones mismas que suscitan, renueven para nosotros su figura y hagan surgir, del tesoro que representa, cosas antiguas y nuevas.

Visto en esta perspectiva, el hermoso equilibrio del siglo XIII se nos aparece, no como un equilibrio estático, sino como un equilibrio en movimiento y como una conquista. La Edad Media, bajo la uniformidad aparente y por debajo de la unidad profunda del espíritu que la anima y de los temas que la inspiran, se muestra a nosotros tal como fue, con su prodigiosa fecundidad, su armoniosa y móvil diversidad, señal de una libertad verdadera, que no se acomoda solamente con la regla, sino que vive de ella, a diferencia de la anarquía de que son testimonio e hicieron la apología las demás épocas, usurpando el bello nombre de la Libertad, pero esterilizándola y matándola por el desprecio de la regla, de lo justo y de lo verdadero. Piénsese lo que se quiera, no hay nada más monótono que la negación de la verdad y las contradicciones que engendra, que dan vuelta siempre al mismo círculo y se devuelven alternativamente la verdad, para sustituirla por pobres sucedáneos de fabricación humana; nada, por el contrario, es más rico, más vivo y más variado que las afirmaciones de lo verdadero, sus concordancias complejas y sus convergencias hacia el punto inaccesible a que apuntan, y que tratan de alcanzar cada una por su modo propio de caminar, en el cual progresan indefinidamente, utilizando para ello como instrumentos los obstáculos que encuentran y los antagonismos que suscitan en la vía que lleva a lo Infinito. Porque El, que es la Verdad, es también el Camino y la Vida. He aquí lo que produjo la incomparable grandeza del siglo XIII: el período creador que lo precedió le suministraba todos los elementos que debería utilizar y el método que los preside.

Nos queda por ver cómo se operó este sorprendente trabajo, que hizo de la edad de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura, de San Luis y de Dante, nuestra maestra de verdad.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la CULTURA, la organización escolar, los programas de estudios, los métodos didácticos del siglo IX a fines del siglo XII, véanse M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, tomo I, 6.ª edición (1934), págs. 55-80 (capítulo puesto al día por monseñor Pelzer, con bibliografía). L. Maître: *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités*, 2.ª ed., Arch. Fr. mon., 1924. Cf. E. Lesne: *Histoire de la propriété ecclésiastique*, Lille, 1940. H. O. Taylor: *The classical heritage of the Middle ages*, 5.ª ed., Nueva York, 1925. M. Manitius: *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, 3 vols. Munich, 1911-31; *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlischen Bibliotheke catalogen*, Leipzig, 1935; *Bildung, Wissenschaft und Litteratur im Abendlande vom 800 bis 1100*, Crimitschau, 1925. J. de Ghellinck: *La littérature latine au Moyen âge*, 2 vols. Bloud, 1939; *L'essor de la littérature latine au XII^e^ siècle*, Desclée, 1946; *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Brujas y París, 1948. Werner Jäger: *Humanism and Theology*, Aquinas lectures, 1943. Véase también la refundición de la obra de P. Robert por G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, publicada por el Instituto de Estudios Medievales de Ottawa con el título de *La Renaissance du XII^e^ siècle. Les écoles et l'enseignement*, Vrin, 1934; y los estudios de Ph. Delhaye sobre *L'organisation scolaire* y sobre *L'enseignement de la philosophie morale au XII^e^ siècle*, Medieval Studies Toronto, IX (1947) y XI (1949).

Sobre las BIBLIOTECAS de la Edad Media, véanse los trabajos de G. Becker (1885), Th. Gottlieb (1890), P. Lehmann (Hist. Jahrb., 1920), J. de Ghellinck (Miscellanea Ehrle V, 1924), J. St. Beddie (Haskins Essays, ed. C. H. Taylor, 1929), F. Milkau (1931), Manitius (1935).

Sobre la enseñanza de las Artes y los orígenes de la lógica, de la gramática especulativa y de la dialéctica medievales: Ch. Thurot: *Notices et extraits de divers Mss latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du M. A.*, París, 1868. L. J. Paetow: *The Arts course at medieval Universities with special reference to Grammar and Rhetoric* (Champaign, III, 1910). Edm. Faral: *Les Arts poétiques du XII^e^ et du XIII^e^ siècles*, Champion, 1924. J. A. Endres: *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster, 1915. M. Grabmann: *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* (Mittelalt. Geistesleben, tomo I, Munich, 1926). A. van de Vyver: *Les étapes du développement philosophique du haut Moyen âge* (Rev. belge de philol. et d'hist., 1929). M. Losacco: *Dialettici ed antidialettici nei Sec. IX, X, XI* (Sophia, 1933), M. D. Chenu (Archives, 1935. Rev. Sc. philos. théol., 1940).

Sobre la CIVILIZACIÓN y la LITERATURA de la Edad Media, de la Chanson de Roland y de los cantares de gesta a los fabliaux, al Roman de Renart y al Roman de la Rose, véanse las obras de Gaston Paris, Joseph Bédier (cf. Speculum, en. 1955), la *Littérature française* de Bédier-Hazard, puesta al día por P. Martino (Larousse), las antologías de André Mary (Garnier), los trabajos de Edmond Faral, Mario Roques, R. Mortier (1939-41), Wilmotte (Boivin, 1940), G. Paré (Montréal, 1941, 1947), E. Moreaux (1943), G. Cohen (1943, 1949, 1953). Sobre las enciclopedias populares, Ch. V. Langlois: *La connaissance de la nature et du monde au Moyen âge*, Hachette, 1911. Sobre el nacimiento del movimiento comunal y corporativo, Ch. Petit-Dutaillis: *Les communes françaises* (Albin Michel, 1947). Imbart de la Tour: *Questions d'histoire* (Hachette, 1907). Sobre el impulso de Europa del siglo XI al XIII. L. Halphen (3.ª ed. revisada, P. U. F., 1948).

He aquí ahora algunas indicaciones bibliográficas sobre los autores.

JONÁS DE ORLEÁNS († 842). J. Reviron: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e^ siècle. Jonás d'Orléans et son De institutione regia*, Vrin, 1930.

SERVATO LUPO DE FERRIERE († 862). Correspondencia, ed. Levillain, 1927.

RATRAMO DE CORBIE († 868). *Ediciones P. L.*, 131. *De anima*, ed. D. Wilmart (Rev. bénéd., 1931). *De quantitate animae* (contra la tesis "quod non sit nisi unus homo et una anima". A. Odón de Beauvais, M. G. H. Ep. aevi carol., IV, 151). *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, texto inédito publicado por C. Lambot, Namur y Lila, 1952. *Estudios*. Sobre el *Liber de sanguine et corpore Domini de* PASCASIO RADBERTO DE CORBIE († 860). Segunda edición dedicada a Carlos el Calvo, P. L., 129; sobre el *De corpore et sanguine Domini* de Ratramo, y sobre la controversia eucarística, véanse, además de las obras citadas de Fliche-Martin y del P. de Lubac [cf. nota (* 21) en el apénd.], los trabajos de A. Naegle (Viena, 1903), J. Ebersolt (Rev. hist. des rel., 1903), A. J. Macdonald (Londres, 1930), un estudio de H. Peltier sobre Radberto (Estrasburgo) y uno de R. Béraudy: *L'enseignement eucharistique de Ratramne, moine de Corbie au IX^e^ siècle, dans le Corpore et sanguine Domini*, Etude sur l'histoire de la théologie eucharistique (Lyon, Fac. cath. de théologie, 1953). Sobre Ratramo y Focio, J. Draeseke (Byz. Zeitsch., 1909). Sobre su controversia con GOTTSCHALK († hacia 866) con respecto a la predestinación, R. Lavaud (Rev. Thom., 1932). Cf. C. Lambot (Opuscules grammaticaux de Gottschalk, R bénéd., 1932).

SMARAGDO, abad de Saint-Mihiel (hacia 859). Ch. Thurot: *Notices et extraits de divers Mss latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen âge* (1868). Dom J. Leclercq: *Smaragde et la grammaire chrétienne* (Rev. du M. A. latin, 1948); *La voie royale et le diadème des moines* (La Pierre-qui-Vire, 1950).

ERICO DE AUXERRE († 896). P. L., 129. Estudio y extracto de sus *Gloses sur les Categoriae decem et divers autres*, en Hauréau, I, 193. De Wulf, I, 153.

REMIGIO DE AUXERRE († 908). P. L., 131. *In artem Donati* (ed. W. Fox, Leipzig, 1902). Comentario de Marciano Capella (K. Schulte, Münster, 1911); del *De consolatione* de Boecio (H. F. Stewart, Journ. of theol. stud. 1916). *Sedulii opera*, Corpus de Viena, X, 316. *Estudios*. E. K. Rand: *Joh. Scotus* (Munich, 1916). P. Courcelle: *Etude critique sur les commentaires de Boèce* (Archives, 1939).

ODÓN DE CLUNY († 942). P. L., 123. Pignot: *Histoire de l'ordre de Cluny depuis la fondation de l'abbaye jusqu'à la mort de Pierre le Vénérable* (909-1157), 3 vols., Autum-París, 1868. Ogerdias: *Histoire de S. Mayeul, abbé de Cluny* († 994), Moulins, 1877. G. Goyau: "Une capitale monastique: Cluny, son action sur la chrétienté et sur l'Eglise capétienne" (Hist. de la nat. fr. de G. Hanotaux, tomo VI), Plon, 1922. L. H. Champfly: *Histoire de l'abbaye de Cluny*, 1930. G. de Valous: *Le monachisme clunisien des origines au XV^e^ siècle*, Ligugé y París, Picard, 1935, 2 volúmenes (Arch. Fr. mon., 39 y 40). A. Chagny: *Cluny et son empire*, Lyon, Vitte, 1938, 1949. Cf. las obras de U. Berlière: *L'ordre monastique des origines au XII^e^ siècle*, 1930, y de Dom Ph. Schmitz: *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, 6 vols., Maredsous, 1942-50.

GERBERTO DE AURILLAC (Silvestre II, Papa, † 1003). *Ediciones. P. L.*, 139. *Oeuvres* confrontadas sobre los manuscritos, con biografía y notas críticas, por A. Olleris, Clermont-Ferrand, 1867. *Lettres* (983-997), introd. y notas por J. Havet, 1889. *Opera mathematica*, ed. Bubnov, Berlín, 1899. *Notices et extraits des mss.*, por Omont, 1909. *Historiae* del monje RICHER (879-995), M. G. H. Scrip., III, 617; ed. y trad. R. Latouche, Classiques de l'histoire de France, 1930. *Estudios*, véanse los diferentes diccionarios. Franck: *Moralistes et philosophes*, 1874. F. Picavet: *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et la légende*, Leroux, 1897. F. Delzangle: *Gerbert*, Aurillac, 1932. J. Leflon: *Gerbert, Humanisme*

et chrétienté au X^e^ siècle, Ed. de Fontenelle, Abadía de Saint-Wandrille, 1946.

HROTSVITA († hacia 1002). *P. L.*, 137. *Opera*, ed. Winterfeld, Berlín, 1902. E. H. Zeidel: *Hrotsvita's dramas*, Speculum, 1945.

ABBON DE FLEURY († 1004). *P. L.*, 139. Obras inéditas, por van de Vyver, Rev. benéd., 1935.

RAÚL GLABER († 1050). *P. L.*, 142. (Historiarum libri quinque.) *Estudios.* E. Pognon: *L'an mille*, Gallimard, 1947. Daniel-Rops: *Hist. de l'Eglise*, II, 647. L. Musset, Rev. M. A. latin, mayo 1948. S. Giet, *ibíd.*, nov. 1949.

GUIDO DE AREZZO (1050) y la música en la Edad Media. A. Machabey: *Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XV^e^ siècle*, Payot, 1928 (con bibliografía). J. Chailley, P. U. F., 1950.

SAN PEDRO DAMIANO († 1072). *P. L.*, 144-145. *Estudios.* G. Bareille, Dict. Th. cath., IV, 40 (bibl.). Dom Biron: *S. Pierre Damien*, 1908. J. A. Endres: *P. Damien und die weltliche Wissenschaft*, Münster, 1910. A. J. Blum: *S. Peter Damien, his teaching on spiritual life*, Washington, 1947.

JUAN DE FÉCAMP († 1078). *Confessio fidei, Confessio theologica. P. L.*, 40. J. Leclercq y J. P. Bonnes: *Un maître de la vie spirituelle au XI^e^ siècle*, Vrin, 1949.

BERENGUER DE TOURS († 1088). Ediciones de la *Sacra Coena contra Lanfrancum*, por Vischer, Berlín, 1834; de su *Carta a Adelman de Lieja*, en Martène et Durand, Thesaurus nov. anecd., IV, 113; de su *Carta a Joscelin, arzobispo de Burdeos*, por G. Morin, Rev. bénéd., 1932. *Estudios.* M. Cappuyns, Dict. Hist. Géogr. eccl, VIII, 385; Bull. théol. anc et méd., I, 391. F. Vernet, Dict. Th. cath., II, 722. P. Rousseau, Catholicisme, I, 1460. Cf. los excelentes capítulos 6-10 del P. H. de Lubac: *Corpus mysticum*, Aubier, 1944.

LANFRANCO, abad del Bec († 1089). *Ediciones. P. L.*, 150. J. A. Giles: *Patres ecclesiae anglicanae*, Oxford. *Estudios.* Amann et Gaudel, Dict. Th. cath., VIII, 2558. A. J. Macdonald, Oxford, 1926. Sobre Lanfranco y Guillermo el Conquistador, y sobre la Iglesia y el Estado en Inglaterra desde la conquista de los normandos, véase A. du Boys (Rev. des quest. hist., 1881-1887) y H. Bohmes (Leipzig, 1902).

ODÓN DE TOURNAI, llamado también Odón de Cambrai († 1113). *P. L.*, 160. Cf. Amann, Dict. Th. cath., XI, 932 (bibl.). L. Dereine, sobre la crisis del cenobitismo en el siglo XI (Rev. M. A. latin, mayo 1948).

ESCUELA DE CHARTRES (fundada en 990 por FULBERTO, † 1020). *Fuentes:* Juan de Salisbury, *P. L.*, 199. Ed. críticas del *Polycraticus* y del *Metalogicon*, por C. C. J. Webb, Oxford, 1909. *Estudios.* Además de las obras citadas al comienzo de esta bibliografía, véanse: A. Clerval: *Les écoles de Chartres au Moyen âge*, Mém. de la Soc. archéol., XI, 1895; *L'ancienne maîtrise de N.-D. de Chartres.* Chartres, 1899. R. L. Poole: *The masters of the schools of Paris and Chartres*, Engl. Hist. Rev., 1920. J. M. Parent: *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Ottawa, 1938 (con bibliografía). Fragmentos de BERNARDO DE CHARTRES († 1124) en el *Metalogicon* de Juan de Salisbury (*P. L.*, 199, col. 666 y 938). Sobre su platonismo, Gilson, R. néoscol., 1923. THIERRY DE CHARTRES († 1150), *De sex dierum operibus*, ed. Hauréau (Notices et extraits, tomo 22). Extractos del *De Trinitate, Librum hunc*, por W. Jansen (Breslau, 1926), con reed. del precedente, *Eptateuchon*, en Clerval (1895). Cf. P. Duhem: *Système du monde*, III, 184. R. Klibansby y J. M. Parent (1938). GUILLERMO DE CONCHES († 1146). *De philosophia mundi. P. L.*, 90, col. 1127 (obras de Beda), 172, col. 39 (Honorius d'Autun). Otros fragmentos en V. Cousin: *Ouvrages inédits d'Abélard* (1836), 648 y 669, y en Ch. Jourdain: *Notices et extraits*, XX, 2 (1862). *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Holmberg (Upsala, 1929). Estudios de H. Flatten (Coblenza, 1929), J. R. Williams (Speculum, 1931). M. Grabmann (Munich, 1935). CLEREMBAUD DE ARRAS († 1170). Comentario al *De Trinitate* de Boecio, ed. W. Jansen (Breslau, 1926). Cf. M. de

Wulf, Mélanges Louis Arnould (Poitiers, 1934). BERNARDO DE TOURS, o Bernardus Silvestris († desp. 1153). *De mundi universitate*, ed. Barach y Wrobel (Innsbrück, 1876). E. Gilson: *La cosmogonie de Bernardus Silvestris* (Archives, III, 1928). Sobre Gilberto de la Porrée, véase más adelante.

MANEGOLD DE LAUTENBACH († después de 1103). *Ediciones. P. L.*, 155. *Liber ad Gebehardum*, ed. Francke (M. G. H. Libelli de lite, I, 1891). *Estudios.* E. Amann, Dict. Th. cath., IX, 1825 (bibliografía). Cf. H. A. Endres (1904). E. Voosen: *Papauté et pouvoir civil au temps de Grégoire VII*, Lovaina, 1927. H. X. Arquillière: *Saint Grégoire VII.* Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Vrin, 1934. Y las obras de Fliche sobre los *Prégrégoriens* (1916), de Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1923), de Marc Bloch sobre *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo, 1924).

SAN ANSELMO DE CANTERBURY († 1109). *Ediciones.* Dom Gerberon (1675), reproducida por Migne, *P. L.*, 158-159. Edición crítica por Dom F. S. Schmitt, Londres, Edimburgo, 1940-1949. Ediciones parciales: F. S. Schmitt en el Florilegium patristicum de Bonn (*Cur Deus homo*, 1929. *Monologion*, 1929. *Proslogion*, 1931. *De Incarnatione Verbi*, 1931). A. Koyré: *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra Gaunilonem*, texto y trad. fr. Vrin, 1930. Ed. del *Monologion* por A. Beccari (Turín, 1930), E. Bianchi (Siena, 1931), C. Ottaviano (Palermo, 1933). D. A. Wilmart: *Le premier ouvrage de S. Anselme contre Roscelin. Lettres inédites* (Rev. théol. anc. et méd., 1931). Sobre el *Cur Deus homo:* G. van der Plaas (Divus Thomas, 1929). J. Rivière (R. des sc. relig., 1934). A. Combes: *Un inédit de S. Anselme. Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate naturarum d'après J. de Ripa* (Etudes de philos. méd., 1944). Trad. fr. de las *Obras filosóficas de San Anselmo*, por P. Rousseau, Aubier, 1947; de las *Meditaciones y oraciones* (A. Castel, introducción por D. A. Wilmart, 1923), de las *Cartas espirituales* (1926), en Lethielleux. Para todo lo que se refiere a las ediciones y a los problemas de autenticidad, pueden consultarse las obras citadas de J. de Ghellinck: *La littérature latine au Moyen âge* (1939), tomo I; *L'essor de la littérature latine au XII^e^ siècle* (1946).

Estudios. Pueden también consultarse con provecho: Ch. de Rémusat: *S. Anselme de Cantorbéry*, 2.ª ed., 1868. E. Domet de Vorges: *S. Anselme, philosophe*, París, 1901. *Histoire de l'abbaye du Bec*, por Porée, Evreux, 1901. P. Ragey: *Histoire de S. Anselme, archevêque de Canterbury*, París, 1889; *L'argument de S. Anselme*, Lyon, 1893. J. Fischer: *Die Erkenntnisslehre Anselms*, Beiträge Münster, 1911. F. Bäumker: *Die Lehre Anselms über das Willen*, Münster, 1912. Entre los trabajos más modernos, citemos la tesis de Ch. Filliatre: *La philosophie de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, Alcan, 1920; y, sobre todo, la excelente obra de A. Koyré: *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, Leroux et Vrin, 1923. Véase también A. Levasti: *Sant'Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929. R. Perino: *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo*, col. Studia anselmiana, 29. Roma, 1952. En cuanto a la espiritualidad, consúltese: P. Rosa, S. J.: *S. Anselme, La vie et l'âme du saint*, Lethielleux, 1929. K. Barth: *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich, 1931. J. Bruder: *The mariology of S. Anselm*, Friburgo, 1939. Entre los innumerables artículos consagrados a San Anselmo, citemos: N. Balthasar: *La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste* (Ann. Lovaina, 1912). A. Stoltz: *Zur Theologie Anselms* (Catholica, Paderborn, 1933). E. Gilson: *Sens et nature de l'argument de S. Anselme* (archives, 1934). P. Vignaux sobre el *Monologion* (Rev. des sc. philos. et théol. 1947. Rev. du M. A. latin, III, 4, 1947). Y los artículos sobre Anselmo en los Diccionarios habitualmente citados. En fin, deberán consultarse las páginas consagradas a San Anselmo en: O. Lottin: *Histoire du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1929. L. Baudry: *La prescience divine.*

Vrin, 1940. J. Rohner: *La finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à Duns Scot,* Vrin, 1939.

ANSELMO DE LAÓN († 1117). *P. L.,* 162. F. Bliemetzrieder: *Anselmus von Laon systematische Sentenzen* (Sententiae), Beiträge Münster, XVIII, 2, 3 (1919). *Estudios:* del mismo, *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon* (Rech. théol. anc. et médiévale, 1929); *L'oeuvre théologique d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine* (*ibídem,* 1933). H. Weisweiler (Münster, 1936). O. Lottin (Rech. théol. anc. et méd., 1938). P. Cavallera: *D'Anselme de Laon à Pierre Lombard* (Bull. de Litt. eccl., XLI, 1940). R. Silvain (Archives, 1947-48).

GUILLERMO DE CHAMPEAUX († 1122). *Ediciones. P. L.,* 163 (fragmentos). *Sententiae vel quaestiones* XLVII, ed. por G. Lefèvre (Les variations de G. de Champeaux et la question des universaux, Lille, 1898). *De generibus et speciebus,* ed. V. Cousin (Oeuvres inédites d'Abélard, 1836, pág. 507). *Estudios.* P. Godet, Dict. Th. cath., VI, 1976. Dom Adlhoch: *War W. von Champeaux ultrarealist?* (Philos. Jahrb., 1909). H. Weisweiler: *Die Schriften der Schule Anselms von Laon und W. von Champeaux* (Deuts. Bibl., XXIII, 1936). Sobre los universales, J. Reiners: *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* Bonn, 1907; *Der Nominalismus,* Münster W., 1910.

ROSCELINO († 1120). Carta a Abelardo, *P. L.,* 178; J. Reiners, *Der Nominalismus,* 63-80. Crítica de Roscelino por San Anselmo, *De fide Trinitatis, P. L.,* 158. Recopilación de textos en F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire,* Alcan, 1911. E. Bounaiuti, *Un filosofo della contingenza* (Riv. delle sc. teol., 1908).

GUIBERTO DE NOGENT († 1124). *Vita sua. Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos. P. L.,* 156.—Sobre la Historia de las Cruzadas, de la que el libro de Guiberto de Nogent (cruzada de 1095) constituye el primer testimonio, véase, además de las obras antiguas de J. Bongars, que recogió su título (1611), de J. Michaud (1825-29), de la Recopilación de los historiadores de las cruzadas (1841-84): René Grousset: *Les croisades,* 2.ª ed. P. U. F., 1948. P. Alphandéry: *La Chrétienté et l'idée de croisade,* Albin Michel, 1955.

ADELARDO DE BATH († hacia 1140). *Regulae abaci* y *Elementos de Euclides,* traducidos del árabe, editados en Venecia (1482) con el nombre de Campanus. *De eodem et diverso,* ed. por H. Willner (Beiträge Münster, 1903). *Quaestiones naturales,* por M. Müller (*ibíd.,* 1934). Cf. F. Bliemetzrieder: *Adelard von Bath, Eine Kulturgeschichte Studie,* Munich, 1935. U. Berlière, Dict. Hist. Géog. eccl., I, 522.

JOSCELINO DE SOISSONS († 1155). *P. L.,* 186. *De generibus et speciebus,* ed. por V. Cousin, *Oeuvres inédites d'Abelard* (1836), pág. 507.

GUALTERIO DE MORTAGNE († 1174). Ed. d'Achery, *Spicilegium,* t. III, 1723, pág. 520. *P. L.,* 176, col. 153; 186, 1052; 209, 575. Cf. Juan de Salisbury: *Metalogicon,* II, 17, M. de Wulf: *Hist. de la philos. en Belgique* (1910), página 34. Bibliografía de Ghellinck: *L'essor,* I, 56.

GILBERTO DE LA PORRÉE († 1154). *Ediciones. P. L.,* 64, col. 1255-1412 (Comentarios sobre Boecio); 188, col. 1257-1270 (*De sex principiis.* Ed. crítica por A. Heysse, Opuscula et Textus, VII, Münster, 1929). B. Geyer, *Sententiae divinitatis,* Beiträge Münster, 1909.—*Estudios.* Vernet, Dict. Th. cath., VI, 1350. A. Berthaud: *Gilbert de la Porrée et sa philosophie,* Poitiers, 1892. M. Grabmann: *Geschichte der scholastischen Methode,* t. II (1910), pág. 408. J. de Ghellinck: *L'Histoire de "Persona" et de "Hypostasis" dans un anonyme porrétain du XII^e siècle* (Rev. néosc., 1934). Aimé Forest: *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du "De hebdomadibus"* (*ibíd.,* 1934); *Gilbert de la Porrée et les écoles du XII^e siècle* (Rev. des Cours et Conférences, 1934). A. Hayen: *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée* (Archives, 1935-36).

M. H. Vicaire: *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215* (Rev. des sc. philos. et théol., 1937). E. Gilson (Rev. du M. A. latin, II, 2, 1946).—Cf. los textos de OTTO DE FREISINGA († 1158) y de Gilberto de la Porrée en J. Schmidlin (Philos. Jahrb., 1951).

PEDRO ABELARDO († 1142). *Ediciones. P. L.,* 178. A completar con: V. Cousin: *Ouvrages inédits d'Abélard,* 1836; *Petri Abelardi opera,* 2 vols., 1849-59. R. Stölzle: *Tractatus de unitate et Trinitate divina* (condenado en Soissons en 1121), Friburgo B., 1891. B. Geyer: *Die philosophischen Schriften Peter Abelards* (Logica ingredientibus y tratados lógicos), Beiträge Münster, 4 vols., 1919-21-27-33 (capital). H. Ostlender: *Theologia summi boni,* Beiträge Münster, 1939. Otros diversos fragmentos en Roman. Forsch. (1890). Anal. hymn. (1905). P. Rul y M. Grabmann (Sitz, Munich, 1930, la Apología de 1141). Ed. crítica de la *Historia calamitatum* y de las *Lettres d'Abélard et d'Héloïse,* por J. T. Muckle. Mediaeval Studies Toronto, XII (1950), 175-211, y XV (1953), 47 y sgs., 68-94. Trad. fr. de las *Lettres complètes d'Abélard et Héloïse,* por O. Gréard en Garnier. *Oeuvres choisies,* por M. de Gandillac, Aubier, 1945.—*Estudios.* Portalié, Dict. Th. cath., I, 36. G. Jacquemet, Catholicisme, I, 31. De Ghellinck: *Essor,* pág. 43 y sgs. Las obras sobre Abelardo de Ch. de Rémusat (2 vols., 2.ª ed., 1855), C. Ottaviano (Roma, 1931), J. G. Sikes (Cambridge, 1932), H. Waddell (Londres, 1933). J. Paré, A. Brunet, J. Tremblay: *La renaissance du XII^e siècle,* Vrin, 1932. Los artículos de J. Martin "Pro Petro Abaelardo, Un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard" (R. sc. phil. et théol., 1923); J. Rivière: "De quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard" (Bull. Litt. eccl., 1931); "Les capitula d'Abélard condamnés au concile de Sens" (Rech. Théol. anc. et méd., 1933). J. Cottiaux: "La conception de la théologie chez Abélard" (Rev. Hist. eccl., 1932). Ch. Charrier: *Héloïse dans l'histoire et dans la légende,* Champion, 1933. E. Gilson: *Héloïse et Abélard,* Etudes sur le Moyen âge et l'humanisme, Vrin, 1938.

AUTORES DE SENTENCIAS Y DE SUMMAS. Sobre el conjunto de la cuestión, véase en *Le mouvement doctrinal,* Fliche-Martin, XIII, 147 y sgs.; el excelente capítulo de A. Forest sobre "La théologie des Sommes et des Sentences", con referencia a los trabajos de M. Grabmann (Geschichte der Katholischen Theologie, Friburgo B., 1933), A. Landgraf, J. Rivière, J. de Ghellinck, C. Spick, F. Cayré.—Señalemos ante todo una serie de escritos pertenecientes a la escuela de Abelardo (J. Denifle, 1885. H. Ostlender, 1926. A. Landgraf, 1934). *Epitome theologiae christianae,* de magister Hermanus, hacia 1140 (*P. L.,* 178); *Sententiae Rodlandi Bononiensis,* de Roland Bandinelli (Alexandre, III), ap. 1141 (A. Gietl, Friburgo B., 1901); *Sententiae Florianenses* (ed. Geyer, Florileg. patrist. 24. Bonn, 1925), con referencia las tres a la *Introductio ad theologiam* de Abelardo y a su división tripartita de la teología (fides, caritas, sacramentum). *Sententiae parisienses, Ysagoge in Theologiam, Commentarius Cantabrigensis* (Landgraf, 1934, 1937-39); *Sententiae divinitatis,* que atestiguan una influencia porretista (B. Geyer, Beiträge, Münster, 1909). *Summa sententiarum* (*P. L.,* 178), atribuidas por unos a Hugo de San Víctor (D. Silvain, Archives, 1947-48), por otros a Hugo de Mortagne (hacia 1150. M. Chossat, Lovaina, 1923. Dom Lottin, R. néosc., 1923).—Entre los otros autores de Summas y de recopilaciones de Sentencias en el siglo XII, señalemos, después de ANSELMO DE LAÓN († 1117), el "magister divinitatis" del que hemos hecho resaltar anteriormente su considerable obra, que representa la primera exposición sistemática de la teología: RUPERTO DE DEUTZ († 1130. *P. L.,* 167-170).—HILDEBERTO DE LAVARDIN, arzobispo de Tours († 1133), a quien se atribuyó un *Tractatus philosophicus et theologicus* (*P. L.,* 171), restituido a Guillermo de Conches y a Hugo de San Víctor.—ROBERTO PULLEYN († 1145), autor de los *Sententiarum libri VIII* (*P. L.,* 186).—

Honorio de Autum (primera mitad del siglo xiii), cuya obra comprende: *De imagine mundi. Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae. Speculum ecclesiae. Gemma animae et sacramentarium* (*P. L.*, 172. El *De philosophia mundi* impreso con su nombre es obra de Guillermo de Conches). *De cognitione vitae* (*P. L.*, 40). *Summa gloria* (M. G. H. Libelli de lite, III). *Clavis physicae* (extractos de Juan Escoto Eriúgena). Véase a este respecto J. A. Endres: *Honorius Augustodunensis. Beiträge zur Geschichte des Geistigen Lebens im XII Jahrhundert* (Kempton y Munich, 1906). Amann, Dict. Th. cath., VII, 139-158. Sobre el *Speculum ecclesiae,* recopilaciones de sermones, como fuente de la iconografía simbólica de la Edad Media, véase Em. Mâle: *L'art religieux du XIII^e siècle en France.*—Pedro Lombardo († 1160), el "maestro de las sentencias". *Sententiarum libri IV* (*Res:* I. Dios. II. Las criaturas. III. Las virtudes. *Signa:* IV. Los sacramentos). *P. L.*, 171. Cf. *Opera S. Bonaventurae,* ed. Quaracchi. *Estudios:* sobre su filosofía, Phil. Espenberger (Beiträge Münster, 1901); H. Dehove (Lila, 1908); E. Gilson (R. du M. A. latin, 1945). Sobre sus fuentes: F. Cavallera (Bull. Littl. eccl., 1940); H. Weisweiler (Rech. théol. anc. et méd., 1954); A. Forest (*op. cit.,* pág. 165). Sobre la definición de los sacramentos en Sent., IV, 1, 2, J. de Ghellinck (Mélanges Mandonnet, I, 96. Roberto de Melun, obispo de Hereford en 1163. *Quaestiones de divina pagina. Epistola Pauli* (ed. R. Martin, Lovaina, 1932, 1938). *Sententiae, sive summa de theologia,* de las que R. Martin publicó un importante fragmento, *De ratione immortalitatis humanae* (Mélanges M. de Wulf. Cf. R. néosc., 1934), así como el Alegato contra Abelardo (R. sc. phil., 1923). *Estudios.* F. Anders (Paderborn, 1925). F. Bliemetzrieder (Zeitsch. Kirchengesch., 1934). Pedro el Glotón (hacia 1178). *Historia ecclesiastica* (*P. L.*, 198). *Sententiae de sacramentis* (ed. Martin, Lovaina, 1932). Pedro Cantor de Reims († 1197). *Verbum abbreviatum* (*P. L.*, 205). *Summa de sacramentis* (Eucharistie et transsubstantiation), fragm. publicados por E. Dumontet (Archives, 1943-45). Radulfo Ardens († 1201). *P. L.*, 155. *Speculum universale* (Geyer, 1911). Cf. Grabmann: *Gesch. der schol. methode,* I, 255. Pedro de Poitiers († 1205). *Sententiarum libri V* (*P. L.*, 211) y *Glossae super sententias* (Grabmann, II, 508), según Pedro Lombardo. Cf. Ph. S. Moore, Washington, 1934. Simón de Tournai († hacia 1203). *Disputationes seu Institutiones in sacram paginam* (Summa magistri Simonis), extractos por Schmaus (Rech. théol. anc. et méd., 1932). *Expositio symboli S. Athanasii:* "Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et crede. Sed Christus: Crede et intellige" (Biblioth. Cassin. Florilegium IV, 322). Cf. J. Warichez (Lovaina, 1932). H. Weisweiler (Lovaina, 1937). Véase a propósito de Juan de Salisbury la bibliografía referente a los canonistas, Graciano y sus comentadores.

San Bernardo de Claraval († 1153). *Ediciones.. P. L.*, 182-185. Véanse también las ediciones antiguas de Colonia (1480), Módena (1491), Amberes (1575), las de Mabillon (París, 1667-90) y de Horstius (Lyon, 1657-87). Trad. fr. de sus Obras por Dion-Charpentier, Vivès, 1906; *Oeuvres* traducidas y prologadas por M. M. Davy, Aubier, 1945; *Oeuvres mystiques,* por A. Béguin, ed. du Seuil, 1953. Véase también B. Hauréau: *Des poèmes latins attribués à Saint Bernard,* París, 1890. *Bibliographia Bernardina* de L. Janauschek (Viena, 1891). Bibliografía crítica de J. C. Didier (Langres, 1952) y de M. Cordoliani. *Estudios.* Además de los artículos consagrados a San Bernardo en los principales Diccionarios citados, y de los estudios suscitados por el octavo centenario de su muerte, señalemos: Les Vies de S. Bernard editadas por Migne, *P. L.*, 185, de las cuales los cinco primeros libros de la *Vita prima,* por Guillermo de Saint-Thierry, Arnoldo de Bonneval y Godofredo de Auxerre, fueron aprobados en Claraval en 1155. Ratisbona: *Histoire de S. Bernard et de son siècle,* Poussielgue, 1903. E. Vacandard: *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux,* Gabalda,

1927. G. Goyau: *S. Bernard,* Flammarion, 1937. Sobre su actividad: William Watkins, Manchester, 1935. J. B. Mahn: *L'ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIII^e siècle,* 1098-1265, de Boccard, 1945. (Cf. Rev. Hist. de l'Eglise de Fr., 1947, página 122.) Sobre su doctrina y su mística, la obra capital es la de Et. Gilson: *La théologie mystique de S. Bernard,* Vrin, 1934, a la cual debe acudirse para indicaciones bibliográficas más detalladas. Véase también: P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au M. A.* Beiträge Münster, 1908, y París, 1933. J. Schuck: *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung,* Würtzburg, 1922. E. Butler: *Western mysticism, the teaching of S. Augustine, Gregory and Bernard on the contemplative life,* Londres, 2.ª ed., 1929. Ch. Didier: *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de S. Bernard,* Lyon Fac. cath., 1929. R. Bourgeois: *La société chrétienne selon S. Bernard,* París, Inst. cath., 1938. Dom J. Leclercq: *S. Bernard mystique,* Desclée, 1948; artículo en Catholicisme. *Bernard de Clairvaux,* Comm. d'hist. de l'ordre de Cîteaux, ed. Alsatia, 1953. Dumontier: *S. Bernard et la Bible,* Desclée, 1953. *Saint Bernard homme d'Eglise,* Témoignages, La Pierre-qui-Vire, 1953. Véase también, sobre Jacques de Vitry, un artículo de J. Schwartz, Rev. M. A. latin V, 2, 1949.

Pedro el Venerable, abad de Cluny († 1155). *P. L.*, 189. Cf. P. Séjourné, Dict. Th. cath., XII, 2065-81. Dom. J. Leclercq, A. Wilmart, R. bénéd., 1932, 1934, 1939. Sobre Pedro de Celles († 1183), *P. L.*, 202, véase N. Jung, Dict. Th. cath., XII, 1896-1901. Dom J. Leclercq: *La spiritualité de Pierre de Celle,* en los *Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité,* de Et. Gilson y A. Combes (VI, 1945), y sobre *L'humanisme bénédictin* (Analecta Monastica, Roma, 1948).

Guillermo de Saint-Thierry († 1148). *Ediciones. P. L.*, 180 y 184. Véase la reciente edición de las *Oeuvres choisies de G. de Saint-Thierry,* introd., trad. y notas por J. M. Déchanet, O. S. B., de la abadía de Saint-André, Aubier, 1944, comprendiendo los tratados *De la nature du corps et de l'âme, De la nature et dignité de l'amour* y de los extractos de la *Exposé sur le Cantique des Cantiques.* M. M. Davy: *Meditativae orationes,* texto y trad., Vrin, 1934. *Un traité de la vie solitaire, Epistola ad fratres Monte Dei,* texto, trad. y notas, Vrin, 1940. *Estudios.* L. Malevez: *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez G. de Saint-Thierry* (Rech. sc. rel., 1932). M. M. Davy: *La connaissance de Dieu* (Rech. sc. rel., 1938); tesis 1947. J. M. Déchanet: *La connaissance de soi d'après G. de S.-T.* (Vie spirituelle, 1938); *Aux sources de la spiritualité de G. de S.-T.*, Brujas, 1940; *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre,* Brujas, 1942; R. du M. A. latin, 1945-46.

Aelredo de Rielvaux († 1166). *P. L.*, 195. El tratado *De l'amitié spirituelle* fue traducido en las ed. de la Cité chrétienne, Bruselas, 1937, y en la Bibliothèque de spiritualité médiévale, Brujas, 1948. Cf. A. Wilmart (R. bénéd., 1925, 1929. R. asc. et myst., 1932). J. Dubois (Brujas, 1948). F. M. Powicke: *Ailred of R. and his biographer Walter Daniel,* Manchester, 1922.

Pedro de Blois († 1196). *De amicitia christiana* (plagio del precedente) y otros tratados, *P. L.*, 207. Ed. y est., M. M. Davy, 1932. Cf. E. Vansteenberghe (Rech. sc. rel., 1932). N. Jung, Dict. Th. cath., XII, 1884.

Isaac de Stella († desp. 1169), *Epistola de anima* (*P. L.*, 194), y su contemporáneo Alquerio de Claraval: *Liber de spiritu et anima* (apócrifo agustiniano. *P. L.*, 40, 729), fueron estudiados por P. Bliemetzrieder (Rec. théol. anc. et méd., 1932) y por K. Werner: *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus,* Sitz, Viena, 1876.

Los cartujos. San Bruno († 1101). Oeuvres. *P. L.*, 152-153. Guigues I († 1127). *P. L.*, 153; 179, col. 658; 185, col. 219. *Méditations* (Vie spirituelle, 1934). Guigues II († 1193). *P. L.*, 153;

184 (Scola claustralium). *Estudios.* A. Wilmart: *Les écrits spirituels des deux Guigues, la Lettre aux Frères du Mont de Dieu* (R. asc. et myst., 1924); *La Préface de la Lettre* (R. bénéd., 1924); *Une nouvelle lettre de Guigue le Chartreux* (R. bénéd., 1931); *Meditationes Guigonis Prioris Carthusiae, Recueils des pensées du Bx Guigue,* Et. de philos. méd., XII, Vrin, 1936. Cf. en el Dict. de spiritualité el artículo de D. Yves Gourdel sobre los cartujos, San Bruno, la orden cartuja y la espiritualidad cartuja (con bibliogr.).

Los victorinos. Hugo de San Víctor († 1140). *Ediciones. P. L.,* 175-177. Opúsculos escogidos, por A. Wilmart, R. bénéd., 1933. Catalogue des Oeuvres de Hugues, por J. de Ghellinck, R. néosc., 1913, 1924, y Rech. sc. rel., 1910. *Estudios.* B. Hauréau: *Les oeuvres de Hugues de S.-V., essai critique,* 1886. A. Mignon: *Les origines de la scolastique et Hugues de S.-V.,* 2 vols., París, 1895. H. Ostler: *Die Psychologie des Hugo von S.-V.,* Beiträge Münster, 1906. J. Guimet y J. Leclercq. Archives, 1943-45. F. Vernet, Dict. Th. cath., VII, 240-308.

Ricardo de San Víctor († 1173). *P. L.,* 196. *Liber excerptionum, P. L.,* 177. *De Trinitate,* Ottawa y París, Vrin, 1939. *Sermons et opuscules spirituels inédits,* por J. Chatillon, Tulloch y Barthélémy, Desclée, 1951. *Estudios.* Th. de Regnon: *Etudes de théologie positive sur la Trinité,* tomo II, 1892. J. E. Ebner: *Die Erkenntnislehre Richards,* Beiträge Münster, 1917. C. Ottaviano: *Ricardo di S.-V.,* Memoire dei Lincei, Sc. moral., 1933. A. M. Ethier: *Le De Trinitate de Richard de S.-V.,* Ottawa y París, Vrin, 1939. G. Dumeige: *Richard de S.-V. et l'idée chrétienne de l'amour,* P. U. F., 1952. Artículos de J. Guimet (R. M. A. latin, 1948), de J. Chatillon (Bull. Lit. eccl., 1939-40. R. asc. et myst., 1939; R. M. A. latin 1948 y 1950), de M. M. Davy: *La vie de la Bible au M. A.* (La Nef, mayo 1948).

Godofredo de San Víctor († 1195). *Fons philosophiae, P. L.,* 196. *Microcosmus,* ed. Ph. Delhaye, Lila, 1951, *Estudios.* M. Th. d'Alverny, Mélanges F. Grat, 1947; cf. su estudio sobre el Comentario al Cantar de los Cantares, por Tomás Gallus, abad de Verceil († 1246), Archives 1940-42. Ph. Delhaye, R. M. A. latin, 1947. J. de Ghellinck: *L'essor,* II, 40-86, y G. Théry, Archives, 1939 (Thomas Gallus, Aperçu biographique).

Gualterio de San Víctor (hacia 1180). *Contra quatuor Labyrinthos Franciae* (Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers: Uno aristotelico spiritu efflatos, dum ineffabilia sanctae Trinitatis et Incarnationis scolastica levitate tractarent). Extr. *P. L.,* 199. Denifle, Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalters, I, 406. Cf. R. F. Studeny: *Walter of S.-V. and the Apologia de Verbo incarnato,* Gregorianum, 1937.

Hildegarda de Bingen († 1179). *Scivias, Liber vitae nuritorum, Liber divinorum operum, Physica, subtilitatum diversarum naturarum creaturarum Libri IX. P. L.,* 197. Cf. Ch. Singer (Oxford, 1917). H. Fischer (Munich, 1927). H. Liebeschutz (Leipzig, 1930).

Joaquín de Fiore († 1202). *Tractatus super IV Evangelia, De articulis fidei,* ed. E. Buonaiuti, Roma, 1930, 1936. *Estudios.* E. Renan: *Nouv. ét. d'hist. des religions,* 1884. P. Fournier: *Etude sur Joachim de Flore et ses doctrines,* Picard, 1909. E. Benz: *Joachim Studien II* (Excerpta del *Evangelium aeternum),* Zeitsch. f. Kirchengesch., 1931-32. C. Ottaviano (Reale Accad. Italia, 1935). M. C. Huck: *J. von F. und die joachitische Litteratur,* Friburgo B., 1938. Véase el artículo de E. Jordan, Dict. Th. cath., VIII, 1425-1458, y la bibl. de Ghellinck: *Essor,* I, 199. Un *Liber contra Lombardum* de la escuela de Joaquín fue publicado por C. Ottaviano (Reale Accad. Italia, 1934).

Los heterodoxos latinos. Cátaros y albigenses.—C. Schmidt: *Histoire et doctrine de la secte des Cathares,* 1849. P. Alphandéry: *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,* París, 1903. A. Hauck: *Kirchengeschichte Deutschlands,* 4 vols. Leipzig, 1914 y sgs. E. Broekx: *Le catharisme,* Lovaina, 1916. G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque,* tomo I (1934), págs. 113 y sgs. A. Dondaine: *Nouvelles sources de l'histoire du néomanichéisme* (R. sc. phil. théol., 1939). J. Ballard, J. Bousquet, E. Novis... *Le génie d'Oc et l'homme méditerranéen* (Cahiers du Sud, Marsella, oct. 1942). K. Hampe: *Le haut Moyen âge,* trad. A. Desanti, Gallimard, 1943. Déodat Roche: *Le Catharisme,* Institut d'études occitanes, Toulouse, 1948. Dmitri Obolensky: *The Bogomils,* Cambridge, 1948. Cf. Rev. de synthèse, jul.-dic. 1948. St. Runciman: *Le manichéisme médiéval, L'hérésie dualiste dans le christianisme,* trad. Pétrement et Marty, Payot, 1949. Hans Söderberg: *La religion des Cathares,* Upsala, 1949. H. Ch. Puech: *Le manichéisme,* Public. Musée Guimet, 1950. Sobre los albigenses y la Inquisición, véase además de la obra ya anticuada y parcial, pero muy documentada, de Ch. Lea, trad. S. Reinach, 1900-03, y la de Ch. Molinier (1880): A. Luchaire: *Innocent III et la croisade des Albigeois,* 1906. J. Guiraud: *Histoire de l'Inquisition au M. A.,* Picard, 1935. P. Belperron: *La croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France,* Plon, 1942. E. Griffe, art. Albigeois en Catholicisme. Sobre las Sectas materialistas: J. Philippe: *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle,* París, 1896. Sobre Arnaldo de Brescia († 1155), el libro de G. W. Greenaway, Cambridge, 1931, y los artículos del Dict. Th. cath. y del Dict. Géogr. eccl. Sobre Amaury de Bennes († 1206), David de Dinant († desp. 1210) y los amauricianos: cf. los vols. de la Bibliothèque thomiste publicada en Vrin, 1925, 1932: *Autour du décret de 1210. I. David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste.* II. *Alexandre d'Aphrodise,* por G. Théry. III. *Amaury de Bene. Etude sur son panthéisme formel,* por Cath. Capelle. Cf. C. Bäumker: *Contra Amaurianos* (Beiträge Münster, 1926). A. Birkenmajer: *Découverte de fragments mss de David de Dinant* (R. néosc., 1933). R. Arnou: *Quelques idées neoplatoniciennes de David de Dinant* (Philosophia perennis, Regensburg, tomo I, 1930). Sobre Mauricio Hispano, R. de Vaux (R. sc. phil. théol., 1932) y M. Bouyges (R. Hist. eccl., 1933).

Juan de Salisbury († 1180). *Ediciones. P. L.,* 199. Ed. críticas (excelentes) del *Polycraticus,* Oxford, 1909-1920, y del *Metalogicon,* Oxford, 1909-1929, por C. C. J. Webb; de las *Cartas* y de la *Historia pontificalis,* por R. L. Poole, Oxford, 1927. *Estudios.* C. Schaarschmidt: *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* Leipzig, 1862. M. Demimuid: *Jean de Salisbury,* París, 1873. Helen Wadden: *John of Salisbury,* Essays and Studies XIII, Oxford, 1928. C. C. J. Webb: *John of Salisbury,* Londres, 1932. L. Denis: *La question des universaux* (R. sc. phil. théol., 1927). D. D. Mac Garry: *Educational theory in the Metalogicon* (Speculum, oct. 1948). Sobre sus teorías políticas, véanse las obras de Gierke (trad. fr. 1916); R. L. Poole: *Illustrations of the history of mediaeval thought and learning,* Londres, 1920; R. W. y A. J. Carlyle: *A history of mediaeval political theory in the West,* Londres, 1930; H. X. Arquillière: *L'augustinisme politique,* Vrin, 1954.

Los canonistas. Yvo, obispo de Chartres († 1116). *Decretum* y *Panormia. P. L.,* 161, Cf. P. Fournier (Bibl. Ec. des Chartres, 1896-97). L. Merlet (*ibíd.,* XVI, 443). F. S. Schmitt: *Trois lettres inconnues d'Yves de Chartres* (R. bénéd., 1938). Graciano de Bolonia († hacia 1178). *Concordantia discordantium canonum, sive Decretum Gratiani* (1140), *P. L.,* 187; ed. Freiberg, Leipzig, 1879. Comentarios de Rufino († 1157): *Summa decretorum,* ed. Siegen, 1902; de Rolando Bandinelli, Papa (1159), con el nombre de Alejandro III, ed. Gietl, 1891; de Gandulfo de Bolonia, ed. J. Walter, 1924; del cardenal Laborans († 1190): *Codex compilationis* y *De justitia et justo, P. L.,* 204, ed. A. Landgraf; de Juan el Teutónico: *Glossa ordinaria* (desp. 1215), O. Lottin: *Le droit naturel* (Brujas, 1931), pág. 23. *Estudios.* A. Villien: *Gratien, vie et sources de son décret,* Dict. th. cath., VI, 1727. J. de Ghellinck: *Gratien et*

la théologie dans ses sources et chez les glossateurs de son Décret, ibíd., VI, 1731. A. Forest: *Le mouvement doctrinal*, págs. 166 y sgs. La obra de Graciano (jus naturale, jus gentium, jus civile) es la primera parte del *Corpus juris canonici*, cuya segunda estará formada por el libro de las Decretales publicado en tiempos de Gregorio IX, en 1234. Sobre la historia de las colecciones canónicas, véase el gran libro de Paul Fournier y G. Le Bras (1931-32). Sobre la jurisprudencia y la literatura jurídica de la Edad Media, a la que es preciso añadir las Costumbres del derecho feudal (Beaumanoir), podrán consultarse las obras citadas de K. F. von Savigny (1834-51), P. Vinogradoff (1909), E. Jenks (1919), Ch. Haskins (1927, c. VII), M. Grabmann (1933), Paul Fournier, O. Lottin.

ALANO DE LILLE († 1203). *Ediciones. P. L.*, 210 (*L'Ars catholicae fidei*, dedicado a Clemente III, 1187-91, y publicado por Migne, tomo 210, col. 595-618, debe ser restituido, según Grabmann, a Nicolás de Amiens). Ed. críticas del *Anticlaudianus* y *De planctu naturae*, por Th. Wright, Londres, 1872; del tratado sobre *las Virtudes, los Vicios y los Dones del Espíritu Santo*, por Dom O. Lottin (Med. Studies Toronto, 1950, 25-56). *Estudios*. M. Baumgartner: *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Beiträge Münster, 1896. J. Huizinga: *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, Mém. Acad. sc. de Hollande, Amsterdam, 1932. Véanse también los artículos de M. D. Chenu (Rev. sc. phil.-théol., 1935); M. H. Vicaire (*ibíd.*, 1937), y la obra de G. Raynaud de Lage sobre *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Vrin, 1951. El género alegórico se encuentra en el *Architrenius* de Juan de Auville, el *De consolatione rationis* de Pedro de Compostela, los comentarios de Raúl de Longo Campo y el *Roman de la Rose*, cuyos autores, Guillermo de Lorris y Juan de Meung, se inspiran en el *De planctu naturae*.

SOBRE LA DOBLE INICIACIÓN, ÁRABE Y GRIEGA, DEL OCCIDENTE EN LA OBRA DE ARISTÓTELES, y las traducciones latinas de sus escritos, hay que referirse a las páginas sustanciales de M. de Wulf, revisadas por A. Pelzer, en la *Histoire de la philosophie médiévale*, 6.ª ed., tomo I (1934), 64-71; tomo II, 25-88. No existe nada a este respecto que pueda compararse a estas páginas, que encierran, además, una abundante bibliografía, a la que remitimos al lector deseoso de profundizar en esta cuestión. Véase, además: E. Gilson: *La philosophie au Moyen âge*, págs. 377-390. B. Geyer, págs. 342-351. *Miscellanea historiae pontificiae*, V y XI, Roma, 1941-1946 (G. de Moerbeke, los Papas y el aristotelismo), así como las publicaciones de la Unión Académica internacional para la publicación del *Aristoteles latinus*, en el *Corpus philosophorum medii aevi* (Prolegomena por A. Birkenmajer, Cracovia, 1932. Catálogos por monseñor Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini). D. A. Callus: *Introduction of aristotelian learning to Oxford* (Proc. Brit. Acad.), Londres, 1943. M. D. Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, 1943. F. van Steenberghen: *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Essais philosophiques, I, Lovaina, 1946. M. Grabmann: *Aristoteles im XII Jahrhundert*, Mediaeval Studies, 1950. Sobre la escuela de Toledo: L. García Fayos: *El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo*, Rev. Bibl., Madrid, 1932. G. Théry: *Tolède, ville de la Renaissance médiévale, point de jonction de la philosophie musulmane et de la pensée chrétienne*, Orán, 1944. H. Bédoret: *Les premières traductions tolédanes de philosophie*: obras de Alfarabi, de Avicena: *Liber de causis* (reed. por De Vaux), R. néosc., 1938.

SOBRE LA FILOSOFÍA ÁRABE. Además de las obras clásicas de Ch. Diehl y G. Marçais (Hist. gén. de Glotz, 1936) sobre el mundo oriental; de Gaudefroy Demombrynes (1921), P. H. Lammens (1926), H. Massé (1930), monseñor Mulla (Roma, 1943) sobre el Islam, a los que podrá añadirse la *Vie de Mahomet* de E. Dermenghen (1929) y su libro sobre *Mahomet et la tradition islamique* (Seuil, 1955), la *Brève histoire de la littérature arabe* (1943) y *Aspects intérieurs de l'Islam* (1949), de Abd-el-Jalil; la traducción del *Corán* por Montet (Payot, 1949), por R. Blachère (1951), por Savary (Garnier. Cf. M. Th. d'Alverny: *Deux traductions latines du Coran au M. A.*, Aubier, 1948), se encontrarán todas las referencias y todas las enseñanzas deseables en la *Encyclopédie de l'Islam*, Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, publicado en Picard (1913-1934), en la revista trimestral publicada en Túnez por los Padres Blancos del Institut des Belles Lettres arabes, IBLA, que contiene en cada número una abundantísima bibliografía de todo lo que se publica sobre los árabes y los países árabes (director, el R. P. Demeerseman), y en las Mélanges publicadas por el Instituto dominico de Estudios orientales de El Cairo, IDEO, desde 1954. Colección de textos árabes en la *Bibliotheca arabica scholasticorum* de la Universidad católica de Beyrouth, en *Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras* de Madrid, en El Cairo, IFAO, y en Belles-Lettres. Initiation à l'Islam: J. Sauvaget: *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Eléments de bibliographie, 2.ª ed., Maisonneuve, 1946.

En lo que concierne más particularmente a los pensadores árabes, véanse: S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, reed. Vrin, 1927. T. J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 (trad. ingl., Londres, 1903; Fr., por Abou-Rida, El Cairo, 1938). Bonilla y San Martín: *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1911. Carra de Vaux: *Les penseurs de l'Islam*, París, 1921-26. De Lacy O'Leary: *Arabic thought and its place in history*, Londres, 1922. L. Gauthier: *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane*, Leroux, 1923. M. Horten: *Islamische Philosophie*, Tübingen, 1930. *Handwörter Buch des Islams*, Leiden Brill, 1941. L. Gardet y M. M. Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, 1948 (con índice). Browne: *A literary history of Persia*, Cambridge, 1951. L. Gardet: *La Cité musulmane*, Vrin, 1954. R. A. Nicholson: *A literary history of the Arabs*, Cambridge, 1953. Véanse también los trabajos de L. Massignon sobre Al-Hallaj (Geuthner, 1922), sobre la mística en los países del Islam (1929 y 1954), sobre las culturas árabe y grecolatina (Lettres d'humanité, 1943), sobre los Orígenes del léxico técnico y de la mística musulmana, nuev. ed. Vrin, 1954. M. Bouyges: *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au M. A.*, Mélanges Univ. S. Joseph, Beyrouth, 1914-24. G. Sarton: *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927 y sgs. Browne: *Arabian medicine*, tr. fr. H. P. J. Renaud, Larose, 1933. Ibrahim Makdour: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, sus traducciones, su estudio y sus aplicaciones, Vrin, 1934. Et. Gilson: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Archives, 1930; cf. observaciones de M. de Wulf, R. néosc., 1931, y de Steenberghen: *Mouvement doctrinal*, pág. 298. R. de Vaux: *La première entrée d'Averroès chez les Latins* (R. sc. phil. théol., 1933); *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles* (Bibl. Thom., XX, Vrin, 1934). G. Quadri: *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Payen, 1947. De Lacy O'Leary: *How Greek science passed to the Arabs*, Londres, 1949.

Las únicas traducciones completas de las obras de Algazel, de Avicena y de Averroes de que disponemos son las publicadas en Venecia, respectivamente, en 1506, 1509 y 1553. Mencionemos entre las ediciones modernas las traducciones latinas de los tratados filosóficos y científicos de Alkindi, por A. Nagy (Münster, 1897), y Björnrbo (Leipzig, 1912); del *Metaphysices Compendium* de Avicena, por monseñor A. Carame (Roma, Institut oriental pontifical, 1926), y de su *Poema de la medicina*, con texto árabe y trad. fr., por Jahier y Noureddine (Belles-Lettres, 1955); de la Física y de la Metafísica de Algazel, por J. T. Muckle (Nueva York, 1933); la trad. fr. de su *Criterio de la acción*, por Hikmat Hachem (Maisonneuve, 1947); la edición crítica, con trad. fr., del *De intellectu* de Alfarabi, por Gilson (Archives, 1930); las del *De ortu scientiarum* de Alfarabi, por C. Bäumker (Münster, 1916); del *De scientiis* de Alfarabi en la versión de Juan de

España y de Gerardo de Cremona, por A. González Palencia (Madrid, 1932); la ed. árabe, con trad. alem., de la *Teología de Aristóteles,* por F. Dieterici (Leipzig, 1882-83); la ed. árabe, con trad. fr. de la novela filosófica de Ibn Thofail (Abubacer), por L. Gauthier (Argel, 1900); la trad. alem., anotada del *Compendio de metafísica* de Averroes, por S. van den Bergh (Leiden, 1924); la trad. fr., anotada del tratado de Ibn Roschd (Averroes), sobre el *Acuerdo de la religión y de la filosofía,* por L. Gauthier (Argel, 1905). Cf. de Wulf, I, 76, 312.

Estudios sobre algunos filósofos árabes. ALFARABI († 950). F. Dieterici, Leiden, 1892. Cl. Bäumker, Münster, 1916. Ibr. Makdour: *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane,* pról. de L. Massignon, Maisonneuve, 1934. AVICENA († 1037). Carra de Vaux: *Avicenne,* Alcan, 1900. M. Horten: *Die Metaphysik Avicennas,* Halle, 1907-09. Djemil Saliba: *La métaphysique d'Avicenne,* P. U. F., 1928. A. M. Goichon: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* Maisonneuve, 1940 (cf. Ibla, núm. 56, 1951); *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Avicenne), Desclée, 1937; *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne,* Desclée, 1938; *L'évolution philosophique d'Avicenne* (R. philos., julio 1948; *Livre des Directives et des Remarques* (Iehârât) de Ibn Sina, trad., introd. y notas, Beyrouth y París, Vrin, 1951; *La philosophie de l'être* (Ibla, 1952. Pour le millénaire d'Avicenne). L. Gardet: *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'ortodoxie musulmane* (R. Thomiste, 1939); *La pensée religieuse d'Avicenne,* Vrin, 1951. GHAZALI († 1111). Carra de Vaux: *Ghazali,* Alcan, 1902. M. Asín Palacios: *Algazel. Dogmática, moral, ascética,* Zaragoza, 1901; *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* 4 vols., Madrid-Granada, 1934-41. Obermann: *Der philosophische unde religiöse Subjektivismus Ghazali's,* Viena-Leipzig, 1921. A. J. Wensinck: *La pensée de Ghazali,* Maisonneuve, 1940. Farid Jabre C. M.: *Biographie et oeuvres,* Mélanges IDEO, 1954; *La certitude de Ghazali dans ses origines et son histoire* (Tesis, 1956). AVERROES († 1198). E. Renan: *Averroès et l'averroïsme,* 3.ª ed., 1869. L. Gauthier: *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la philosophie,* Leroux, 1909. M. Horten: *Die Metaphysik des Averroës,* Halle, 1912; *Die Hauptprobleme des Averroës,* Bonn, 1913. H. A. Wolfson: *Plan of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem,* Speculum, 1931. M. Gorce, Averroïsme, Dict. Hist. Géog. eccl., tomo V. Sur la théodicée des Arabes, Dict. Th. cath., IV, 1202.

SOBRE LA FILOSOFÍA JUDÍA DE LA EDAD MEDIA.—Además de las obras generales de M. Eisler: *Vorlesungen über die judischen Philosophen des Mittelalters,* 3 vols., 1870-84; D. Neumark: *Geschichte der judischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt,* Berlín, 1907-10; J. Husik: *A history of mediaeval jewish philosophy,* Nueva York, 1916 (bibliog.); J. Guttmann: *Die Philosophie des Judentums,* Munich, 1933; G. Vadja: *Introduction à la pensée juive du M. A.,* Vrin, 1947 (cf. R. philos. abril-junio, 1948), y de los artículos aparecidos en *The Jewish Encyclopaedia.* Londres - Nueva York, 1901-05, y en la *Revue de la pensée juive,* en Delatte, véanse: ISAAC ISRAELI († 940), *Opera omnia,* Ludguni, 1515; *Liber de definicionibus,* por J. T. Muckle, Archives, 1937-38. SAADIA († 942), *Amânât* (Libro de la fe y de la ciencia). J. Guttmann, Göttingen, 1882. M. Ventura: *La philosophie de Saadia Gaon,* Vrin, 1934. IBN GABIROL (Avencebrol † hacia 1070), *Avencebrolis Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino,* Münster, 1892-95. M. Wittmann: *Zur Stellung Avencebrols,* Beiträge Münster, 1905. S. Munk: *Mélanges,* Vrin, 1927. S. Brunner, Vrin, 1950. M. Gorce, Dict. Hist. Géog. eccl., tomo V. MAIMÓNIDES († 1204). *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie,* por S. Munk, 1856-66. *Estudios.* Sobre Maimónides, su vida, su obra y su influencia, J. Guttmann (Leipzig, 1908); L. G. Lévy (Alcan, 1911, 2.ª ed., 1932); J. Münz (Francfort d. M., 1912); L. Strauss (Berlín, 1935);

Cahiers juifs, 1935. Sobre el problema de la creación en Maimónides, Alberto Magno y Tomás de Aquino, A. Rohner (Beiträge Münster, 1913). Véase también M. T. L. Penido: *Les attributs de Dieu d'après Maïmonide* (R. néosc., 1924). L. Roth: *Spinoza, Descartes and Maimonides,* Oxford, 1924. Henri Sérouya: *La Kabbale,* Grasset, 1947. G. G. Scholem: *Les grands courants de la mystique juive* (Merkaba, Gnose, Kabbale, Zohar), trad. Davy, Payot, 1950.

CAPITULO V

SANTO TOMAS DE AQUINO Y SU EPOCA

1. CARACTERES GENERALES DEL SIGLO XIII. LA TRANQUILIDAD DEL ORDEN. LA CRISTIANDAD. LAS UNIVERSIDADES: PARÍS. EL NACIMIENTO DE LA GRAMÁTICA ESPECULATIVA. LA INICIACIÓN FILOSÓFICA DEL OCCIDENTE EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES Y EL BAUTISMO DE LA RAZÓN

El siglo XIII filosófico, para nuestros contemporáneos, se resume en el gran nombre de Santo Tomás de Aquino. Y no podría negarse que, en efecto, domina toda su época, al mismo tiempo que encarna sus tendencias, por su pasión del orden, su equilibrio y su serenidad. Su divisa podría ser la de Aristóteles: *sapientis est ordinare.* Si se dirigió con preferencia a aquel que Dante denomina "el maestro de los que saben", Aristóteles, es porque encontraba en él los principios, el método y los cuadros que le parecían más apropiados para una clasificación rigurosa de las ideas, para una sistematización del saber en donde la razón y la experiencia se encuentran igualmente satisfechas. Este orden, por lo demás, no significa unificación, anulación de la diversidad

de las cosas, reducción de lo múltiple a lo uno: es esencialmente una armonía, en la que el detalle no existe más que en y por el conjunto, pero que recibe de él su sentido y su valor; es un equilibrio en el que cada cosa, en el que cada ser queda colocado en su justo lugar, según una jerarquía que asegura la subordinación de lo inferior a lo superior, aunque respetándolo en su naturaleza y en sus derechos. Este principio, que rige la organización de la naturaleza entera y permite al entendimiento humano comprenderla y diseñarla, es también el que inspira al artesano y al artista, al hombre que trabaja la materia y que crea a imagen de Dios, para su gloria, la catedral, símbolo del mundo visible e invisible. Manifiesta su fecundidad, divina y humana, en esa "sociedad perfecta" que es la Iglesia católica, una y universal, y suministra a la cristiandad su ideal de una "república humana" con un gobierno único que asegura y respeta la autonomía de los Estados, de las corporaciones y de las sociedades naturales que existen en su seno y colaboran con él. En fin, de este orden concebido por la razón y realizado por el esfuerzo conjugado de todos, de este impulso hacia lo verdadero, lo bello, lo justo; de esta audacia para construir, nace en los corazones la alegría, la confianza, no en sí, sino en Dios y en sí, y una especie de serenidad ingenua y tierna, capaz de resistir todas las pruebas, todos los conflictos, todos los fracasos, el sufrimiento y la muerte incluso, porque el hombre sabe, según la hermosa expresión de San Luis, que, si vive, hará la voluntad de Dios, y, si muere, le verá: de ahí esa impresión de calma, de dulzura, de majestad tranquila, animada a veces de una sonrisa, que se encuentra en nuestras canciones de gesta, en las Florecillas de San Francisco de Asís, en los frescos de Giotto, en el canto llano gregoriano, en el rostro del buen Dios de Amiens o del Angel de Reims, en las magníficas e impersonales ordenanzas de la Summa teológica. Todos estos hombres tienen la divina paciencia de los que saben que el tiempo, que trabaja para la Verdad, trabaja también para los que no sirvieren más que a ella y que son capaces de sufrir por ella; tienen el desinterés de los que piensan, escriben, actúan y obran, fijos los ojos en la Verdad inmutable, de la que sueñan con conquistar y transmitir una parcela a los demás hombres; no piensan más que en ella y en ellos, nunca en sí; no se preocupan de dejar un nombre, sino una obra. Ignoramos hasta los nombres de los que concibieron y realizaron las catedrales, pero admiramos siempre su obra y continuamos, como ellos, rezando en ellas.

Esta *tranquilidad del orden,* por la que San Agustín definió la paz, es lo que la Edad Media descubría, gustaba y amaba en la poderosa síntesis de aquel que desde fines del siglo era denominado el Maestro por excelencia, *Doctor eximius, Communis Doctor;* eso mismo es lo que nosotros le pedimos todavía y lo que encontramos en él tras las fórmulas de otra edad; es también la razón por la cual la Iglesia

católica, por medio de la Encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879), le ha adoptado como su maestro y patrono en filosofía: no, seguramente, para que el tomismo se imponga con exclusión de cualquier otra doctrina, pues el Papa declaró expresamente que Santo Tomás y San Buenaventura son como "dos luces" que iluminan nuestra ruta hacia la verdad; y, a una pregunta que le fue planteada por el general de los jesuitas, Benedicto XV, el 19 de marzo de 1917, contestó que, al querer que Santo Tomás sea considerado como "jefe y maestro en los estudios de teología y de filosofía", los Papas entendieron con ello que a cada cual se reservaba el derecho de seguir a un determinado Doctor al lado de Santo Tomás o con preferencia a él, en todas las cuestiones que son materia habitual o legítima de discusión[1]. Sin embargo, es evidente que, en cuanto a la enseñanza, la Iglesia, sin exclusiva alguna, pero con una marcada preferencia, se adhiere a la síntesis realizada por Santo Tomás, que supo, según las propias expresiones de León XIII, "remontar en filosofía a los principios más universales fundados en la naturaleza de las cosas, distinguir claramente la razón y la fe para unirlas mejor y salvaguardar los derechos y la dignidad de cada una, de tal suerte que la razón difícilmente puede elevarse más y que la fe apenas puede recibir de la razón mayor ayuda". Ella recomienda al Doctor común con una predilección que justifican su medida, su ponderación, el equilibrio y la coherencia de su pensamiento, su alejamiento de toda vana sutilidad, su confianza serena en la razón y su profunda humanidad, su arte de recoger y de conciliar en el seno de la Verdad todo lo que hay de bueno en las doctrinas más diversas, incluso las más opuestas en apariencia a la fe cristiana. Con todos estos títulos, puede decirse de Santo Tomás que fue la expresión más perfecta de uno de los momentos cimeros del pensamiento humano y cristiano.

[1] Se encontrarán estos textos y referencias en J. Chevalier: *Cadences* (nueva edición 1949, pág. 143): El renacimiento católico, "Aquinas redivivus", o el retorno del pensamiento moderno al realismo cristiano. Como hace notar con justicia el profesor A. E. Taylor, de Edimburgo (citado por John Zybura: *Present-day thinkers and the new scholasticism*, Londres, 1926, pág. 69): "La metafísica escolástica tiene un valor especial para desprendernos del kantismo, que sustituyó lastimosamente por una teoría del conocimiento una teoría del ser, es decir, de los *objetos* de nuestro conocimiento, y para hacernos rendir plena justicia al individuo. Pero lo que le perjudica más es la pretensión que tienen algunos de sus discípulos de tratar como nulo y sin ningún valor todo lo que sigue al año 1600. No debemos repetir a Santo Tomás, sino que es preciso decir lo que él hubiese dicho, de haber tenido nuestros conocimientos." La misma observación en el cardenal Mercier, en el P. Maréchal (*Le thomisme devant la philosophie critique*, Lovaina y París, 1925) y la reciente historia de la Filosofía medieval del P. Copleston (Bellarmine series, Burns and Oates, págs. 308-320).

Pero el hombre que, al morir, quería quemar su Summa, el que manifestaba a su amigo Reginaldo: "He visto cosas ante las cuales mis escritos no son más que paja", este hombre sería el primero en prohibirnos, dogmáticamente, todo servilismo a la letra de su doctrina: si volviese a vivir, no comentaría su Summa, la reharía, y no temería incorporar a ella todas las aportaciones, todos los progresos de la ciencia y del pensamiento modernos, con la misma audacia intelectual y la misma confianza en la verdad de que dio testimonio frente al averroísmo que se presentaba entonces, y presentaba al aristotelismo, como una síntesis de todas las herejías. Históricamente, no consentiría que se redujese a su solo nombre la rica diversidad de los hombres, de las doctrinas, de los movimientos de pensamiento que alcanzaron vigor en el siglo XIII: separándole de él, se correría el riesgo de pensar su doctrina en abstracto, de una manera esquemática y deformante, y se empobrecería singularmente un conjunto del que nos presenta, sin duda, la pieza maestra, pero no la única. Antes de abordar el estudio de la doctrina tomista, y de las demás doctrinas que son sus compañeras, y a fin de comprenderla bien, debemos situarla primero en su tiempo y bosquejar brevemente las condiciones en que apareció, lo que nos permitirá definir las condiciones y los caracteres del siglo XIII en su conjunto.

El hecho dominante es la existencia de una Cristiandad, que realiza a través de todo el Occidente un cuerpo único y universal, una verdadera sociedad espiritual de las naciones, unidad de una diversidad: tal es el sentido que toma entonces el término *christianitas*, sin perder, no obstante, la acepción esencialmente religiosa que tenía en las edades precedentes. Los reinos cristianos conservan su autonomía política, y cada uno de ellos tiene sus tradiciones, sus costumbres, su espíritu, fácilmente reconocibles en los filósofos que surgieron en ellos; pero ya se trate de Felipe Augusto y de San Luis, de Fernando III y de Alfonso X, de Eduardo I o del emperador Federico II, rey de Sicilia, todos los constructores de Estados, todos los organizadores de la vida civil abocan de hecho, como justamente se ha observado[1], a estructuras políticas uniformes, y sus rivalidades personales no se extienden a las naciones que gobiernan. Por encima de ellos, el Sacro Imperio Romano germánico y el Papado, bajo la soberanía única de Cristo, se reparten el poder temporal y el poder espiritual, cuyo acuerdo sueña con realizar Dante. El Papa ejerce su magisterio espiritual en todos los dominios, no solamente en el seno de la Iglesia, como cabeza de la jerarquía eclesiástica, sino en la sociedad civil y política, que está profundamente impregnada de la fe católica. Toda autoridad, todo poder, son considerados como una delegación de Dios. Las disensiones

[1] M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale* (6.ª ed.), tomo II, páginas 5 y siguientes.

interiores, las herejías, las revoluciones y los abusos, lo mismo que las sátiras de los *fabliaux*, no empañan la unidad espiritual y la catolicidad del Occidente, en donde, favorecida por estas condiciones de paz, la vida económica, social, artística, toma por doquier un admirable impulso.

En este medio animado de una fe común que asegura su unidad orgánica—ideal de todos los que sueñan, como Augusto Comte, con poner remedio a la anarquía intelectual y social de nuestra edad—se desenvuelve un movimiento intelectual de una prodigiosa intensidad. Uno de sus principales órganos fue la institución que es la creación propia y una de las glorias del siglo XIII: las Universidades.

La primera en fecha, después de Bolonia, y la que mantuvo una influencia y un esplendor preponderantes durante todo el siglo XIII, es la Universidad de París: sirvió de modelo a todas las demás, comenzando por Oxford, que, por un raro privilegio, nos transmitió su imagen fiel hasta nuestros días. Desde los primeros años del siglo XIII, en París, la capital del reino más poderoso de Europa, la ciudad de la dialéctica, la villa célebre, nos dice Juan de Salisbury, por sus escuelas, por la abundancia de sus provisiones, la alegría del pueblo, el respeto que se manifestaba al clero, las ocupaciones variadas de los espíritus que se entregan al estudio, vemos constituirse el conjunto de los maestros y de los estudiantes (universitas magistrorum et scholarium) en un cuerpo dotado de privilegios por el rey de Francia y el Papa, que le concede sus estatutos. La organización corporativa patentiza ahí su acuerdo con una libertad completa, tanto en el acceso a los grados como en la enseñanza, cuyos dos métodos principales son la lección *(lectio)* y la discusión *(quaestio)* [1]. Los maestros se agruparon en cuatro

[1] Esta toma entonces una importancia creciente, en la doble forma de las *quaestiones disputatae* (discusión de una cuestión por el maestro) y *de quolibet* (respuesta a las cuestiones y objeciones), muchas de las cuales nos llegaron, ya redactadas por el autor, ya "referidas" por un oyente, como lo ha descrito el P. Glorieux en los dos volúmenes consagrados a la literatura quodlibética (Bibliothèque thomiste, en Vrin). Hay que añadir a esto el uso de los *sophismata*, cuya frecuentación prescribe durante dos años a sus bachilleres la nación inglesa por un estatuto de 1252: los paralogismos enunciados por los objetantes eran tomados como base de discusión y debían ser desmontados y refutados. Nada menos "dogmático", según se ve, que los métodos de enseñanza escolásticos. En cuanto a los programas de curso y de exámenes en uso en la Facultad de Artes de París, los conocemos por el estatuto del 19 de marzo de 1255 (Chart. Univ. Par., I, 277) y por el Ms. de Aragón (Grabmann, R. néoscol., 1934). Se advertirá ahí que, a pesar del papel preponderante dado a la lógica y a las ciencias anexas, gramática, filología, ciencia del lenguaje (que se estudia en Prisciano, Donato, luego en el *Doctrinale* de Alejandro de Villedieu), el programa de los cursos en la Facultad de Artes de París en 1255 implicaba una enseñanza científica completa: es decir, además de la matemática, ciencia de la cantidad inteligible, aritmética y geometría (Euclides, Boecio), la astronomía y la cosmografía (que se

facultades: teología, artes, derecho, medicina, con el canciller representante del obispo a su cabeza, que tiene vara alta en la enseñanza, confiere los grados (bachillerato, licenciatura, doctorado) y otorga la *facultas docendi.* Los estudiantes estaban repartidos por nacionalidades (picardos, galos, normandos, ingleses, reemplazados después de la guerra de los Cien Años por los alemanes), bajo la dirección del rector, que suplantará insensiblemente al canciller y se convertirá en el verdadero jefe de la Universidad; pronto, por otra parte, se crearon para su uso grandes colegios, concebidos de acuerdo con el modelo de los conventos, pero abiertos a los seglares, el más célebre de los cuales es la Sorbona, fundada en 1253 por Roberto de Sorbon, capellán de San Luis. Gracias a esta creación de la Universidad de París, que coincide con sus primeras tentativas de centralización del poder, Felipe Augusto pone fin al régimen disperso de las escuelas y coloca en las manos del rey de Francia un instrumento muy eficaz, no solamente de unificación, sino de expansión y de irradiación, porque la Universidad de París pasó a ser muy pronto el centro intelectual de todo el Occidente; maestros y alumnos afluyeron a ella de todas partes: de Inglaterra, como Alejandro de Hales; de Alemania, como Alberto Magno; de Italia, como Santo Tomás, San Buenaventura y Dante; de Escocia, como Duns Scoto, y dan a conocer a todos las ideas que aprendieron o enseñaron en Francia, en la lengua—el latín—que no es solamente la lengua litúrgica de la Iglesia, sino el órgano internacional del pensamiento. Cosa curiosa: ninguno de los grandes pensadores del siglo XIII, a excepción del primero en fecha, Guillermo de Auvernia, es originario del reino de Francia; pero todos recibieron la impronta de su espíritu: es él quien reina en el siglo XIII y hace de este un siglo propiamente francés. Iniciadora en otras épocas, en los siglos XII y XVII, la Francia del siglo XIII representa el papel de propagadora de las ideas nuevas: les confiere esa universalidad en la que se reconoce el genio de la nación que ha sido, en los tiempos modernos, la heredera de Grecia y de Roma. El Papa Inocencio III, como después de él Gregorio IX y Alejandro IV, lo comprendió tan bien que quiso hacer de París la capital intelectual de la Cristiandad y consolidar por ella la unidad de la que eran poderosos agentes a través de la catolicidad, por una parte, la Inquisición; por otra, las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos. Tuvo, en verdad, pleno éxito: porque nada sor-
[illegible]

estudia en el *Tractatus de Sphera* de Juan de Sacrobosco, escrito hacia 1220 y que utiliza los trabajos de los árabes. Lynn Thorndike, 1949), la física (en el sentido moderno de la palabra, tal como la entendían Pedro de Maricourt y Juan Peckham), la química, la fisiología, la botánica y la zoología, la medicina. La psicología se incluía en la física general. Sobre los métodos de enseñanza en las Universidades de la Edad Media, véase la nota (* 25) en el apéndice.

prende más que la catolicidad del centro de estudios parisiense, de la reunión de naciones y pueblos que allí acuden, de la enseñanza que en él se dispensa, de las obras que allí se elaboran, de la escolástica de la que precisamente es el órgano. A imagen de la Cristiandad, las Universidades deben al magisterio soberano y a la autoridad mediadora de la Santa Sede su independencia respecto al poder civil, la unidad que reina en ellas y entre todas ellas, así como la catolicidad de su espíritu. Esta catolicidad, por otra parte, es la catolicidad de la razón y de la doctrina religiosa. Pero el papado entendía que debía hacer más: su intención declarada es poner la enseñanza al servicio de la fe católica, asegurando la preeminencia de la teología sobre todas las disciplinas; de hecho, la preocupación constante de Inocencio II, lo mismo que de Gregorio IX, fue dar paso a la enseñanza de la teología, cuyas cátedras (a partir de 1231) fueron comúnmente concedidas a los dominicos y a los franciscanos, y reducir la dialéctica y la filosofía al rango de auxiliar o de sierva del dogma: no solamente prohíben a los "doctores modernos de artes liberales" ocuparse de temas teológicos o "adulterar el verbo de Dios con las ficciones de los filósofos", sino que prescriben que la inteligencia teológica, alimentada por la tradición de los santos y no por alimentos carnales, ejerza su poder sobre cada Facultad, como el espíritu sobre la carne, a fin de mantenerla en el camino recto e impedirle que se extravíe. Sin embargo, el doctorado en teología no tardó en ser normal y obligatoriamente preparado por el estudio de las artes, es decir, de la filosofía, y la Facultad de Artes fue entre todas la más viva y la más poderosa[1]. Por ello no podemos sorprendernos de ver ya, desde 1247, al legado del Papa Inocencio IV, el antiguo canciller de la Universidad, Eudes de Châteauroux, poner en guardia a los maestros y a los estudiantes contra los amantes de las novedades que, formados en los métodos de las artes, tratan en sus discusiones la lógica como teólogos y la teología como filósofos. Algunos años antes denunciaba con fuerza a los que abandonan las enseñanzas de la teología y de los Padres para venderse a los hijos de los griegos, es decir, a los filósofos. De hecho, a pesar de la orden de los Papas, y no obstante la oposición de los teólogos a los métodos y al espíritu escolásticos, la filosofía, en manos de los maestros más calificados, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, así como en los *studia generalia* de la orden de Santo Domingo, mantiene y reivindica altamente su derecho a la existencia como disciplina autónoma. Alberto Magno compara a los que proscriben su uso con estúpidos animales que blasfeman de lo que ignoran. Todos los maestros de la época, desde Abelardo, Gilberto de la Porrée y Pedro de

[1] Contaba en 1406 más de mil maestros y de diez mil miembros o "supposita".

Poitiers[1] hasta San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto, son filósofos al mismo tiempo que teólogos: al lado de las *autoridades* (auctoritates) citan o invocan *razones* (rationes), se apoyan en ellas y realizan así esa penetración atrevida de los métodos y de los argumentos racionales en el estudio de la doctrina y del dogma mismo, por lo demás, rigurosamente salvaguardados, que constituye en sentido propio la escolástica. Por otra parte, el acuerdo de la filosofía con la teología, o mejor, el acuerdo de la razón con la regla del dogma, no se realizó sin ásperos conflictos; pero hay que ver en ello un signo de libertad y de vida, y estas mismas luchas contribuyeron a mantener en un siglo de realizaciones, de coherencia y de unidad, algo de ardor apasionado, de la inquietud fecunda y creadora de la edad que lo precedió.

La iniciación filosófica del Occidente en el pensamiento aristotélico y en el pensamiento árabe, cuya preparación y origen hemos mostrado ya[2], contribuyó muy eficazmente a promover ese espíritu de novedad que en el siglo XIII supo aliar maravillosamente al amor dominante a la Verdad, y que le permite realizar un equilibrio de vida en lugar de un equilibrio estático, que no puede ser más que un equilibrio de muerte. Limitémonos a indicar las principales fechas de esta iniciación.

La toma de Constantinopla por los cruzados (1204) y el establecimiento del Imperio latino de Constantinopla, al que Inocencio III envía religiosos y maestros de la Universidad de París a título de reci-

[1] "Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare", escribe en su Comentario a las Sentencias (III, 21) ese discípulo de Pedro Lombardo, que fue profesor de teología, luego canciller de Notre-Dame de París († 1205) y que, como su contemporáneo Simón de Tournai, conoce y utiliza ya a Aristóteles. Pedro de Poitiers no sustrae ni aun las verdades de la fe a la duda metódica, como lo hará Descartes. En lo que respecta al papel que está llamada a desempeñar la razón, al lado de la autoridad, en la inteligencia de las verdades de la fe, cf. lo que dicen de ello ya en el siglo XII Abelardo, en su *Dialogus* (*P. L.*, 178, 1639), y Ricardo de San Víctor, en el prólogo al *De Trinitate*.

[2] Véase anteriormente cap. VI. Sobre la nueva iniciación filosófica del Occidente y las traducciones latinas de las obras árabes y griegas en los siglos XII y XIII, cf. la exposición y la bibliografía de M. de Wulf (tomo II, 6.ª ed., páginas 25-58), revisadas por monseñor Pelzer. En lo que concierne más particularmente al *Aristoteles latinus*—es decir, a las traducciones latinas de Aristóteles en uso en la Edad Media, de las que en 1930 la Academia polaca y la Unión académica internacional lanzaron el proyecto de una edición crítica y completa con vistas a la publicación de un *Corpus philosophorum medii aevi*—, véase el primer volumen aparecido en Roma en 1939, con los *Prolegomena in Aristotelem latinum* de A. Birkenmajer y W. L. Lorimer, y en la Revue philosophique de Lovaina (antigua Revue néoscolastique) de febrero de 1946, artículo de Aug. Mansion sobre "Les prémices de l'Aristoteles latinus".

procidad, restablecieron el contacto entre el Occidente y el mundo bizantino heredero de la cultura helénica, y ayudaron a la difusión de los textos griegos, en particular de los escritos de Aristóteles sobre la física natural, la metafísica y la ética, que constituyeron, al lado de la Lógica ya conocida y comentada, el "nuevo Aristóteles".

El trabajo de traducción emprendido a partir de 1130, en Toledo, sobre las versiones árabes, había promovido con toda lógica la idea y el deseo de recurrir al texto original de los escritos de Aristóteles. Conocido en Italia, al parecer, desde los últimos años del siglo XII, fue traducido directamente del griego al latín por diversos anónimos; luego, por maestros ingleses, sobre todo por Roberto Grosseteste (1170-1253), primer canciller de la Universidad de Oxford en 1221 y obispo de Lincoln, que, además de la *antiqua translatio* de la Etica a Nicómaco y de un comentario a los Segundos Analíticos, nos dejó muchas otras traducciones y comentarios, entre ellos a las obras de Dionisio; en fin, por el dominico flamenco Guillermo de Moerbeke (1215-1286), amigo y colaborador de Santo Tomás de Aquino, traductor de Proclo, de diversas obras de Aristóteles[1], del comentario de Juan Filopón sobre el tercer libro del Tratado del alma, y por Bartolomé de Mesina, que vivió en la corte de Manfredo, rey de Nápoles-Sicilia (1258-1266).

Esta difusión de la obra de Aristóteles, que habría de tener una repercusión tal en Occidente, suscitó primero, por contrapartida, un importante movimiento entre los comentadores de la lógica aristotélica, que reinaba en París desde el siglo XII. De este movimiento fueron los iniciadores y los primeros testimonios Guillermo Shyreswood, maestro en Oxford y en París († 1249), autor de Introducciones a la lógica; Lamberto de Auxerre, cuya Dialéctica (hacia 1250) se presenta como "el arte de las artes", que abre el camino a una lógica de la probabilidad; y, en fin, el más célebre de todos, Pedro Hispano, "Petrus Hispanus", de Lisboa, que llegó a ser Papa con el nombre de Juan XXI († 1277). Es entonces, en efecto, y por su acción, cuando se opera la asociación, a la "lógica antigua" y a la "lógica nueva"[2], de una "lógica de los modernos" cuyo inmenso éxito aseguraron las *Summulae logicales*, de Pedro Hispano (* 26). Esta *lógica modernorum*, que se enriqueció, por otra parte, sobre todo en su autor, con un cono-

[1] Sobre todo, la *translatio nova* de la Metafísica que hizo en Nicea hacia 1260, y de la que Santo Tomás comenzó a servirse poco después de 1265.

[2] Se designaban en el siglo XIII con el nombre de *logica vetus* los tratados del *Organon* de Aristóteles conocidos anteriormente (a saber: el De interpretatione y las Categorías en la traducción de Boecio), y con el nombre de *logica nova* los tratados conocidos solamente desde el siglo XII (Razonamientos sofísticos, Tópicos, Primeros, luego Segundos Analíticos), que habían sido traducidos también por Boecio, pero cuya tradición se había perdido en Occidente hasta el 1128 (aunque Gerberto parezca haberlos conocido, al menos parcialmente, en España).

cimiento profundo de las diferentes ciencias a las que se aplica, aparece como una "gramática especulativa" en el gusto de la fenomenología[1], estudio razonado de los términos lógicos y de sus propiedades en sus relaciones con los términos gramaticales y con los modos de significación: sirvió de subestructura, tanto como la obra de los maestros de Sentencias, al edificio del pensamiento filosófico y teológico del siglo XIII y a sus amplias construcciones especulativas.

Una vez puesto en movimiento, ese impulso no se detuvo ahí. Desde entonces, en efecto, no se toma ya solamente a Aristóteles una lógica: se le pide una visión del mundo, y aporta al Occidente una filosofía de la naturaleza y del ser, una física y una metafísica, que parecieron desde el principio en oposición completa con la concepción cristiana: de ahí las prohibiciones de que, varias veces, en 1210, en 1215[2], fueron objeto en París la física y la metafísica aristotélicas, prohibiciones renovadas por el Papado en 1231, 1241, 1263, pero con reservas y dulcificaciones que, al menos antes de la crisis de 1267 y el decreto de condenación del 7 de marzo de 1277, atenuaban singularmente su alcance y testimonian el crédito creciente del aristotelismo, el inmenso atractivo que ejerció sobre los espíritus y el trabajo de asimilación que se había operado entre tanto.

Sin embargo, la desconfianza de la Iglesia con respecto a Aristóteles era tanto más justificada cuanto que se presentaba recomendado por los comentadores árabes y judíos, cuya interpretación acentuaba

[1] La fenomenología, por lo demás, por su iniciador Brentano, tiene estrechas relaciones con la escolástica, especialmente con la *lógica modernorum* y las teorías de Duns Scoto, a quien Heidegger consagró su primera obra

[2] Los decretos promulgados en 1210 por el concilio de la provincia de Sens, reunido en París (Chart., I, 70), condenan a Amaury de Bennes y a los clérigos parisienses que cayeron en su herejía, ordenan que sean quemados los *quaternuli* de David de Dinant y prohíben, bajo pena de excomunión, que sean "leídos" en público o en secreto los libros de Aristóteles sobre la filosofía natural y sus comentarios (los de Avicena y, quizá, los de Alfarabi). En 1215, el legado Roberto de Courzon, amigo del Papa Inocencio III, maestro en París de 1204 a 1210, cardenal en 1212, encargado por el Papa de reorganizar los estudios en París, publica los nuevos estatutos de la Universidad (Chart., I, 78), autorizando la lectura pública de los libros de Aristóteles sobre la dialéctica, la lógica antigua y nueva, la ética, pero prohibiendo explícitamente los libros de metafísica y de filosofía natural de Aristóteles, las "summae de eisdem", así como la doctrina del maestro David de Dinant, de Amaury el hereje y de "Mauricio Hispano" (identificado, bien con "Mauro de España", Averroes, muerto en Córdoba en 1198, bien con el obispo Mauricio de Burgos, en razón de sus simpatías por la teología musulmana y el neoplatonismo dionisiano). Cf. a este respecto, M. Grabmann: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscell., Roma, 1941). F. van Steenberghen: *Aristote en Occident* (Essais, Lovaina, 1946), *Le mouvement doctrinal* (1951), págs. 191 y sgs.

todavía más las divergencias existentes entre el sistema aristotélico y la metafísica presupuesta por la doctrina cristiana. Desde 1217, en Toledo, antes de Hermann el Alemán y Virgilio de Córdoba; luego, en 1228, en la corte de Federico II de Sicilia, en Palermo, Miguel Scoto traducía al latín los comentarios de Averroes sobre los escritos de Aristóteles relativos a la filosofía natural y a la física, que fueron introducidos en los medios universitarios en una forma revisada, es verdad, a partir de 1231; traducía a Averroes mismo, cuyas obras, después de las de Alfarabi, de Avicena, de Alkindi, de Algazel, de Avicebrón, de Maimónides, en su mayor parte traducidas en Toledo y conocidas en París desde fines del siglo XII, comienzan entonces (poco después de 1230) a extenderse por la joven Universidad de París, donde serán muy pronto utilizadas por los teólogos como Alberto Magno: propagaron en el Occidente la doctrina de Aristóteles, mezclada con elementos neoplatónicos y repensada por los árabes.

Por las reacciones muy vivas que suscitó, no menos que por la influencia directa que ejerció sobre los espíritus, la poderosa síntesis aristotélica, que se presentaba como la obra última y la expresión definitiva de la razón, actuó sobre la civilización occidental en la forma de un prodigioso fermento. La estimuló y la renovó de la manera más íntima y más profunda, interiormente, por el pensamiento. Afirmando, por una parte, la eternidad y la necesidad del mundo, y, por otra, la unidad del intelecto humano, se oponía categóricamente a las dos ideas rectoras del cristianismo, la idea de *creación* y la noción de *personalidad*, cuya clara conciencia hizo surgir, por esta misma oposición, en los pensadores cristianos. Incorporar al pensamiento cristiano la doctrina de Aristóteles, hacer de él un católico, parece a los agustinos, a Roberto Grosseteste, a Marston, obra herética, incluso infernal. Era, en todo caso, un bello atrevimiento intentar una empresa tan gigantesca, y habría de constituir una hermosa hazaña llevarla a feliz término. La cristianización de Aristóteles fue la obra filosófica más importante del siglo XIII: puede considerársela como el bautismo de la razón humana.

2. Los primeros maestros del siglo XIII y el avicenismo latino. Domingo Gundisalvo: el hilemorfismo; la prueba de la inmortalidad del alma. Guillermo de Auvernia: la distinción de la esencia y de la existencia. Roberto Grosseteste: la filosofía de la luz. La "Summa philosophiae"

Entre los maestros que introdujeron en Occidente las doctrinas nuevas, el pensamiento aristotélico y la filosofía oriental, árabe y judía, conviene señalar un lugar aparte al arcediano de Segovia, Dominico Gundisalvo († 1151), que no fue solamente uno de los principales traductores de Toledo, sino un filósofo cuyo alto valor y originalidad no podrían negarse, a pesar de cuanto tomó a Alfarabi, Avicebrón, Avicena, Isaac Israeli, Boecio, Isidoro de Sevilla y San Agustín.

En el *De Divisione philosophiae*, sustituye el orden tradicional del trivium y del quadrivium por una clasificación metódica de las ciencias, inspirada en Aristóteles, que sirvió de modelo a todas las clasificaciones subsiguientes. Después de haber distinguido de la teología, ciencia divina (Deo auctore, hominibus tradita), la filosofía, ciencia humana (humanis rationibus adinventa), asienta como principio que no hay ciencia que no sea una parte de la filosofía, considerada como el amor a la sabiduría, la iniciación del hombre en las obras del Creador según su capacidad propia, el arte y la disciplina rectora por la que el hombre obtiene un conocimiento completo de sí mismo, de las cosas humanas y divinas y de la muerte[1]; luego procede a la división de las ciencias filosóficas en un grupo teórico, que comprende la Física, ciencia natural de las cosas móviles y materiales, y la Matemática, que estudia los mismos seres separados de su materia y de sus movimientos por la inteligencia, con sus subdivisiones, la Metafísica, en fin, ciencia divina de los seres separados de la materia y del movimiento no solamente en la inteligencia, sino en la existencia; y un grupo práctico, que comprende la Política, la Economía y la Etica. La Lógica es, con las ciencias propedéuticas, ciencia literal o Gramática, ciencias civiles, Poética (que comprende la historia) y Retórica, un instrumento preliminar para el estudio de la filosofía.

La definición que da Gundisalvo de la Metafísica es particularmente interesante: ciencia primera, tiene por objeto el ser y todo lo que de-

[1] He aquí estas divisiones famosas de la filosofía, tal como se las encuentra en el *De Divisione philosophiae* (ed. Baur): "Philosophia est assimilatio hominis operibus Creatoris secundum virtutem humanitatis. Taedium et cura et studium et sollicitudo mortis. Rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi conjuncta. Integra cognitio hominis de seipso. Ars artium et disciplina disciplinarum. Amor sapientiae."

riva de él. Dios es "la Unidad Creadora", no por emanación, como pretenden los neoplatónicos y Avicena, sino por una participación efectiva en la que queda a salvo la distinción de lo finito y de lo infinito. Todo ser que no sea el Ser primero, está compuesto de una forma, que asegura su perfección, y de una materia, que es principio de multiplicidad, compenetrándose las dos para producir la unidad del ser individual[1]. La materia, como todo lo que es creado, existe desde toda la eternidad en el pensamiento del Creador en tanto que posibilidad del ser, pero comenzó en el tiempo a existir en acto.

En fin, en su pequeño tratado *De immortalitate animae,* lo mismo que en su *De anima,* el filósofo español, combinando las consideraciones neoplatónicas y árabes con los argumentos sacados de Aristóteles, esboza una teoría psicofisiológica de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el conocimiento intelectual y la percepción sensible, cuya distinción e irreductibilidad mantiene firmemente: lo que le permite demostrar la espiritualidad y la inmortalidad de nuestra alma, capaz de desligarse de los sentidos carnales para abrirse a los sentidos divinos y dialogar en secreto a solas con Dios[2], incluso, en raras ocasiones, y por un breve instante, liberarse enteramente del cuerpo para ser llevada (raptim) hasta Dios mismo, Sol de justicia, Padre de luz, cuyo sabor y contacto obtiene de este modo en espera de que la muerte asegure al alma, en la culminación de sus potencias, la plenitud de la unión con Dios. Esta prueba de la inmortalidad del alma iba a gozar de un gran favor, y merecido, después de los filósofos del siglo XIII, de Guillermo de Auvernia, de Alberto Magno y de San Buenaventura.

De los escritos de Dominico Gundisalvo podemos pasar a los de Alejandro Neckham y de su amigo Alfredo de Sareshel, llamado el Inglés, filósofo naturalista y médico, comentador de los Meteoros de Aristóteles, autor de un tratado *De motu cordis,* que, utilizando los conocimientos nuevos adquiridos en España, se interesa por describir las diversas etapas de aparición de los seres, creaciones libres de Dios, en relación con su esencia, que constituye su norma. Conviene señalar igualmente un gran número de escritos anónimos de comienzos del siglo XIII, en los que se traducen a la vez el interés que suscitaba el primer contacto con las obras aristotélicas y árabes y el desconcierto que producía en espíritus formados en la disciplina escolás-

[1] "Forma existens in materia unitas est; materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari" (*De unitate,* ed. Correns, pág. 5). El *hilemorfismo,* o composición universal de materia y de forma, y la *pluralidad de formas,* que constituyen la perfección y diversidad de los seres individuales, son las dos grandes innovaciones filosóficas de Gundisalvo. Estaban destinadas a conseguir una considerable fortuna.

[2] *De anima,* ed. R. de Vaux, 174.

tica: entre estas obras, debe hacerse mención especial del *Liber XXIV Philosophorum,* muy apreciado por el maestro Eckhart y por Nicolás de Cusa, que tiene por tema el desenvolvimiento de la Mónada suprema en tríada y su penetración en el universo, así como el *Liber de causis primis et secundis,* que utiliza Eriúgena, Dionisio y San Agustín, interpretándolos en un sentido monista y agnóstico, en el que se traduce la influencia predominante de Avicena[1]. Los maestros seglares de París, Guillermo de Auxerre († 1231), el autor de la célebre *Summa aurea,* primer tratado sistemático de las virtudes, del libre albedrío y del derecho natural[2], y el canciller Felipe († 1236), el autor de la *Summa de bono,* consagrada a las propiedades trascendentales del ser, a lo Uno, a lo Verdadero, al Bien moral y a sus diferentes especies, conforme a los métodos y a los principios, universalmente admitidos entonces, del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, testimonian también, en el primer tercio del siglo XIII, preocupaciones nuevas surgidas de la invasión aristotélica y árabe: obreros, en su rango, de la gran obra colectiva de la edificación del saber, son como los anillos de una larga cadena que va de los maestros de Sentencias del siglo XII a los autores de Summas del siglo XIII, a Juan de la Rochela, Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Pero el más sorprendente testimonio de este movimiento de pensamiento, el que puede considerarse como el primero en fecha de los maestros del siglo XIII, es Guillermo de Auvernia, nacido en Aurillac, maestro en teología, obispo de París de 1228 hasta su muerte (1249), autor de una gran obra, el *Magisterium divinale,* que comprende tratados de la Trinidad, del primer principio, del alma, del universo de las criaturas, de la fe y de las leyes, de los sacramentos, de las virtudes y de las costumbres. Se manifiesta en ella una plena confianza en la razón, el "verbo reflexivo", y un grandísimo vigor e independencia de espíritu, tanto con respecto a sus colegas de la Universidad, a los que trata de "peces salados" y de espíritus débiles que "tragan" sin discusión las opiniones de los maestros, como en relación con los filósofos que él utiliza, pero que no duda, llegado el caso, en comba-

[1] Véase, a este respecto, R. de Vaux: *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles* (Vrin, 1934).

[2] Poco tiempo antes de su muerte, Guillermo de Auxerre, maestro ilustre de París, fue nombrado por el Papa Gregorio IX miembro de la comisión instituida por él, después de sus instrucciones del 13 de abril de 1231, a fin de revisar la Física de Aristóteles, ponerla de acuerdo con la verdad teológica y corregir sus errores, contra las pretensiones de los que, con espíritu de vana ostentación y de novedad impía, extraviados por diversas doctrinas extrañas, seguían el texto sagrado en el sentido de la filosofía pagana y forzaban a la reina a que sirviese a la sierva.

tir: Aristóteles y su comentador, Alejandro de Afrodisias, al que no teme contradecir (sobre todo en lo que concierne al intelecto posible concebido como una simple forma del cuerpo) y corregir conforme a la tradición agustiniana y a las prescripciones pontificias de 1231, interpretando sus opiniones en el sentido más de acuerdo con la ortodoxia cristiana; los árabes y los judíos: Avicebrón, a quien estima el más noble filósofo; Avicena, que contribuyó a introducir en París, pero del que denuncia con fuerza sus errores capitales: la eternidad y la emanación necesaria del mundo, que son incompatibles con la omnipotencia y la absoluta libertad del Creador, la unidad del intelecto en la especie humana y la individuación por la materia, que ponen en peligro la inmortalidad personal, la interposición de inteligencias y de naturalezas intermedias entre Dios y nuestra alma.

Lo que caracteriza esencialmente la doctrina de Guillermo de Auvernia, lo que constituye para él el fundamento mismo de la metafísica, es el lugar sobreeminente y absolutamente incomparable que ocupa en ella Dios el Creador, lo Singular en grado sumo, *singularissimus*, simple, puro, trascendente, incausado, incomunicable, que es inmediatamente el principio y el fin del alma humana. El fundamento, en Guillermo de Auvernia, de esta singularidad absoluta de Dios se encuentra en una distinción, atribuida por él a Boecio, recogida por Avicena, que vuelve a encontrarse, de paso, en el canciller Felipe, pero que aparece aquí por primera vez en la escolástica: la distinción famosa entre *la esencia* (quod est) y *la existencia* (quo est). En todo ser, observa Guillermo (*De Trin.*, II, 2 , 8), una cosa es la esencia (ens) y otra la existencia (esse); es esta la razón misma de la finitud de los seres, en quienes la existencia no es otra cosa que un simulacro, al modo como el mono no tiene del hombre más que la apariencia, y a los que se atribuye de manera accidental, por simple *participación*[1]. Solo Dios es el ser cuya esencia es existir, de suerte

[1] Esta idea preside toda la ontología y toda la teodicea de Guillermo de Auvernia. Pero hay que confesar que, en este punto, el maestro parisiense no llegó a un completo dominio de la cuestión que había planteado con tanta claridad y profundidad. Queda como cogido entre dos tesis, o mejor, quizá, entre una intuición y una teoría. Tiene, de una parte, el sentimiento muy vivo de la existencia, de la importancia primordial que reviste para el ser que la posee y que pierde todo al perderla, del apego que tienen por ella todos los seres, que no es, en ellos, otra cosa que el *Esse* supremo, Dios (textos en Masnovo). Pero por otra parte, aun reconociendo que la existencia vale más que el accidente y que la sustancia misma, sigue a Maimónides y a Avicena cuando considera la existencia del ser individual como un accidente de la esencia, un *quo est* añadido de fuera al *quod est* que constituye la esencia. Y, sin duda, se separa de Avicena cuando refiere directamente la existencia de la criatura a Dios, el Ser por quien las cosas son sin ser el ser que ellas son (esse quo sunt, non autem quod sunt). Pero precisamente, al ser Dios el único Ser cuya existencia es inseparable de la esencia, el único que existe por sí y por quien todo existe (esta es, para él, la prueba fundamental de la existencia de Dios), la existencia que los seres reciben de él, con su naturaleza y sus operaciones, por una participación del *Esse* divino no les es esencial, sino como sobreañadida (esse quo sunt non est eis essentiale, sed quasi accidit). Así, todo, en ellos, depende enteramente de la voluntad divina, la cual, en cambio, no depende de nada.

que la una no puede ser concebida más que por la otra; únicamente en él la esencia y el ser son una sola y misma cosa (I, 3, 26): cuando se dice que el *esse* de Dios envuelve el *esse* de todas las cosas, se hace referencia con ello a la causalidad eficiente por la que Dios, que la posee en sí, da la existencia a los seres y se la conserva; cuando se habla de la participación del Ser primero por los seres finitos, no debe olvidarse que el *esse* de Dios y el de la criatura no son idénticos o unívocos, sino simplemente análogos.

Porque Dios es el Ser, el Ser necesario e incondicionado, condicionante total. Todo depende de él, y él no depende de nada. El acto creador mismo, que se produjo en el tiempo por efecto de la libre voluntad y generosidad de Dios; este acto que procede de un decreto eterno sin que su efecto lo sea, a pesar de lo que digan Avicena y los neoplatónicos; esta potencia creadora de la que las naturalezas creadas reciben todo su poder y la eficacia de sus operaciones, que es el principio de todo cambio, de todo desenvolvimiento gradual, de toda producción nueva en el mundo, no afecta en nada al ser de Dios, que permanece el mismo antes y después; los posibles mismos no existen en él anteriormente a esta acción: lo posible no es una entidad participante de Dios, sino el simple poder que tiene Dios de darle el ser por una causalidad eficiente, no ejemplar.

En cuanto al alma humana, lo único que conocemos directamente y que no podríamos negar sin contradicción (*De an.*, IV, 1), está como situada, dice Guillermo de Auvernia en términos agustinianos que recogerá Malebranche, entre dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible, ambos conocidos con certeza, el uno por los sentidos, el otro por el intelecto (*De univ.*, II, 14); y este mundo inteligible, que es la verdadera razón y el modelo del universo, no es distinto del Creador, sino que forma una misma cosa con el Verbo, a quien nuestra alma está ligada como a su principio y a su fin: el Verbo, fuente de toda sabiduría, espejo en el que relucen las formas inteligibles, ejemplar que expresa en nuestro entendimiento los signos de lo que percibe el sentido, libro en el que el alma lee los principios y los tipos; en suma, verdadero intelecto agente del que nuestra alma recibe la luz (*De an.*, VII, 6). Porque Guillermo se niega a hacer del intelecto agente una parte o facultad del alma, y no admite más que un intelecto único, esencia del alma en tanto que ejerce sus funcio-

nes de conocimiento. Este intelecto es activo con respecto a las ideas, que percibe tan naturalmente como la vista percibe la luz; pero es pasivo frente a Dios, para quien únicamente está hecho (*De univ.*, II, I, 8), y que imprime en él, con ocasión del conocimiento sensible, las formas inteligibles de que se nutre. No hay necesidad, entonces, de recurrir a una facultad abstractiva debida al intelecto agente: las formas inteligibles, que se encuentran presentes en las cosas, y cuyos modelos se reflejan con una limpidez perfecta en el purísimo espejo del Creador, en el que las leemos como en un libro vivo, se producen en nosotros sin el concurso de ninguna facultad separada, y lo que se llama la operación abstractiva, que saca los conocimientos universales, los principios y las reglas, de lo singular, que es lo único percibido por los sentidos, radica tan solo en la imperfección y en la debilidad de nuestra visión espiritual, y, con más precisión, en su estado de dependencia con respecto al mundo corporal, que nos habitúa a pensar o, mejor, a imaginar todas las cosas bajo la condición del espacio y de la figura. El tipo del conocimiento verdadero es el conocimiento que tenemos de nuestro *yo*, es decir, de la existencia del alma, una e indivisible, y de las propiedades o de las operaciones dependientes de su esencia. Se realiza en su forma más alta en la iluminación divina, que nos revela los inteligibles ocultos, que explica los estados de éxtasis y de visión profética y que restituye al alma a su simplicidad y a su interioridad profundas.

Esta misma tendencia, que se calificó de agustinismo avicenista[1], y que es, en todo caso, de inspiración neoplatónica, agustiniana y antiaristotélica, o de un aristotelismo ecléctico, se encuentra en otro maestro de la época, del que se ha hablado ya, Roberto Grosseteste, el Lincolnensis de la Edad Media, que organizó los estudios filosóficos en el studium general de Oxford y en el studium franciscano de esta ciudad, según los programas y el espíritu de la Universidad de París. Además de sus traducciones y comentarios de las obras de Aristóteles, sobre todo de la Etica, de Dionisio, de Máximo el Confesor, de Juan Damasceno, Roberto Grosseteste compuso un gran número de opúsculos consagrados a la filosofía natural, astronomía y cosmología[2], física general, óptica, meteorología, así como a la exégesis, a la

[1] Etienne Gilson, en sus estudios sobre Les raisons pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, Le point de départ de Duns Scot, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant (Archives, 1926-1930). Cf., en un sentido un poco diferente, un artículo de M. de Wulf sobre el particular (R. néoscolastique, 1931), y lo que dice F. van Steenberghen del neoplatonismo y del neoagustinismo en el siglo XIII (*Le mouvement doctrinal*, 196, 296 y sgs.).

[2] Grosseteste es el autor de un importante tratado *De sphaera*, que precedió, al parecer, y suplantó bien pronto en la enseñanza, el célebre Tratado de la esfera de Juan de Sacrobosco. Este último Tratado, que fue comentado hacia 1230 por Miguel Scoto, el astrólogo de la corte de Federico II, luego por Roberto el Inglés, canciller de la Universidad de Montpellier hacia 1270, y traducido por Conrado de Megenberg, canónigo de Regensburg y profesor en París en 1329, presenta una hábil combinación de la vieja astronomía de la Alta Edad Media, inspirada en Tolomeo, con la nueva astronomía científica propuesta por Al Bitrogi (Alpetragius) y los comentadores árabes del *De coelo* de Aristóteles, partidarios del sistema de las esferas homocéntricas. El Tratado de Sacrobosco gozó de grandísima popularidad en las universidades de Europa, donde del siglo XIII al XVII sirvió de texto para la astronomía y la cosmología, con Euclides en geometría, y en gramática, Donato y el Doctrinal de Alejandro de Villedieu (Lynn Thorndike: *The Sphere of Sacrobosco and its commentators*, Chicago, 1949).

teología, a la metafísica y a la moral, a la psicología y a la fonética. Rogerio Bacon, que fue su discípulo, le alaba por su conocimiento de las lenguas y por su conocimiento de las ciencias, al mismo tiempo que por su esfuerzo para explicar las causas de todas las cosas según los procedimientos y por el poder de la matemática, *per potestatem mathematicae*[1], como lo había intentado Alhacen en su *Perspectiva*. Con esto, Grosseteste y los oxonienses fueron iniciadores en la ciencia, y, si se les compara con los que buscaban entonces en la física de Aristóteles el modelo de las explicaciones científicas, se aparecen, según se ha dicho, mirando hacia el futuro: por someras o erróneas que puedan ser las explicaciones que propone del universo, así como

[1] R. Bacon: *Opus majus*, ed. Bridges, I, 108: "Inventi enim sunt viri famosissimi, ut episcopus Robertus Lincolnensis et frater Adam de Marisco et multi alii, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana quam divina sufficienter exponere." Según S. H. Thomson (1940), el interés de Roberto Grosseteste por la ciencia y su conocimiento de los escritos científicos árabes datarían de su permanencia en París (1209-1214), y sus propios trabajos científicos habrían sido compuestos de 1214 a 1229, entre el comienzo de su carrera teológica y su entrada en función como maestro-regente en los franciscanos de Oxford. Pero se ha hecho observar justamente (van Steenberghen: *Le mouvement doctrinal*, pág. 211) que desde el siglo XII existían entre Inglaterra y los centros árabes de España relaciones científicas estrechas, como lo atestiguan numerosos manuscritos de las bibliotecas inglesas, y es probable que la atención de Grosseteste recayese sobre la ciencia árabe a partir de los primeros años de su enseñanza en Oxford (1199-1209). Después de su elevación al solio de Lincoln (1235) es cuando parece comprender, uno de los primeros, el inmenso alcance del movimiento intelectual que se operaba en la Cristiandad, y cuando también con un equipo de traductores aportó su concurso activo a la obra de asimilación del saber pagano y oriental y al progreso de la teología positiva. Así, después de haber fundado la escuela inglesa de "ciencia experimental", a la que había suministrado su método matemático, construyó sobre una base aristotélica una filosofía que busca su inspiración en el neoplatonismo griego, agustiniano, árabe y judío. (Cf. D. A. Callus: *Introduction of aristotelian learning to Oxford*, Proc. Brit. Acad., 1943.)

del detalle de los fenómenos, es manifiesto que, en su tratado "De las líneas, ángulos y figuras, o de las refracciones y reflexiones de los rayos", lo mismo que en su tratado "De la luz", Roberto Grosseteste proclama con fuerza la extrema utilidad de considerar los puntos, las líneas, los ángulos y las figuras para conocer las causas de los efectos naturales, sin lo cual sería imposible establecer en estas materias una ciencia razonada; y a ello se aplica en el estudio de todos los fenómenos naturales, según el principio de que la naturaleza actúa siempre de la manera más determinada, más ordenada, más corta y mejor: "modus finitissimus, ordinatissimus, brevissimus et optimus" (Ed. Baur, pág. 75). Lo mismo que toda la naturaleza física se explica por la luz, que es la forma misma de la *corporeidad* y que, al difundirse ella misma súbitamente en toda la materia primera en forma de una esfera luminosa y dinámica, engendra la extensión espacial en las tres dimensiones, o el *Quantum* (págs. 52 y sgs.), así, en un grado superior, según la visión agustiniana, Dios, forma ejemplar de todas las cosas para las que la relación con Dios es la verdad eterna según la cual ellas son lo que deben ser (veritas rerum est earum esse prout debent esse, pág. 135), este Dios, conocido por la conciencia y la razón, debe ser considerado la Luz por excelencia, de la que todos los seres son luces participadas, determinando su perfección y su especificidad el grado de luminosidad de cada uno de ellos.

Es también por la luz como Grosseteste, recogiendo y completando las opiniones de San Agustín, explica el conocimiento: según él, en efecto, todo el saber humano es una irradiación espiritual de la Luz increada en la que vemos la verdad de todas las cosas creadas (página 138). Si nuestra alma, si nuestra razón misma, orientada por el pecado hacia el cuerpo, que la aleja de la luz inteligible, seducida por sus encantos y como adormecida para las cosas espirituales, no tuviese que ser despertada por una excitación de los sentidos mismos para elevarse a lo universal y encontrar su felicidad, el alma, naturalmente despegada de las cosas sensibles, podría recibir directamente la luz divina, que actúa a la vez sobre el objeto del conocimiento y sobre el ojo interior del alma: porque únicamente los corazones puros son capaces de ver a Dios, solo ellos pueden ver en la luz de la Verdad suprema toda verdad creada. El Verbo constituye la Verdad, que es una, y todas las cosas se nos aparecen como verdaderas en la medida en que están de acuerdo con ella: rectitud reguladora (rectitudo rectificans), si se trata de Dios; rectitud regulada (rectitudo rectificata), si se trata de las criaturas, si se trata, en particular, del hombre, cuya libertad, condición del deber, no es otra cosa que el poder de conformarse a ella. Así, la presencia universal de la luz a través de la multiplicidad de los seres creados confiere al universo entero, corporal y espiritual, una grandiosa unidad, que realiza, por poco que la criatura razonable se preste a ello, la súplica de Cristo en San Juan pidiendo que todos sean uno en él, lo mismo que él es uno sustancialmente con su Padre y con el Espíritu, o como une en él las naturalezas divina y humana, ya que así deben unirse en él todos los cristianos a fin de devenir deiformes. En el Cristo total (Christus integer) se incorporan todas las cosas: desde él, como de un centro, todo se ilumina, la Trinidad, el Verbo encarnado, la Iglesia, que es su cuerpo, y toda la humanidad y todas las criaturas, que pertenecen a esta sabiduría en la medida en que derivan de esta unidad y vuelven a ella.

Después de él, la tradición que había inaugurado en Oxford fue mantenida por la serie de maestros franciscanos que profesaron en la Universidad: Ricardo Rufus, Adam de Marsh, Tomás de Tork, Bartolomé el Inglés. Volveremos a hablar de ellos al tratar de la escuela franciscana. A la metafísica de la luz, característica de la obra del filósofo inglés, pueden ser referidas igualmente dos obras anónimas que gozaron de considerable fortuna: el *De intelligentiis*[1], atribuido a un maestro parisiense llamado Adam Pulchrae Mulieris, que adopta el tema dionisiano de la iluminación jerárquica y ve en la luz, fuerza ejemplar y vida definitiva de sí, la perfección de todo lo que en el orden del universo existe participando de la Luz divina; y la *Summa philosophiae*, editada siguiendo las obras de Roberto Grosseteste, varias veces atribuida al maestro franciscano Bartolomé de Bolonia, autor de un tratado *De luce*, pero cuyo autor, probablemente un oxoniense, historiador y filósofo, nos es desconocido. Se encuentra expuesto en él, siguiendo la marcha deductiva de una jerarquía descendente, un sistema del universo en el que las consideraciones neoplatónicas se alían al peripatetismo, cuya influencia creciente se reconoce aquí y que suministra su armazón a lo expuesto. En la Summa (ed. Baur, página 381), a propósito del Ser primero, fuerza (virtus) eterna, necesaria, increada y creadora, y de la Idea única, original, resultante de la conversión o del retorno del Intelecto increado sobre sí mismo y que contiene en sí todas las especies que desplegará la Voluntad para producir los seres, se lee esta definición sorprendente de la intelección o *intellectualitas:* "Lo propio de la intelección, incluso en la criatura, es considerar, distinguir, ordenar, componer, enumerar, volverse primero hacia sí misma por la reflexión y producir el acto de querer, mediante la intervención de la actividad volitiva." Y, por otra parte (pág. 292), el autor distingue de la "verdad incompleja", o verdad

[1] Citado con este título por Santo Tomás de Aquino (*De veritate*, II, 1. *Quaest. Quodlib.*, VI, 11, 19). Su verdadero título es *Memoriale rerum difficilium.* Baeumker lo publicó (1908) con el nombre del filósofo y sabio polaco Witelo, a quien no cabe atribuirlo.

de las cosas en las que se expresa para cada ser la *indivisio entis et esse*, primera expresión del principio de contradicción, la "verdad compleja", o verdad del juicio de atribución, que define como la adecuación de la cosa y del intelecto afirmando o negando un predicado de un sujeto: "adaequatio rei et intellectus, intentionem praedicati cum intentione subjecti copulantis vel hanc ab illa distinguentis".

3. San Alberto Magno. La filosofía, las ciencias y la teología. La asimilación de Aristóteles. La catolicidad de la razón. Visión pluralista de lo real. Un iniciador

La influencia del aristotelismo, ya visible en los escritos que hemos mencionado, sobre todo en lo que respecta a la concepción del hombre, se afirmó muy pronto en los maestros dominicos de París, como Rolando de Cremona, que enseñó también en Bolonia y en Toulouse, y en los de Oxford, como Ricardo Fishacre († 1248), que trata de interpretar el nuevo Aristóteles en términos agustinianos y enseña la composición hilemórfica de las almas y de los ángeles.

Pero todos estos nombres se borran ante el que fue el primero y uno de los más grandes entre los peripatéticos cristianos de la orden de Santo Domingo y uno de los personajes más considerables de su siglo, Alberto Magno (1206-1280). Nacido en Lauingen, en Suabia, de la familia gibelina de los Bollstaedt, estudió las artes liberales en Padua (1222), y resolvió, contra la oposición de los suyos, entrar en la joven orden mendicante de los hermanos predicadores, a la que le atraían la devoción a la Virgen María, cuyo patronazgo reivindicaba la orden, la opción por la pobreza tal como era practicada en ella, y la pasión por el estudio, por la predicación de la verdad, por la rigurosa disciplina intelectual, cuyo beneficio aseguraba a sus compañeros su fundador, el español Domingo de Guzmán, con la firme conducta de sus maestros generales. Alberto habría de satisfacer ahí las tendencias y los gustos que caracterizan su genio: una información exacta, amplia, completa, sobre todos los conocimientos accesibles al hombre en lo que Rogerio Bacon denomina "el océano infinito de los hechos[1]"; la integración en el pensamiento cristiano tradicional de la inmensa aportación del saber greco-árabe, vuelto "inteligible a los

[1] Rogerio Bacon, al que no le agrada, supo obtener mucho de él, gracias al trabajo infatigable de un hombre que vio infinitamente, y comprueba que, invocado en todas partes como "auctor", componiendo sus libros como obras originales (per modum authenticum), goza de una autoridad que jamás tuvo en vida hombre alguno en materia de doctrina (*Opera*, ed. Brewer, pág. 30).

latinos[1]"; el establecimiento de una síntesis filosófica y teológica original y segura, que define y respeta rigurosamente los derechos respectivos de la razón y de la fe en sus dominios, sin sacrificar ni a la una[2] ni a la otra: lo que le valió ser proclamado, en 1931, santo y doctor de la Iglesia universal, y ser reconocido por los mejores jueces como el fundador y el "autor" de la filosofía en los tiempos modernos.

A esta triple tarea consagró toda su existencia. Enviado al convento de Colonia inmediatamente después de su toma de hábito (1223) para hacer allí su noviciado y proseguir sus estudios, lector de teología desde 1228, en Colonia, luego en Hildesheim, en Friburgo, en Ratisbona, en Estrasburgo, se entrega a trabajos científicos, observa un cometa en Sajonia, se ocupa de la naturaleza de los minerales y de los metales y se interesa en la zoología, al mismo tiempo que preludia sus trabajos teológicos por un *Tractatus de natura boni*. En 1240 llega a Saint-Jacques de París y obtiene (1244) el doctorado de teología; Tomás de Aquino sigue aquí sus lecciones de 1245 a 1248 y va a verle a Colonia, donde Alberto había sido encargado de organizar el studium general. A partir de 1254, sus funciones de provincial de la provincia de Alemania y los diversos asuntos de que se le encargó —en Roma, donde defiende la causa de los mendicantes contra Guillermo de Saint-Amour (1256); en el capítulo general de Valenciennes (1259), donde se ocupa con Tomás de Aquino de la organización de los estudios; en Ratisbona, de la que fue obispo dos años (1260-62); en Bohemia, donde predica la cruzada; en Würtzburg, donde fue elegido como árbitro entre el obispo y la municipalidad—le alejan de su enseñanza, que, sin embargo, vuelve a prodigar por varias veces, después de 1267, en Colonia, no sin manifestar algún desfallecimiento. Aquí murió el 15 de noviembre de 1280.

Su producción inmensa y de carácter enciclopédico, que aún permanece parcialmente inédita y cuya autenticidad no resulta siempre

[1] Hablando de los libros de Aristóteles, cuya inteligencia le solicitaban sus hermanos desde hacía varios años, Alberto escribe: "Intentio nostra in scientia naturali... est omnes dictas partes, physicam, metaphysicam et mathematicam, facere Latinis intelligibiles" (*Phys.*, 1, I, tr. 1, c. 1).

[2] "Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae et maxime in Praedicatoribus ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant" (*In Epist. B. Dionysii Areopagitae*, VIII, 2). Alberto tuvo, pues, que vencer la oposición, o al menos la desconfianza, de los hermanos predicadores con respecto a la filosofía, cuyas constituciones de 1228 no admitían el estudio más que a título de excepción. Pero tuvo tal éxito en este punto, que los capítulos generales de 1271, 1278 y 1280 hubieron de recordar a los predicadores la primacía de la teología.

fácil de discernir, parece[1] haberse iniciado, con sus primeros ensayos, en París, hacia 1240, por la *Summa de creaturis* en cinco partes (De quatuor coaevis, de homine, de bono, de sacramentis, de resurrectione), y por el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (1244-49); parece proseguirse con el conjunto de los tratados relativos a las diversas partes de la filosofía, es decir, durante el "período místico" de Colonia (1248-54), por el comentario redactado en común con Tomás de Aquino, según el doble procedimiento de la *expositio* y de la *quaestio*, y luego, durante el "período filosófico o aristotélico" (1254-69), por el comentario a la obra entera de Aristóteles (philosophia rationalis, realis, moralis), al que fue, sin duda, incitado por la introducción en la Facultad de Artes de París del *Liber de anima* de Aristóteles (inscrito desde 1252 en los programas de la licentia docendi por la "nación inglesa"), luego (19 de marzo de 1255) de todas sus obras: inmenso advenimiento al que hizo frente Alberto, no con su oposición, sino con un verdadero esfuerzo de asimilación. En fin, después del tratado *De unitate intellectus contra Averroistas*, escrito a requerimiento de Alejandro IV (1256) para la defensa de la inmortalidad personal, la obra de Alberto culmina con la Summa Theologiae (1270), cuya segunda parte parece ser obra de sus discípulos.

Alberto Magno no pretende la originalidad: se defiende de no haber dicho, en sus libros filosóficos, nada que fuese verdaderamente suyo, y afirma no haber hecho otra cosa que exponer lo más fielmente posible las opiniones de los peripatéticos. Sin embargo, puede observarse que añadió mucho de su cosecha a las obras que comenta, pues no deja de interpretarlas e incluso de enderezarlas o de corregirlas allí donde es necesario: esto es lo que sus contemporáneos le conceden de buen grado y le alaban. De hecho, su peripatetismo no es tan fiel como él dice, y no se muestra siempre perfectamente de acuerdo con los argumentos agustinianos que utiliza, ni con las consideraciones neoplatónicas que ha bebido en los árabes, en Alfarabi, en Avicena, del que rechaza la unicidad del intelecto en todos los hombres, pero del que no duda en admitir la teoría de lo universal *ante rem, in re, post rem*, como fundamento de su doctrina de los universales, de sus opiniones sobre la abstracción intelectual y sobre la existencia de lo universal en sí en la inteligencia divina[2]. Así, se sirve de ellos con todos los

[1] Buena puesta a punto de esta cuestión, muy discutida, en F. van Steenberghen: *Le mouvement doctrinal* (1951), págs. 237-46.

[2] La infidelidad de Alberto Magno a la doctrina aristotélica no implica, por lo demás, ninguna contradicción interna en su pensamiento, sino que completa y aclara a Aristóteles a la luz de Platón y de San Agustín: él mismo afirma que todo verdadero filósofo debe intentar la síntesis de las dos doctrinas y aliar en su pensamiento la herencia de Platón y la de Aristóteles (*Meta.*, l. I, tr. 5, c. 15). En esto se muestra no solamente *scriptor, compilator y commentator,* sino verdaderamente *auctor*, apelando a las ideas ajenas tan solo para confirmar las suyas, y siguiendo en todo la razón, que no acepta de Aristóteles más que lo que está de acuerdo con ella (Gilson, págs. 505 y sgs.). Así, concilia muy bien lo universal abstracto, simple *concepto* del espíritu, y lo universal en sí, *Idea* de Dios, naturaleza simple e invariable (*Fis.*, I, 6. *De praedic.*, 3).

demás, con San Anselmo o Guillermo de Auxerre o con Aristóteles: en esto reside la originalidad al mismo tiempo que la complejidad de su pensamiento y de su obra.

Lo que hay de verdaderamente nuevo en él, lo que da valor eminente a una obra amplia, rica y variada, aunque bastante mezclada y desprovista de coherencia interna; lo que inauguró una tradición nueva y fecunda, es, primero, la idea o, mejor todavía, es la experiencia que tiene del papel, del valor y de los límites exactos de la filosofía y de las ciencias. Proclama con fuerza su autonomía, mostrando que tienen su objeto y su método propios, con el mismo título que la teología, y que deben ser desenvueltas por sí mismas y no simplemente como instrumentos o auxiliares de la teología; lo que trae como consecuencia, por vía de reciprocidad, que la teología no habrá de pretender usar de pruebas filosóficas para establecer, por ejemplo, el dogma de la Trinidad: si existen, como cree San Anselmo, "razones necesarias" de las verdades reveladas, son en realidad cosas divinas, desconocidas por nosotros y que no podrían ser objeto de nuestras investigaciones. Así, por primera vez[1], aparece la distinción entre lo que es demostrable y lo que no lo es, esa característica del pensamiento moderno en el mejor sentido de la palabra, que hace que al limitarse a sí mismo tome conciencia de su valor y de sus derechos.

Otro mérito de Alberto Magno es haber comprendido, a presencia de la invasión aristotélica proveniente del mundo árabe, la necesidad de afrontar su amenaza: en lugar de contentarse con lanzar el anatema sobre esta filosofía que ponía en peligro la civilización cristiana, en lugar de rechazarla en bloque, comprendió que era preciso, según las prescripciones del Papa Gregorio IX, tratar de fijar un límite, de conservar todo lo que resulta utilizable, de darle valor, de hacerlo accesible a los latinos, a fin de beneficiar y enriquecer con ello el pensamiento cristiano, así como el pensamiento del filósofo, que es inseparable de él. Esta decisión, y la tarea prodigiosa que imponía a quien la había tomado sobre sí, testimoniaba un atrevimiento no pequeño y una seguridad de juicio, o, según una palabra que él ama, una rectitud de conciencia (synderesis[2]) que contribuyó a orientar el pensamiento y la

[1] Gilson: *La philosophie au Moyen âge*, pág. 508.

[2] El término *synderesis*, que, al decir de Ueberweg, se encuentra por primera vez en San Jerónimo y que vuelve a aparecer en Descartes, sobre todo en el relato de sus tres sueños, parece debido a un error de copista, que tradujo por

civilización misma del Occidente en la dirección en que deberían alcanzar su mayor expansión y su más alto valor de humanidad.

Alberto Magno comprendió en efecto, que la virtud de la catolicidad no debe solamente realizarse en extensión, sino en profundidad, y que no le basta conquistar a todos los hombres, a todos los pueblos, naciones y clases, sino que le es preciso incorporar al patrimonio del pensamiento cristiano todo lo que hay de bueno, de sano, de nuevo y de duradero en las aportaciones y descubrimientos de la razón humana. Este acto de fe en la catolicidad de la razón, que es, sin duda, la señal dominante del católico siglo XIII, fue ante todo la obra de Alberto Magno.

Y la razón tal como la concibe no es tanto la facultad de deducir y de construir como el poder de observar, de conformarse con la experiencia y de interpretarla de una manera circunstanciada procediendo siempre de los efectos a las causas: porque, en materia de hechos, solo la experiencia proporciona la certeza [1].

Esta opinión en Alberto Magno hay que enlazarla, por otra parte, con una concepción pluralista del universo, en que la discontinuidad de los órdenes de lo real, del mineral a la planta, al animal, al hombre, al ángel y a Dios, sustituye a la visión neoplatónica y árabe de una continuidad fundada en la analogía esencial de las estructuras y que tiende a una concepción monista del todo: recogiendo la cadena de los seres a partir de lo alto, Alberto Magno, en su *De Causis et processu universitatis*, muestra cómo se engendraron unos por otros a partir de Dios, luz increada, intelecto puro, universal agente; de él proceden las formas inteligibles, presentes al intelecto de la causa primera, conferidas por ella a la materia en la obra de la creación, para constituir las sustancias concretas de las que son vida y luz, luego elaboradas en su estado "intencional" por la abstracción propia de la inteligencia humana, y transmitidas del intelecto agente al intelecto posible que él actualiza (esta actualización del intelecto por el saber es el medio para el hombre de conquistarse y de hacerse); y, a través de todo esto,

esta palabra el término estoico συνείδησις. La sindéresis es definida por los escolásticos como la *scintilla conscientiae*, es decir, la llama original de la que la *conscientia*—hábito innato en tanto que se refiere a los principios, adquirido en tanto que se refiere a los deberes particulares—es la irradiación en acto. En su *Summa de creaturis* (2.ª p., q. 69), Alberto Magno la define como una cierta rectitud que, en el juicio y el apetito, concuerda con la rectitud primera (rectitudini primae), en la cual fue creado el hombre y que el pecado original no destruyó. (Cf. O. Lottin, R. néosc., 1927.)

[1] "Experimentum enim solum certificat in talibus." (*De vegetalibus*, ed. Jessen, 1867, pág. 339.) "Oportet experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare." (*Ethic.*, VI, 2, 25.)

Dios no deja de iluminar lo que él produjo, comenzando por lo primero causado, la inteligencia, a la que comunica el poder, según el principio de que lo inferior no ejerce su influencia más que con el concurso y por la virtud de lo primero, es decir, de lo superior, que contiene en su seno la razón de la multiplicidad de los seres finitos que tienden todos diversamente hacia lo divino. Este sentimiento de la diversidad de lo concreto anima la obra inmensa de Alberto Magno. De ahí su condenación del averroísmo, al que califica de error absurdo y pernicioso; de ahí también su insistencia sobre el carácter propio y distinto del intelecto agente, así como del intelecto posible en cada individuo, y su enérgica afirmación de la inmortalidad personal del alma, que se niega a definir en su esencia como la simple forma del cuerpo. De ahí, en fin, ese gusto por lo concreto, por lo singular y lo individual, de que dan testimonio sus obras científicas, sobre todo sus observaciones de botánica y de zoología, y que le valieron una reputación tal, que, entre nuestros campesinos de Francia, circulaba todavía en el siglo último una colección de fórmulas y de recetas empíricas denominada "el Gran Alberto". Esta reputación se forjó ya durante su vida, hasta el punto de que es el único entre sus contemporáneos al que se le cita como una autoridad, refiriéndose especialmente a él, al igual que a Aristóteles, San Agustín, Avicena o Averroes. Primer maestro de la filosofía, dice de él Rogerio Bacon que, a pesar de todo, no es de los suyos, en tanto que, tres siglos más tarde, Lefèvre d'Etaples [1] le contará, con Aristóteles y Salomón, en el número de los "tres grandes genios"; estupor y milagro de nuestro tiempo, escribe de él, en su *Summa de bono*, su discípulo preferido, el dominico Ulrico de Estrasburgo († 1277), que desarrolló, como los alemanes, la orientación dionisiana y neoplatónica de su doctrina [2], mientras que Tomás de Aquino retuvo con preferencia sus elementos aristotélicos.

[1] Leçon sur *l'Organon*, citada por Renaudet: *Préréforme et humanisme* (1916).

[2] La *Summa de bono* (hacia 1262. Ed. del libro I por Daguillon, extractos del resto en Grabmann) se inspira en el comentario (inédito) al *De divinis nominibus* de Dionisio por Alberto, así como al *Liber de Causis* y a la Metafísica de Avicena. Se encuentra ahí la primera exposición perfectamente clara de los presupuestos de la fe evidentes a la razón (Dios, verdad suprema), y todos los temas neoplatónicos familiares a Alberto, que serán reforzados por la difusión de las traducciones de Proclo debidas a Guillermo de Moerbeke: procesión jerárquica de todas las cosas a partir de Dios, el Ser puro, Forma primera, Causa ejemplar y eficiente de todas las formas que proceden de él por el *esse*, primera emanación del primer principio, inteligencia e intelección ella misma, siendo comparable el efecto de la primera causa a la difusión de una luz que ilumina e informa los seres y los intelectos por las Ideas divinas (IV, 2, 5). Estos temas irán desenvolviéndose en todos los discípulos alemanes de Alberto, desde los dominicos Dietrich de Freiberg († 1310), Eckhart († 1327) y Bertoldo de Mosburg, hasta los místicos Juan

La ausencia de espíritu sistemático, tan sorprendente en su obra, impidió, sin duda, a Alberto convertirse en jefe de escuela; pero las posibilidades que encerraba esta obra y el espíritu mismo que la animaba hicieron de él un iniciador. Por todas partes transparece en sus escritos, incluso a través de las imprecisiones del pensamiento y de la lengua, esa belleza hecha de proporción y de claridad que él había definido tan bien como el "resplandecimiento de la forma", y que vivifica una intensa espiritualidad. Con ello se explican el atractivo que ejerció sobre los espíritus y la poderosa influencia que tuvo en todos los dominios. Pero es, en fin de cuentas, por su genial discípulo Tomás de Aquino por quien se propagó, se definió y se perpetuó el movimiento que él había impulsado.

4. Santo Tomás de Aquino. El hombre, la obra y su espíritu. Racionalidad y novedad del tomismo. La primacía del ser y de la verdad

Henos aquí ante el más grande nombre del pensamiento cristiano en la Edad Media, que es también uno de los más grandes del pensamiento humano. Su gloria, a decir verdad, ha oscurecido o encubierto un poco su mérito verdadero; el culto que se le ha dedicado degeneró a veces en superstición; y, por haber querido conformarse demasiado estrictamente a la letra, se perdió a veces de vista el espíritu. Ahora bien: aunque la letra de la obra haya prescrito con frecuencia, la intención secreta y profunda del hombre conserva todo su valor y el espíritu que le anima permanece vivo y fuerte como el primer día. Es esa intención del hombre, el espíritu mismo de la obra, lo que debemos penetrar si queremos comprender su sentido, su alcance y, para decirlo todo, su valor de verdad. Porque es a la Verdad a quien se ordena: "Sea por Santo Tomás, sea por Pascal", nos decía un día el Papa Pío XI, "lo esencial es llegar a la Verdad". Santo Tomás de Aquino hubiese sido el primero en suscribir esta fórmula, y no hubiese permitido que se prefiriese el camino al fin, ni él mismo a lo verdadero.

Nacido en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, a comienzos del año 1225, de la familia de los condes de Aquino, con una ascendencia normanda por parte de su madre, Tomás comenzó sus estudios en la célebre abadía de Montecasino, donde fue oblato, y los prosiguió

Tauler († 1361) y Enrique Suso († 1365), para abocar, a fines del siglo XV, en los maestros de la escuela albertista de Colonia y de Cracovia (Heymerick van de Velde) y florecer por extenso, en fin, en la obra del cardenal Nicolás de Cusa (Grabmann, 1928). Volverán a encontrarse, en una forma claramente panteísta, en los postkantianos alemanes.

en la Universidad de Nápoles, fundada en 1224 por Federico II, en la que tuvo como maestro a Pedro de Irlanda, el comentador de la *Isagoge*, de Porfirio, y de la *Hermeneia*, de Aristóteles [1]. Entrado en 1244 en la orden de Santo Domingo, partió al comienzo de 1245 para París; fue retenido por sus hermanos, que querían apartarle de la vida religiosa, y llegó durante el otoño a la Universidad de París. Allí, el que sus condiscípulos llamaban "el buey mudo de Sicilia" estudió la filosofía y la teología bajo la dirección de Alberto Magno, su maestro predilecto, al que quedó ligado muy estrechamente. Le siguió, en 1248, a Colonia, donde los dominicos acababan de fundar un *Studium generale;* luego fue llamado, en 1252, a París por el general de la orden, para preparar allí su doctorado en teología: sucesivamente bachiller *biblicus* y *sententiarius,* luego provisto de la *licentia docendi,* llegó a *magister* en 1256 y ocupó durante tres años una de las cátedras de que disponían los dominicos en París, no obstante la oposición de Guillermo de Saint-Amour y las ásperas discusiones entre seglares y regulares: discusiones en las que Tomás de Aquino intervino victoriosamente, y que el Papa Alejandro IV zanjó designando especialmente al hermano Tomás y al hermano Buenaventura para ocupar las cátedras reservadas a los dominicos y a los franciscanos, condenando el *De periculis novissimorum temporum* de Guillermo y prohibiendo la publicación de panfletos contra los regulares, en particular contra las órdenes mendicantes. De 1259 a 1268, Tomás permaneció en Italia, y, en calidad de maestro del *Studium curiae* instituido en la curia papal, enseñó en Anagni, Orvieto, Santa Sabina de Roma, Viterbo; fue encargado por Urbano IV de componer el Oficio de la nueva fiesta del Santísimo Sacramento o fiesta del Corpus Christi, y contrajo amistad en la corte de Urbano IV con Reginaldo de Piperno, que habría de terminar su Summa, y con el dominico Guillermo de Moerbeke, que le suministró traducciones de Aristóteles hechas sobre el texto griego. A comienzos de 1269, cosa casi única y que testimonia su prestigio excepcional, Tomás volvió como profesor a París, donde tuvo que hacer frente a los ataques de Gerardo de Abbeville y de Nicolás de Lisieux contra las órdenes mendicantes, a los de los agustinos, que trataban de hacerle condenar, y al aristotelismo intemperante de Sigerio de Brabante y de los maestros averroístas de la Facultad de Artes,

[1] Es interesante observar que, en sus comentarios, Pedro de Irlanda se sirve del doble método de *expositio* y de *disputatio.* [Véase a este respecto la nota (* 25) en el apéndice.] Baeumker publicó (1920) y Grabmann estudió (1926), con sus comentarios aristotélicos, la *reportatio* de una discusión pública sostenida por el maestro irlandés delante del rey Manfredo sobre la cuestión de saber si es la función (operatio) la que crea el órgano (membra), o el órgano el que crea la función.

cuyo movimiento había tomado un impulso singular. En 1272, con el sentimiento de todos, dejó París por Italia; y, encargado por el capítulo general de Florencia de organizar un nuevo *Studium generale,* se dirigió a Nápoles para reanudar allí su enseñanza. El 7 de marzo de 1274, en camino hacia Lyon, donde le había convocado Gregorio X para tomar parte en los trabajos del concilio, el autor de la Summa, el cantor de la Eucaristía, murió entre Nápoles y Roma, en la abadía de Fossanova, haciéndose releer el *Cantar de los Cantares.* No había alcanzado todavía los cincuenta años [1].

De su segunda estancia en París (1256-1259) datan los Comentarios sobre los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo y sobre Boecio, los tratados *De principiis naturae, De ente et essentia* (en el que se encuentran enunciadas ya sus doctrinas capitales), *De Veritate,* la respuesta a Guillermo de Saint-Amour *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* y las *Quaestiones quodlibetales* VII a XI, eco de las discusiones solemnes de Cuaresma y de Adviento sobre las cuestiones debatidas en las escuelas. Durante su permanencia en Italia (1259-1268) terminó su *Summa contra Gentiles,* escrita para los misioneros dominicos encargados de la evangelización de los moros, y comenzó (en 1266) su obra capital, la *Summa theologica,* "para uso de los principiantes", de la que escribió entonces la primera parte (tratado de Dios) y de la que compuso la segunda parte (consagrada a la ascensión del hombre hacia Dios, en dos subdivisiones); luego, la tercera (consagrada a Cristo, mediador entre Dios y los hombres), de 1269 a su muerte. De esta misma época datan la mayor parte de sus Comentarios a Aristóteles sobre la Física, la Metafísica, el Tratado del alma y opúsculos anejos, los Segundos Analíticos, la Política, así como el comentario a los Nombres divinos de Dionisio, las *Quaestiones disputatae De potentia* y *De malo* y el tratado *De regimine principum* (terminado por Tolomeo de Lucques). En fin, durante su última permanencia en París, redactó las *Quaestiones quodlibetales,* I-VI y XII, las *Quaestiones disputatae, De spiritualibus creaturis, De anima, De virtutibus,* los Comentarios al *De coelo,* a los Meteoros, al *De generatione,* a la Etica a Nicómaco, al libro *De causis* (que restituye a Proclo) y diversos escritos polémicos, los más importantes de los cuales son el *De aeternitate mundi,* contra los adversarios del peripatetismo, y el *De unitate intellectus,* contra los averroístas. El *Compendium Theologiae,* como la Summa misma, quedaron sin terminar.

En toda la obra de Santo Tomás de Aquino, a través de toda su enseñanza de tan alta inspiración, derivada, como debe serlo, de la

[1] Los restos de Santo Tomás de Aquino descansan en la basílica de Saint-Sernin, en Toulouse, donde Domingo, en 1215, concibió y realizó su plan.

plenitud de la contemplación [1], resplandece la virtud que él calificaba de virtud rectora, la que penetra todas las demás, la prudencia, esa *recta ratio agibilium,* que es como un sentido superior de las posibilidades. De ahí el equilibrio de su pensamiento, la asimilación juiciosa, a la vez muy personal y en extremo fiel, que hace, no solamente de la filosofía aristotélica, de la que toma su armadura, sus cuadros, sus principios y sus nociones rectoras, sino también del platonismo, del agustinismo y del pensamiento dionisiano, cuya influencia muy profunda, aunque menos visible, viene a moderar en él el naturalismo de Aristóteles, y se completa con las opiniones neoplatónicas de los judíos y de los árabes, de Maimónides y de Avicena. De ahí también la potencia constructiva y ordenadora de un pensamiento, siempre seguro de sí mismo, que abarca cada cuestión de una vez, en su totalidad como en sus detalles, que reduce y subordina siempre las consideraciones particulares a una visión de conjunto, bajo la primacía de la razón y de su acto más alto, la intelección, ordenada, como su vida entera, a Dios: por lo cual, sin abandonar nunca lo sensible, se eleva siempre como de manera natural hacia lo más alto, que es también lo más profundo, descartando lo superfluo, lo accesorio, los juegos del espíritu; en suma, todo lo que es simple materia de discusión, objeto de curiosidad o atractivo de novedad, separados de la esencial verdad que es el principio y el fin de toda nuestra actividad; porque nuestro fin debe ser comunicar la verdad después de haberla meditado, y el

[1] *S. Th.* 2.ª, 2.ª e, q. 188, a. 6. De hecho, sabemos que Santo Tomás de Aquino unía siempre la oración al estudio. Como dice su biógrafo Guillermo de Tocco († 1323), prior de Benevento, "cuantas veces quería estudiar, iniciar una discusión solemne, enseñar, escribir o dictar, comenzaba por retirarse al lugar secreto de la oración y rezaba vertiendo lágrimas, a fin de obtener la inteligencia de los divinos misterios. Salía de allí con la luz" (c. 31). Se le vio varias veces en éxtasis, insensible a todo lo que pasaba alrededor de él, a la vela misma que le quemaba los dedos (c. 48). Un día que escribía en el convento de Nápoles la tercera parte de su *Summa,* que trata de la Pasión y de la Resurrección de Cristo, mientras rezaba en la iglesia delante de un crucifijo, fue alzado sobre la tierra y oyó estas palabras: "Tomás, has escrito bien de mí." Sin embargo, al final de su vida, tuvo una visión intelectual tan alta y tan simple, que no pudo continuar dictando el tratado de la penitencia al que entonces había llegado: todo lo que había escrito se le aparecía "como paja" en comparación con lo que había visto, y hubiese querido, siguiendo la bella expresión de San Jerónimo que gusta de citar (2.ª, 2.ª e, q. 186, a. 3), "seguir desnudo a Cristo desnudo". Deben leerse sus oraciones llenísimas de fervor y de espiritualidad (fueron reunidas por el P. Sertillanges y publicadas en el Art catholique en 1920) para aprehender plenamente la inspiración de su obra. Cf. el libro del P. Joret sobre *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin,* Desclée, 1924.

mismo sabe que su misión aquí abajo consiste en vivir con Dios y hablar de él[1].

Su regla es, pues, la verdad, pero no sin un trabajo infatigable, del que dan testimonio sus manuscritos autógrafos; por ella y para ella entusiasma a sus oyentes y a sus discípulos, y es ella la que confiere a su enseñanza esa lucidez y esa soltura que la realzaban. De la misma fuente procede esa admirable simplicidad o, como se ha dicho, ese estado de inocencia frente a los problemas[2], que no es el producto de una simplificación arbitraria, sino el resultado de una consideración de lo verdadero, en la que desaparece todo lo que no es él, en la que se encuentra espontáneamente separado o desdeñado todo lo que perjudicaría a la economía del pensamiento, en la que convergen todos los caminos que nos permiten dirigirnos al misterio divino[3]. La Summa teológica procede del mismo espíritu que las catedrales: aunque su riqueza prodigiosa solo puede ser detallada a lo largo del tiempo, se abarca de una vez, en su pureza, su transparencia y su esplendor, imagen de lo infinito.

Y este equilibrio es nuevo, como todo lo que procede de un esfuerzo para contemplar la verdad desnuda. La modestia misma de Santo Tomás, su docilidad con respecto a sus maestros, su caridad, a veces excesiva, con respecto al que denomina el "filósofo", Aristóteles, su serenidad, su actitud pacífica o "irénica", han encubierto con demasiada frecuencia lo que había de original y de atrevido en la empresa que intentó y llevó a feliz término. Para darse cuenta de ello, basta volver a colocar al hombre y su obra en su medio, a fin de ver cómo ha flexionado el movimiento de las ideas del tiempo, y, ante todo, cómo pudo ser, en su época, figura innovadora y entusiasmar a sus oyentes con exposiciones cuya bella ordenación y limpidez no se nos aparecen desprovistas de alguna aridez y dejan reconocer mal la emoción que las dictó y el soplo que las anima.

[1] "Ergo quod aliquis veritatem in alterius notitiam per doctrinam deducat." (*S. Th.* 2.ª, 2.ª e, q. 181, a. 3, 3 y resp.) Por otra parte, Santo Tomás declara, recogiendo una expresión de San Hilario (*De Trin.*, I, 37): "Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" (*C. G.*, I, 2). Así, la misión de que tiene conciencia no es otra que la de referir todo a Dios, a fin de que su palabra y su sentimiento mismo proclamen a Aquel a quien él se debe.

[2] Sertillanges: *Le christianisme et les philosophes* (Aubier), pág. 248.

[3] "Deo non conjungimur nisi quasi ignoto" (*In Boet. de Trinitate*, q. I, a. 2). Cuando nos unimos a Dios por la inteligencia, es como si lo hiciéramos con un desconocido. Con todo rigor, Dios en sí es incognoscible, porque excede nuestras facultades naturales; y, sin embargo, en este "no-conocimiento", como dice Dionisio, se funda todo nuestro conocimiento (*C. G.*, III, 149). Así, el misterio es el objeto propio de la filosofía (Gilson: *Le thomisme*, pág. 518).

En el siglo XX[1], el tomismo representa la tradición; se ve en él comúnmente, desde la encíclica *Aeterni Patris* (1879) y la aprobación de las XXIV tesis tomistas por la Congregación de los Estudios (1916), una expresión privilegiada de la verdad, la encarnación más perfecta de la *philosophia perennis*. En el siglo XIII, Santo Tomás se presentaba como un innovador, en razón no solamente de las teorías nuevas que introdujo en su síntesis, sino por la manera como presenta, y las pruebas con que las sostiene, las doctrinas tradicionales a las que se refiere. "Quodam singulari et novo modo tradenti utebatur", escribe de él Tolomeo de Lucca[2]. Se le admiraba, nos dice su biógrafo, Guillermo de Tocco, el tener un juicio tan firme, que no dudaba en usar de un modo de exposición nuevo, en producir razones nuevas y en enseñar las opiniones nuevas que Dios se había dignado darle por una inspiración nueva. Sus oyentes quedaban sorprendidos del método que aplicaba en la presentación de sus tesis, método que se encuentra en cada uno de los "artículos" que constituyen las "cuestiones" de la Summa teológica: exposición de la tesis contraria y de los argumentos en pro, referencia a las autoridades que la afirman y respuesta a los argumentos, estableciéndose así la tesis por la negación de su negación. La misma originalidad[3] en su manera de comentar a Aristóteles, no por paráfrasis desenvueltas, sino por una explicación concisa y ajustada al texto según un procedimiento crítico de singular rigor; se distingue en él fácilmente el pensamiento auténtico del autor y las opiniones personales del comentador, aunque su tendencia a ofrecer siempre la interpretación más favorable de los textos, su preocupación constante por ponerlos de acuerdo con la verdad y apoyar en su autoridad su propia opinión le llevan por caridad, por modestia y también por cuidado superior de armonía, a forzar a veces, o a solicitar a su autor, Aristóteles, o San Agustín, en el sentido de sus propias ideas, es decir, de lo que le parece más de acuerdo con la esencial e inmutable verdad.

Santo Tomás de Aquino teólogo fue tachado de espíritu dogmático y deductivo; se le reprochó aceptar como hecho consumado las dos grandes síntesis: la síntesis teológica de las verdades reveladas y la síntesis filosófica de las verdades accesibles a la razón, concebir de

[1] Para todo lo que sigue, en particular para la manera como Santo Tomás repensó a Aristóteles, véase la primera de nuestras *Trois conférences d'Oxford* (Spes, 1928), sobre "Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création", referente a nuestros trabajos sobre *La notion du nécessaire chez Aristote* (1915), *L'Idée et le réel* (Arthaud, 1932), y *Cadences* (Plon, 1948), "La renaissance catholique: Aquinas redivivus".

[2] *Hist. eccl.*, XXII, 24. Textos de G. de Tocco en *Acta sanctorum*, VII Martii, c. 15-18, y ed. de la Revue Thomiste (Saint-Maximin, 1924), por Prummer.

[3] *Expositio in libros de caelo et mundo*, 1, I, lect. 17 y 22.

una manera puramente estática sus relaciones, eliminar de ellas todo lo que puede ser elemento de investigación y de progreso, a saber: las contradicciones fecundas que son para la razón un estímulo y que, proponiéndole problemas nuevos, la obligan a esforzarse por resolverlos; se pretendió, en fin, que, según su principio por el cual la verdad no podría ser contraria a la verdad, si una oposición se manifiesta entre una verdad de razón y una verdad de fe, siendo la segunda infaliblemente verdadera y la primera sujeta a error, la razón debe inclinarse ante la fe y someterse a ella, lo que reduce la filosofía a su papel subordinado de sierva de la teología. Pero nada de todo esto está de acuerdo con el verdadero espíritu de Santo Tomás.

Dogmático y deductivo, lo es mucho más en su argumentación y su exposición que en su método mismo. Hace una teología racional, sin duda, pero que supone la teología positiva conocida y que construye sobre hechos, sobre datos históricos; en suma, sobre lo concreto y lo singular: lo que no impide a la doctrina sagrada ser, según él, una verdadera ciencia (*S. Th.*, 1.ª, q. 1, a. 2). Nada más digno de tenerse en cuenta que su prudencia y su espíritu crítico. He aquí un ejemplo entre otros muchos. Se trata de saber si la Trinidad puede ser probada por la razón (q. 32, a. 1, ad. 2). Algunos, siguiendo el principio propuesto por Ricardo de San Víctor, esperan demostrar, por la bondad infinita de Dios, la procesión de las personas de la Trinidad: y Santo Tomás mismo reconoce haber seguido un camino semejante. Pero critica su propia argumentación: son, en realidad, conveniencias, dice, pero no pruebas rigurosas; no se prueba el principio, sino que, una vez admitido el principio, se muestra que los efectos están de acuerdo con él. De la misma manera, en astronomía, la teoría de las excéntricas y de los epiciclos salva los fenómenos, es decir, los movimientos aparentes de los cuerpos celestes; pero no quiere decirse con ello que no puedan quedar a salvo por otra hipótesis. ¡Según eso, no se hubiese condenado a Galileo!

Por lo demás, si hay una discontinuidad completa, incluso un corte, entre el modo de conocer por razón y el modo de conocer por revelación[1]—de tal suerte que el intelecto humano, forzado a partir de los datos sensibles, no puede llegar, por su virtud natural, a aprehender

[1] Véase todo el pasaje que comienza con estas palabras: "Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus..." Si, pues, el error se mezcla con frecuencia a las investigaciones humanas, y si no podemos conocer perfectamente las cosas mismas que experimentamos diariamente, con mayor razón ocurrirá así respecto a las cosas que trascienden nuestra inteligencia. Porque, según lo que dice el Filósofo en el libro II de su Metafísica, nuestra inteligencia se comporta en relación a los principios más manifiestos del ser, como el ojo de la lechuza en relación con la luz del sol por el cual es deslumbrada (*C. G.*, I, 3 y 4).

la sustancia divina misma, en su trascendencia absoluta, y que las verdades de fe exceden absolutamente su poder—, de muy distinta manera ocurre cuando se consideran las cosas desde el punto de vista de lo real o del ser, de acuerdo con el profundo realismo de Santo Tomás. En efecto, la especificidad de las ciencias, la de la filosofía y de la teología, radica no tanto en su objeto como en su modo de aprehender este objeto; en suma, en su punto de vista; y la inferioridad del modo de conocimiento propio de la razón basta para justificar los límites que le son impuestos, la necesidad en que está de revisar sus conclusiones si terminan por contradecir el dogma. Pero hay algo más fundamental que el modo de aprehensión del objeto: y es el objeto mismo, esto es, lo real. Porque si el pensamiento de Dios es mensurante, el pensamiento del hombre es medible, y es medible precisamente por su objeto: el principio por el cual "lo conocido está en el cognoscente, según el modo del cognoscente" (cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis. 1.ª, q. 12, a. 4), este principio, que implica la *asimilación de lo conocido por el cognoscente,* el objeto por el sujeto, no vale más que para *ciertos modos* inferiores y débiles de conocimiento; no vale para la visión beatífica, ni, con mayor razón, para el conocimiento que tiene Dios de su esencia: en tanto que *todo conocimiento,* del más alto al más humilde, puede definirse como una *presencia inmediata de lo conocido en el cognoscente; en suma, de lo real o del ser,* en el cual se realiza nuestro conocimiento por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, que es su causa. Aquí radica la señal distintiva, propia y esencial, del conocer, quiero decir en el hecho de ser ordenado al ser: "lo que es, es; lo que no es, no es"; tal es el principio universal, no solamente de la intelección y de la inteligibilidad, sino de lo real, que preside ambas[1]. Porque, según la expresión de San Agustín (*Solil.*, 5), que cita

[1] "Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis" (*De Verit.*, q. 1, a. 1). "Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (vel oppositio inter ens et non ens) et alia hujusmodi" (*C. G.*, II, 83 ad 8). Sobre el valor real y la universalidad del principio de identidad y de contradicción, cf. *In Meta.*, L. IV, lect. 5-15, *S. Th.*, 1.ª 2ae, q. 94, a. 2. Por lo demás, el ser solo es perfectamente conocido por Dios: en él, el conocimiento no es medible como lo es en el hombre, sino que es mensurante, porque, al existir todo por él, ve todas las cosas como son en él, por una intuición simple en la que el cognoscente y lo conocido son una misma cosa (*S. Th.*, 1.ª, q. 14, a. 1-8). Cf. *C. G.*, I, 62: "Sed divina veritas est mensura omnis veritatis; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quae est extra animum, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum..."

Santo Tomás al comienzo de su *De Veritate,* lo verdadero es lo que es: "verum est id quod est", o, en otros términos, "ratio veri sequitur rationem entis".

Ahora bien: si se considera el ser o lo real en sí mismo, tal como es pensado por Dios y querido por él, debe reconocerse que forma una jerarquía, sin duda, pero en la que se traduce una continuidad que es el signo de su unidad profunda. El Dios de la naturaleza, el que alcanza la razón, el que ella es capaz, en todo caso, de alcanzar con sus solas fuerzas y de demostrar, según los principios de su evidencia propia, el que presupone la fe y que prepara a ella, no es otro Dios que el Dios de la sobrenaturaleza, el que nos revela la fe y que termina la razón colmando sus deseos, pero trascendiendo sus poderes. Se sigue de aquí que la discontinuidad de los dos modos de conocimiento, racional y revelado, no impide el contacto, incluso la compenetración parcial de sus dominios, y que, allí mismo donde la razón abdica ante el misterio, no se renuncia, puesto que tiene todavía que mostrar que el misterio está por encima de la razón y no contra ella: aún más, el misterio estimula la razón, que trata de apoderarse de él como en una lucha de Jacob con el ángel; la preserva de sus propios excesos, la impide errar volviéndose sobre sí misma y le propone nuevos y más dilatados horizontes, en la esperanza y en la espera de la verdadera y perfecta felicidad, de la que todo nuestro saber es, en cierta manera, una participación y como una anticipación lejana [1].

[1] "Consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis" (*S. Th.,* 1.ª, 2ae, q. 3, a. 6). Participación cierta, pero participación deficiente, que no nos permite, en las condiciones actuales, alcanzar la esencia de las cosas, la unidad y la diversidad de lo real, y que hace que nuestro conocimiento sea débil hasta el punto de que ningún filósofo pudo jamás dilucidar la naturaleza de una mosca: "Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae." (*In symbolum apostolorum.* Cf. los textos citados por el P. Roland-Gosselin: *De ente et essentia,* 1926, pág. 40.) Con mayor razón, el intelecto humano es impotente para escrutar la esencia divina, cuyos efectos creados, naturalmente cognoscibles, son absolutamente inadecuados a la perfección soberana de Dios y no pueden manifestárnosla tal como es (*S. Th.,* 1.ª, q. 12. *C. G.,* I, 3). De la trascendencia absoluta de Dios se deduce la imposibilidad para el hombre de alcanzar aquí abajo la visión de su esencia, de la que, sin embargo, tiene el deseo natural, pero ineficaz (1.ª, q .12, a. 1), signo, a la vez, de la posibilidad de esta visión o de la aptitud del alma para ser elevada a ella por la gracia—sin la cual el deseo de la naturaleza resultaría vano—, y de la incapacidad en que está de elevarse a ella naturalmente por sus solas fuerzas: lo que significa precisamente la potencia obedencial pasiva. (Véanse los textos del *De pot.,* q. 6, a. 1, ad 18, y del *De verit,* q. 14, a. 2, y la nota (* 45) en el apéndice.)

He aquí por qué, distinguiendo siempre con perfecta claridad la naturaleza y la sobrenaturaleza, Santo Tomás no teme mostrar lo que las une, lo que en el orden natural constituye una *inchoatio,* atractivo o esbozo, del orden superior al que la naturaleza es llamada por Dios. He aquí por qué también, precisando siempre las fronteras entre la razón y la fe, no teme llevar las investigaciones de la razón tan lejos como lo permiten sus poderes y no duda en reivindicar, contra un tradicionalismo excesivo, el derecho a renovar, incluso a innovar, tanto en el dominio especulativo de la teología como en el dominio práctico de la vida religiosa. Sin duda, estas innovaciones deben hacerse siempre por el camino de la tradición, siguiendo la máxima famosa proclamada por el Papa Esteban en el siglo III: *nihil innovetur nisi quod traditum est.* Pero hay tradición y tradición, y Santo Tomás no admitiría de ningún modo que se confundiese la tradición católica con su doctrina propia, que él mismo no la identificó con la tradición agustiniana. Si el progreso no es separable de la tradición, la tradición tampoco puede separarse del progreso: porque, como observa Santo Tomás a propósito de nuestras leyes humanas, es propio, al parecer, de la naturaleza de la razón humana, imperfecta y móvil, ir gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto; y cita precisamente, como ejemplo, la tradición filosófica lo mismo que las técnicas [1].

[1] Tratando de la cuestión "De mutatione legum" (*S. Th.,* 1.ª, 2ae, q. 97), Santo Tomás muestra que toda ley positiva humana (lex posita ab homine) es mudable como la razón humana, que es por naturaleza "mutabilis et imperfecta", a diferencia de la ley natural que, siendo una participación de la ley eterna, recibe de la inmutabilidad y de la perfección de la razón divina el privilegio de permanecer inmutable, al menos en su contenido. Y observa a este respecto (1.ª, 2ae, q. 27, a. 1), leyendo profundamente la noción de progreso en la imperfección de nuestra naturaleza creada: "Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosohati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecta. Ita etiam et in operabilibus..." En lo que concierne a las verdades reveladas mismas, Santo Tomás, que estudió profundamente en su comentario a los Segundos Analíticos (II, 3-17) el proceso de *venatio* o búsqueda de la definición real y distinta, admite, si no una "evolución homogénea del dogma" (Marín Sola), al menos un cierto progreso dogmático en la explicitación, que permite pasar de una fórmula confusa a una fórmula más distinta y precisa de la misma verdad, o que pone en evidencia la relación y subordinación de estas verdades entre sí, o, en fin, que deduce de dos verdades reveladas, o de una verdad de fe y de una verdad de razón, otra verdad que estaba virtualmente contenida en ella y cuya contradictoria puede la Iglesia condenar infaliblemente como errónea. (*Salmanticenses, Cursus theol. De Fide,* disp. I, dub. 4, n. 124-127), de suerte que por ahí puede llegarse a una inteligencia más penetrante y sabrosa de los misterios. (Cf. los artículos de Gagnebet en la Rev. Thomiste, 1938-39, y Garrigou-Lagrange: *La synthèse thomiste,* págs. 103 y sgs.)

El mismo nos dio un magnífico ejemplo de esta atrevida innovación. Y piénsese, en efecto, en el valor necesario entonces a un pensador cristiano para afirmar su confianza en la razón, a pesar de los excesos que la hacían sospechosa o condenable, y para atreverse a repensar el aristotelismo, al que los árabes habían dado una forma claramente panteísta, subversiva de los principios mismos del cristianismo. El aristotelismo era la herejía del tiempo: la autoridad eclesiástica consideraba, no sin razón, que ponía en peligro la tradición y que el espíritu de Cristo no podía reinar donde reinaba el espíritu de Aristóteles. Este fue el atrevimiento de Santo Tomás y su golpe de genio, discernir en esta doctrina, de la que se hacía una máquina de guerra contra el cristianismo, todo lo que el cristianismo podía obtener de ella para su propia defensa, aceptando su poderosa estructura lógica y metafísica. Pero se guardó muy bien de hacerse su esclavo. En virtud de su máxima que saca de los límites mismos de la razón el principio de su perfectibilidad, habría que negarse seguramente a admitir con Aristóteles que la razón humana dijese su última palabra, de suerte que no tuviésemos más que comentar las palabras del maestro sin completar ni corregir su doctrina; rechazaría aún más ligar la doctrina católica al peripatetismo, por una mezcla inadmisible de lo divino y de lo humano. Por otra parte, con todos los pensadores de la Edad Media, este hombre, cuya autoridad se invoca con predilección, consideraba él mismo el argumento sacado de la autoridad humana como el más débil de todos[1]. Por lo cual, dice, no hemos de recibir los documentos a causa de la autoridad de los que hablan, sino a causa de la razón que apoya a sus palabras, *non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum* (*Sup. Boet. de Trinit.*, q. 2, a. 3). Y también: La filosofía tiene por fin saber, no lo que los hombres pensaron, sino cuál es la verdad de las cosas (*In I de Coel.*, 22). Así, nos exigiría que le amásemos no por él mismo, sino por la verdad en la que se apoya: no nos pediría que repitiésemos lo que dijo por haberlo dicho él, nos invitaría a repensar la verdad como él mismo se esforzó en pensarla, pero no necesariamente de la manera como él la pensó.

[1] *S. Th.*, 1.ª, q. 1, a. 8. Véase la nota (* 27) en el apéndice.

5. Aristóteles, repensado por Santo Tomás de Aquino. La idea de creación y la distinción real de la esencia y de la existencia en los seres finitos. Las pruebas de la existencia de Dios. El ejemplarismo: causalidad y participación. La potencia y la bondad de Dios, fuente de toda la contingencia del universo. Dios amor y objeto de amor

Este espíritu de alta prudencia y de plena racionalidad, cuya ley es la subordinación constante a la Verdad; este discernimiento de los órdenes, este cuidado en distinguir siempre lo relativo de lo absoluto y en no introducir nunca lo relativo en lo absoluto, este equilibrio superior, tan apto para conciliar sin confundir; todas estas verdades se encuentran primordialmente en la utilización de Aristóteles por Santo Tomás. En uno y en otro, la mayor parte de las tesis filosóficas se parecen singularmente por la simple razón de que Santo Tomás bebió su fórmula en Aristóteles mismo; pero el uso que hace de ellas es muy otro, y el sentido que toman en él es enteramente diferente, porque la dirección a que tienden en él es la opuesta a la dirección que Aristóteles les había dado. Son como dos ríos que corren contra pendiente: la dirección a que tienden en él es la opuesta a la dirección que Aristóteles y Santo Tomás; para el que observa la dirección y el sentido, nada más desemejante y, en cierta manera, nada más opuesto que sus doctrinas. Entre uno y otro se produjo una transmutación tal, que la humanidad fue enteramente renovada por ellos. De uno a otro encontramos toda la distancia que separa la concepción pagana de la concepción cristiana del mundo.

El punto de partida de Santo Tomás, o más exactamente de la filosofía tomista, es Aristóteles, y la concepción que Aristóteles se hizo de la ciencia y de la filosofía: en él se apoya Santo Tomás para todo lo que se refiere a los preámbulos racionales de la fe, esas verdades de conocimiento natural que la fe presupone, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección, un sujeto perfectible[1]; de él, de sus

[1] *S. Th.*, 1.ª, q. 2, a. 2, ad 1. Estas verdades referentes a Dios son *cognoscibles* por la razón humana; pero, observa Santo Tomás, no fueron *conocidas* de hecho más que por un pequeño número de hombres, a lo largo de la historia, y mezcladas con muchos errores; por ello, al depender la salvación del hombre de estas verdades, puesto que reside en Dios, se hizo necesario que los hombres fuesen instruidos en ellas por la revelación divina, y que las disciplinas filosóficas fuesen completadas por la ciencia sagrada (*S. Th.*, 1.ª, q. 1, a. 1). En otros términos, la revelación, para asegurar la salvación del hombre, vino, primero, a iluminar a la razón en su propio dominio, que es el conocimiento natural de Dios, en tanto que autor de la naturaleza; segundo, a culminarla por el conocimiento

fórmulas, de su terminología, de sus principios mismos y, en particular, de su profunda distinción del acto y la potencia, recibe también inspiración cuando trata de resolver los problemas que la doctrina cristiana plantea al teólogo.

Para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, la filosofía, ciencia de la verdad, es esencialmente la ciencia del ser, porque en la medida en que cada cosa participa del ser participa ella también de la verdad. Por consiguiente, la ciencia suprema, la filosofía primera, es la que alcanza lo real en su fuente, es decir, en las causas primeras y últimas en que se realiza la unidad de lo inteligible y de la inteligencia, del ser y de la verdad.

Para él, lo mismo que para Aristóteles, el objeto por excelencia de la sabiduría es, pues, Dios: la filosofía primera se ordena toda ella al conocimiento de Dios como a su fin supremo; por lo cual se la denomina ciencia divina. Ahora bien: hay distancia del Dios de Aristóteles al Dios de Santo Tomás, del primer motor, acto puro, pensamiento pensado de su pensamiento, forma sin materia, fin del universo, tal como lo concibe el filósofo griego, al Ser infinito, perfecto, soberanamente bueno, creador y personal, que nos revela el cristianismo. Seguramente, el Dios del cristianismo es uno mismo con el Dios de la razón: pero el Dios de Aristóteles no es plenamente el Dios de la razón; mueve un mundo que él no hizo y que él no conoce. Para Santo Tomás, por el contrario, Dios es el creador y el conservador de un mundo que depende enteramente de él en cuanto a su ser y a su subsistencia. La idea de creación, desconocida de Aristóteles, como de todos los griegos, y que, en la doctrina de Santo Tomás, como en toda doctrina cristiana, es el principio de lo real y de lo inteligible, es precisamente lo que cambia, con la concepción del objeto mismo, la concepción de la ciencia y de la razón, que renueva enteramente todas las perspectivas humanas.

Para establecer el hecho de la creación (*S. Th.*, 1.ª, q. 44-49), Santo Tomás abandona resueltamente a Aristóteles y sigue a San Agustín (* 28). Y se apoya en textos agustinianos (*Conf.*, XII, 7) para probar contra Aristóteles que el ser todo él procede de la causa universal que es Dios (1.ª, q. 44, a. 2; q. 45, a. 1 y 4), por una emanación que no es necesaria, como pretenden los panteístas, sino contingente, ya que depende tan solo de la voluntad de Dios. Dios, y solo Dios, no tiene necesidad de ninguna otra cosa para ser. A diferencia de todos los demás seres, cuyo ser es recibido—porque la criatura *tiene* el ser, pero no *es* su ser—, Dios, y solo Dios, es su propio ser.

de verdades que la sobrepasan, en cuanto a Dios considerado en sí mismo, como autor de la gracia.

El es el *acto* mismo de existir; y su acción propia consiste en producir el existir, no como un acto segundo, tal como dice Plotino, sino como un *efecto,* que es en lo que se cifra la creación (*C. G.*, II, 21-22). En otros términos, mientras que, en todos los demás seres, el existir es distinto de la esencia y no deriva de ella, sino que supone una causa exterior y trascendente a la esencia, la existencia de Dios se infiere necesariamente de su esencia (* 29), o mejor, Dios, y solo Dios, no tiene más esencia que su mismo ser; de suerte que El se quiere necesariamente, pero nada de lo que no es él es querido por él necesariamente: si es verdad que todas las criaturas están ordenadas a Dios, de quien ellas reciben el ser, lo inverso no lo es.

Se ve todo el partido que sacó Santo Tomás de la distinción real de la esencia y de la existencia, introducida en Occidente por Avicena como aplicación suprema de la distinción aristotélica de la potencia y del acto. Ahora bien: en tanto que Avicena, dominado por la concepción griega, y específicamente aristotélica, según la cual solo lo necesario es inteligible, asimila el ser *actual* al ser *necesario* y considera que todo ser posible por esencia existe únicamente por el hecho de que su causa lo produce necesariamente—estableciendo así, a la vez, la necesidad del Ser primero, en quien la esencia y la existencia son una misma cosa, y la necesidad de los seres que proceden de él, en quienes la existencia es un *accidente* que no deriva de la esencia como tal, sino un accidente que la acompaña *necesariamente* por el hecho de su producción necesaria—, Santo Tomás saca de la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres finitos la razón última de la diferencia radical entre lo infinito y lo finito, entre el Ser subsistente por sí y los seres que no existen más que por él; en suma, entre el Ser *necesario* y los seres *contingentes*, entre el Creador y la criatura: la esencia, en todo ser que no es Dios, es pura potencialidad con respecto a la existencia, que la actualiza lo mismo que ella actualiza todas las cosas, comprendidas las formas mismas, pero que es especificada y determinada en tal o cual *esse* por la potencialidad; en suma, por lo que le falta al ser, pero que el ser es capaz de recibir. Es decir, que todo el ser emana de la Causa universal[1], Dios, que contiene virtual-

[1] Santo Tomás define la creación como "emanationem totius entis a causa universali quae est Deus" (*S. Th.*, 1.ª, q. 45, a. 1). Es decir, que la creación concierne a la totalidad de lo que existe, que es una producción *ex nihilo*, y supone un Ser que, siendo el *ipsum esse*, es la fuente de todo ser. "Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus" (1.ª, q. 8, a. 1). Es decir, también que, en todo lo que es, Dios está presente en lo más íntimo del ser (oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. 1.ª, q. 8, a. 1), puesto que, en cada uno de los seres, Dios es causa, a la vez, de su esencia real en tanto que es una participación de la Esencia divina (1.ª, q. 15, a. 2), y del existir que actualiza esta esencia y constituye el ser en su individualidad (Unum-

mente en sí las formas o esencias de todas las criaturas y les hace donación de la existencia por un acto de la Voluntad, que se posee plenamente, que no es dominada por nada, de quien todo depende y sin que ella misma dependa de nada. Así, Dios, lo Incondicionado condicionante total, confiere a todo lo que es sin ser él una existencia contingente, resultante de un libre decreto de su potencia infinita (1.ª, q. 19, a. 3), existencia recibida por cada ser según su esencia, en ella y por ella, tal como Dios la piensa al pensarse a sí mismo según sea su esencia participable por las criaturas.

Se sigue de aquí que la materia primera es creada, como todo lo demás, y que solo de Dios recibe su ser, sus potencialidades, su plasticidad para recibir tal forma de la que recibe su ser (porque la unidad trascendental del ser radica en la unidad de su forma. 1.ª, q. 76, a. 3). En sí misma, la materia es pura pasividad, y es contradictorio suponer que pueda existir por sí misma, porque esto equivaldría a admitir que pueda existir en acto sin forma (*Quodl.*, III, 1, ad. 1). Santo Tomás lo afirma en contra de Aristóteles, tratando, para salvar a su maestro, de mostrar (1.ª, q. 45, a. 2) que él consideró tan solo las causas del devenir relativo, es decir, del cambio y de las transformaciones del ser, y no las del devenir absoluto, o del ser como tal. Ahora bien: si puede decirse en verdad, con San Agustín mismo (*Contra adversarios legis et prophetarum*, I, 23), que la emanación de un ser particular con relación a su causa particular le hace solamente *emerger* de lo que era ya, hay que afirmar que la emanación de todo ser, comprendida la materia, se hace *ex nihilo:* crear es hacer *de* la nada, señalando aquí la preposición *de* (ex), a la vez, un orden de sucesión (en tanto que incluye la negación) y la exclusión de toda relación a una causa material (en tanto que la negación la incluye), para denotar un acto que da todo y que no presupone nada. Pero una acción así conviene solo a Dios: los ángeles mismos son incapaces de ella por virtud propia o por ministerio, y la naturaleza, en general, no posee más que la virtud de propagación, que presupone siempre la existencia de alguna cosa. La creación *ex nihilo,* ¿se hizo *post nihilum?* Según Santo Tomás, la creación supone necesariamente la dependencia total del mundo, pero no excluye necesariamente la eternidad del mundo, cuyo comienzo en el tiempo no nos es conocido más que por revelación y no podría, según él, ser demostrado por la razón. San Agustín (*Civ. Dei.*, XI, 4) muestra precisamente que entre los filósofos que admitieron la eternidad del mundo hay una doble opinión: unos suponen que la sustancia del mundo no proviene de Dios, lo que constituye un error intolerable; otros, reconocen a Dios como el autor de un mundo eterno, pero eternamente dependiente (como la huella lo es del pie), y cuya eternidad, por lo demás, es muy distinta a la eternidad divina. La fe impone la creencia en el comienzo del mundo en el tiempo o, más exactamente, en el comienzo del tiempo, según las palabras del Génesis (I, 1): "En el principio, Dios creó el cielo y la tierra." Todo lo que la razón puede decir a este respecto es que no es necesario que el mundo haya existido siempre (* 30). Solo Dios es necesariamente por toda la eternidad (1.ª, q. 46, a. 1), porque, absolutamente hablando, no es necesario que Dios quiera algo distinto de sí mismo. Se basta plenamente, no tiene necesidad de las criaturas, nada falta a su infinita perfección, caso de que ellas no existan, y ellas no añaden nada, caso de existir; y si su bondad, que es comunicativa como el Bien es difusivo de sí, le inclina a querer la existencia de las criaturas, la quiere libremente, sin ser determinado a ello por ninguna necesidad física o moral. La razón de esto es que la bondad divina, que es el fin universal, sobrepasa infinitamente todas las cosas creadas o creables y no guarda proporción alguna con ellas (1.ª, q. 25, a. 5). Por lo cual, si se dice verdad al afirmar que el acto creador, o el don que Dios hace a la criatura, se identifica con el amor que Dios demuestra hacia sí mismo, nos queda que, con respecto a Dios, este acto de amor espontáneo sea necesario y coeterno a Dios, y con respecto a la criatura sea libre, porque las criaturas no tienen derecho a la existencia, y la perfección infinita de Dios no la requiere (1.ª, q. 19, a. 3). Resulta, pues, falso pretender con Averroes, intérprete de Aristóteles, que el mundo es una irradiación o una emanación de Dios, necesariamente eterna como él. Solo Dios es el Ser necesario.

quodque secundum idem habet esse et individuationem. *Qu. disp. de Anima*, qu. única, a. 1, ad 2). Y esta donación del ser por la Causa de la que emana es un puro efecto de la liberalidad divina, porque, contrariamente a lo que dicen los averroístas, Dios no actúa "ex necessitate naturae", sino que su voluntad es absolutamente libre, y la criatura es enteramente contingente (*C. G.*, II, 22-29. *De pot.*, q. 6. *S. Th.*, 1.ª, q. 105, a. 6).

Ahora bien: esta simple afirmación de la razón basta para fundamentar en razón la contingencia que es visible por todas partes en el universo, al mismo tiempo que garantiza la completa y total independencia de su autor. Es falso pretender con Aristóteles que la contingencia sea irracional o ininteligible, como si, allí donde no vemos razón, no hubiese efectivamente razón alguna. Es absurdo, y no solamente impío, decir que Dios, sin verse forzado a ello, creó las cosas sin razón (1 *Sent.* prol., d. 45, q. 1, a. 2): de la Unidad divina procede necesariamente *ad intra* la igualdad de las personas (del Padre el Hijo, del Padre y del Hijo el Espíritu Santo); pero en seguida, y fuera de ella, por pura liberalidad, por una libre decisión de la divina sabiduría y de la divina bondad que es en sí misma su propia razón,

proceden la multiplicidad y la desigualdad de los seres, señal de la perfección de su autor, que quiso comunicarles su semejanza hasta el punto de que sean causas a su vez y estén dotadas de una actividad propia, variable de un tipo a otro—porque la esencia "león" y la esencia "hombre" imitan a Dios de manera diferente—y, en cada tipo, de un individuo a otro [1]. Con ello, el universo entero, en su maravillosa diversidad, se aparece como es, la obra y la manifestación de la Unidad, de la Inteligencia ordenadora y de la Bondad creadora de Dios.

Por haber dejado así en el mundo su impronta, Dios puede ser encontrado partiendo de él. En todas las criaturas, y especialmente en el hombre, se encuentra un vestigio de Dios, incluso de la Trinidad, que representa de algún modo su *causa,* cuando no la *forma* de esta causa: todo lo que puede decirse, pero que puede afirmarse a ciencia cierta, es que "alguien pasó por ahí"; en cuanto a la naturaleza de este agente o de esta causa, no podemos conocerla por sus efectos, a no ser cuando se trata de criaturas razonables hechas a su imagen, porque se encuentra en cada una de ellas un ser que representa el Principio sin principio, un Verbo concebido y un Amor que procede. Lo que permite, presuponiendo la fe, remontar de las criaturas a la Trinidad de las personas, al ser esos vestigios efectos apropiados, después de todo, a las Personas divinas; y lo que permite al hombre, con su sola razón, llegar a Dios, aunque *de hecho* no haya llegado más que con la ayuda de la revelación divina: porque, buscada solo con la razón, esta verdad de la que depende toda la salvación del hombre, a saber: Dios, no sería accesible más que a un pequeño número de espíritus, luego de un largo plazo y mezclada todavía con numerosos errores [2]. Resta decir que en *derecho,* la razón, con solo la luz natural, es capaz de conocer la existencia de Dios: no seguramente por una intuición inmediata reservada a la visión beatífica, ni por una evidencia directa inapropiada al conocimiento humano, que se ve forzado siempre a partir de los datos sensibles. Pero entre este ontologismo, que concede demasiado a nuestros poderes, y el fideísmo, que, consciente de nuestros límites y de nuestra impotencia

[1] "Singular igitur propriis sunt creata rationibus" (*S. Th.,* 1.ª, q. 15, a. 2).

[2] Esto es lo que, en el texto citado anteriormente (1.ª, q. 1, a. 1), hace observar Santo Tomás después de Maimónides (cf. Synave, Mélanges Mandonnet, I, 327-370). No hay ninguna incompatibilidad, a pesar de lo que haya podido decirse, entre el *hecho* reconocido aquí por Santo Tomás y el *poder* que, con todos los teólogos católicos (Conc. Vatic., sessio III, can. I de Revelatione), atribuye a la razón de conocer a Dios por sí misma, si se observa, con el P. Pouget, que la razón puede muy bien demostrar por sí misma el teorema del que no supo encontrar por sí sola los datos y la solución completos (*Logia,* 62-63).

para alcanzar la naturaleza o la esencia de Dios en sí misma, concluye abusivamente que no podemos por la razón conocer su existencia, hay lugar para una doctrina equilibrada, la misma que adopta Santo Tomás: rechazando el postulado común a las dos doctrinas adversas, ya afirmen, ya nieguen, a saber: que no se puede conocer *que* Dios es si no se conoce *lo que* es, Santo Tomás establece que, en efecto, la esencia divina es rigurosamente inaccesible a la razón, y que el más alto saber al que podríamos llegar en lo que respecta a Dios es el de darnos cuenta que está infinitamente por encima de todo lo que podemos pensar acerca de él (*De verit.,* q. 2, a. 4). Todas las perfecciones que en justicia podemos atribuirle por vía de eminencia y por vía de negación o, con más precisión, de *differentia negativa* (C. G., I, 14), suprimiendo uno a uno sus límites, se expresan en una analogía de simple proporcionalidad, que permite tan solo decir que Dios es a sus atributos como la criatura es a los suyos. Pero la esencia misma de Dios escapa al poder de toda inteligencia creada.

De muy distinta manera ocurre con respecto a la existencia de Dios. La simple consideración del ser, que es la primera que se impone al intelecto a propósito de la aprehensión de las cosas sensibles, y que constituye su objeto propio [1]; más particularmente, la distinción de la esencia y de la existencia en los seres finitos, distinción que penetra en el corazón mismo de lo real, plantea ineluctablemente a la razón humana el problema de saber cuál es la causa de las existencias finitas cuya esencia no es existir: lo que conduce de manera natural a plantear la existencia de un Ser que, siendo el ser mismo o el acto puro de existir, se basta y basta a todo, y da razón de las existencias que no tienen en sí mismas la razón de su existencia, ni de cómo existen. Es, pues, un solo y mismo principio el que permite establecer la existencia de Dios y la creación del mundo por Dios. Y este principio es de la incumbencia de la razón, es incluso su principio constitutivo, puesto que no es otro que el principio de razón de ser que busca el porqué de cada cosa en su causa, y que propone que el ser participado depende del ser por sí como los efectos dependen

[1] "Primo in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile" (*S. Th.,* 1.ª, q. 5, a. 2). "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens" (*De verit.,* q. 1, a. 1). Y Santo Tomás precisa en otro lugar: "Quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu" (*De anima,* t. II, c. 6, lect. 13). Así, el ser, es decir, lo que existe o es capaz de existir, es el objeto propio de nuestra inteligencia: tal es el principio del realismo tomista. Y el objeto de la primera aprehensión intelectual es el ser inteligible de las cosas sensibles (1.ª, q. 76, a. 5).

de su causa; en suma, que toda existencia contingente requiere, para llegar a la existencia, una Causa incausada que es el Existir mismo [1].

Apoyándose en este principio primero, la razón humana puede, por tanto, alcanzar la existencia de Dios en virtud de su poder propio, es decir, no sin duda por una demostración *quid* que vaya de la esencia a sus propiedades o de la causa al efecto—género de demostración que nos está vedado incluso para las cosas sensibles, cuyas diferencias esenciales ignoramos—, sino por una demostración *quia* que procede del efecto a la causa y determina a esta en función de aquel (*C. G.*, 1, 13. *S. Th.*, 1.ª, q. 2, a. 3).

A este género de pruebas se refieren las cinco vías por las que llega Santo Tomás a demostrar la existencia de Dios:

1.ª Por la naturaleza del cambio real, que exige necesariamente la existencia de un primer motor inmóvil, sin lo cual, de motor movido a motor movido sería preciso proceder hasta el infinito, lo que es imposible.

2.ª Por el encadenamiento de las causas eficientes, que es de tal naturaleza, que el primer término es causa del medio, y éste del último; de suerte que si, prolongando la cadena hasta el infinito, se niega que hay una primera causa, se suprimen a la vez todas las causas intermedias y se niega el hecho de la causalidad.

3.ª Por la distinción de lo posible y de lo necesario, en virtud de la cual el espíritu debe necesariamente concluir la existencia de un primer ser necesario absolutamente en sí, ya que, de otro modo, siendo todos los seres simplemente posibles o contingentes, ninguno de entre ellos habría podido comenzar a existir.

4.ª Por los grados de las perfecciones trascendentales (ser, bien, verdadero, uno) en los seres finitos, grados que implican necesariamente la existencia de un Ser que las posee en el estado supremo, del que todos los demás seres participan y al que se refieren.

5.ª Por el orden del mundo al que las cosas diversas y discordantes no pueden concurrir más que por el gobierno de un Ser que asigna a todos y a cada uno su tendencia a un fin determinado.

Todas estas pruebas, salvo la tercera, y quizá la cuarta, que es de inspiración neoplatónica, proceden de Aristóteles y tienen en la física aristotélica su punto de partida y sus fórmulas. Pero ahí se patentiza la divergencia fundamental entre el primer motor de Aristóteles y el Dios trascendente y creador del cristianismo, al mismo tiempo que la manera, como Santo Tomás, para salvar al "filósofo", transforma

[1] Sobre el principio de razón de ser o de causalidad, cf. *In Physicam*, tomo II, lect. 10: "Hoc quod dico *propter quid quaerit* de causa; sed ad propter quid non respondetur nisi aliqua dictarum causarum": causa formal, eficiente, final, *In Meta.*, 1, V, c. 2, lect. 2. Véase nota (* 31) en el apéndice.

esta divergencia de doctrina en una simple divergencia de método, considerando el filósofo las criaturas en su orden y según su naturaleza propia, y el cristianismo, en su relación con Dios, en tanto que ellas son creadas por él, que están sometidas a él y que se ordenan a él. Cambio de perspectiva total, que hace que las cosas, aun permaneciendo lo que son, sean vistas de muy distinta manera y tomen otro sentido. La física aristotélica se contenta con estudiar los efectos determinados de causas determinadas; el primer motor de Aristóteles se contenta, pues, como cualquier otro motor, con hacer pasar las cosas de la potencia al acto; pero Santo Tomás, planteándose la cuestión del origen del ser y del movimiento en general, se ve llevado a considerar una causa universal, que produce todo *ex nihilo*, instantáneamente, sin consideración a la eternidad o al comienzo temporal de esta acción creadora [1].

De manera parecida, la causa eficiente, tal como la entiende Santo Tomás en la segunda vía, no es ya simplemente causa motora o principio de cambio, sino causa productora, creadora y conservadora de todo el ser: no hace ya simplemente pasar las cosas existentes de la potencia al acto; conduce sus efectos al ser y los mantiene en él. Y como todas las pruebas tomistas no son, en último término, más que diferentes aspectos de la causalidad, como remontan todas de los hechos de naturaleza y de sus grados de ser a su causa o a su razón primera, todas se encuentran profundamente afectadas, y como trans-

[1] Aquí encontramos nosotros la expresión más profunda del pensamiento de Santo Tomás sobre la creación. La nada, para él, simple ser de razón (*S. Th.*, 1.ª, q. 16, a. 3, 2), no es ni la causa material de la criatura (1.ª, q. 41, a. 3 c.), ni el sujeto o el término de la acción divina (*De pot.*, q. 3, a. 3, 1), ni un estado real que haya precedido a la venida de la criatura a la existencia (*De pot.*, q. 3, a. 1, 10), ni la razón de la imperfección, de las desigualdades y de las deficiencias de las criaturas como tales (*C. G.*, IV, 1. *De pot.*, q. 1, a. 2. *S. Th.*, 1.ª, q. 25, a. 3). Cuando se dice, con bastante impropiedad, que la criatura ha "salido de la nada", no se da a entender con ello otra cosa que la dependencia *total* del ser creado con respecto a lo Incondicionado condicionante absoluto que *no* lo ha sacado de la *nada* (idem est nihil quod nullum ens), o, como escribe también Santo Tomás introduciendo la noción de creación (1.ª, q. 44, a. 1; q. 45, pról.), la necesidad de que lo que se encuentra en un ser por participación tenga como causa total a Aquel que es por esencia, del que recibió el ser sin que nada sea preexistente o presupuesto a la acción divina: porque, mientras que el alfarero se sirve del fuego para cocer los ladrillos, el divino Artista no tiene necesidad, para actuar, de una naturaleza que le es exterior, sino que produce su efecto por la virtud de su propia naturaleza (*In pot.*, q. 7, a. 1, ad. 8).—Véase la edición de las partes de la Summa Teológica que se refieren a Dios (1.ª, q. 1-26) y a la creación (q. 44-49), con traducción y notas del P. Sertillanges. (Ed. de la Revue des Jeunes, en Desclée.)

figuradas, por la modificación radical que Santo Tomás aportó a la concepción de la causalidad.

En cuanto a la tercera prueba, inspirada en Maimónides, es completamente extraña al espíritu de la filosofía aristotélica. Sin duda, Aristóteles no ignora la diferencia entre la esencia y la existencia, entre la cuestión τί (quid) y la cuestión ὅτι (quod): pero para él, antes de definir lo que es un ser, es preciso primero asegurarse de que existe, a reserva de determinar en seguida su grado de ser y de inteligibilidad con respecto a la inteligencia *humana.* Para Santo Tomás, por el contrario, la primera cuestión que se plantea es la de saber si tal esencia o quididad es pensable *por Dios*, si es posible en él, si tiene la capacidad de recibir de él la existencia [1], puesto que es privilegio tan solo de Dios el ser por sí, en virtud de su esencia, y que todas las criaturas—sin exceptuar de ellas los ángeles, pura forma sin materia, difiriendo entre sí no como individuos, sino como especies—sean tal como su esencia no tiene la potencia de ser, sino que es distinta de aquello por lo que el ser existe: "Forma creata habet esse et non est suum esse" (*S. Th.*, 1.ª, q. 7, a. 2). Toda forma creada *tiene* el ser, pero no *es* su ser. El ser de las criaturas no es algo absoluto, sino recibido, y, por consiguiente, está limitado a la capacidad del que lo recibe (*Ente et essentia*, c. 6, *C. G.*, II, 52). Entre la esencia y la existencia, en los seres finitos y contingentes hay, por tanto, un abismo que únicamente puede llenar Dios, el Ser necesario cuya esencia es ser y del que todas las cosas no son más que *participaciones y efectos.*

1. Ante todo *participaciones.* En este punto, Santo Tomás vuelve también la espalda a Aristóteles y se adhiere a Platón, o al menos a Platón repensado, completado y corregido por San Agustín. A San Agustín, en efecto, invoca (*L.*, 83. *Quaest.*, 46) para corregir a Platón y establecer contra él que las Ideas, o los modelos de las cosas, no existen fuera de Dios, en especies o modelos existentes en tanto que formas, principios y modelos contenidos en la Inteligencia divina (*S. Th.*, 1.ª, q. 15, a. 2; q. 44, q. 3. *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2): múltiples en la medida en que se refieren a las cosas, no hacen todas ellas más que expresar la esencia divina según que su semejanza pueda ser imitada o participada diversamente por los diferentes seres (* 33); así, la intuición que tiene Dios de su esencia infinita implica la visión de todas las esencias limitadas que son posibles fuera de él y por él, de cada uno de los seres que representan los modos según los cuales concibe su esencia como imitable, y que son imitaciones lejanas de

[1] *De ente et essentia*, c. 1 y 6. [Cf. nota (* 37).] *S. Th.*, 1.ª, q. 14, a. 8. [Cf. nota (* 40).]

su infinitud. Dios mismo es, pues, el primer modelo de todo, y las criaturas se parecen a Dios, no en razón de una analogía de especie o de género (al modo como se dice que el hombre engendra al hombre), sino en cuanto que representan la noción que tiene Dios de ellas en su inteligencia (como la casa material representa la casa que el arquitecto concibe). En este sentido, la divina bondad es el fin de todas las cosas, tratando cada criatura de obtener su propia perfección, que consiste en la semejanza y participación en la perfección y en la bondad divinas (1.ª, q. 44, a. 3 y 4). En cuanto a nosotros, criaturas razonables hechas a imagen de Dios, nuestro ser reside en nuestra relación real de dependencia con respecto a Dios: ser, para nosotros, es ser de Dios, por Dios, con Dios y en Dios.

Este ejemplarismo de inspiración platónica y agustiniana es el fundamento del realismo tomista. En efecto, entre todos estos posibles (* 34) que expresan la esencia divina en tanto que imitable o participable por las criaturas, Dios hizo una elección creando el mundo actual según su modelo, y puesto que los seres son creados de conformidad con tipos o ideas divinas, estas ideas son el fundamento último de toda *realidad* contingente, y el fundamento último de la *inteligibilidad* de las esencias; por tanto, de nuestra certeza y de nuestro saber: luz increada a distinguir radicalmente de las luces participadas: "Aliud est lux quod est Deus, aliud lux quam facit Deus."

Este mismo principio es el que Santo Tomás aplica a la solución del problema de los universales y en el que funda su "conceptualismo" o realismo moderado. Lo expone así (*S. Th.*, 1.ª, q. 84, a. 1): Los primeros filósofos creyeron que todo lo que existe es cuerpo, y como creían que todos los cuerpos son móviles, estimaron que no se puede tener ninguna certeza de la verdad de las cosas. Platón, para salvarla, colocó *al lado* de los seres corporales otra clase de seres, separados de la materia y del movimiento, *especies* o *ideas*, por la participación en las cuales cada uno de los seres singulares y sensibles puede ser llamado hombre, o caballo, etc. De suerte que la ciencia y sus definiciones se refieren, no a estos cuerpos sensibles, sino a estos seres inmateriales y separados, y que el alma comprende, no a estos seres corporales, sino a sus especies separadas. Ahora bien: hay aquí, observa Santo Tomás, un doble error: 1.° Al ser las ideas inmateriales e inmóviles, el conocimiento del movimiento y de la materia se encuentra excluido de la ciencia, siendo así que, postulando la materia como creada por Dios, pero no sin forma [1], Santo Tomás se ve lle-

[1] Porque la materia en tanto que tal (materia secundum se), observa Santo Tomás en este mismo texto, no tiene ser y no puede, por tanto, existir aparte; además, no es cognoscible y no podría, por tanto, ser considerada aparte. En consecuencia, no puede asimismo haber en Dios una Idea distinta, de la materia

vado a admitir que la materia tiene una idea en Dios, pero no diferente de la idea del compuesto (1.ª, q. 15, a. 3, ad 3).—2.° Resulta risible pensar que, al tratar de conocer lo que es manifiesto, se debe hacer intervenir a otros seres, separados, que no pueden ser la sustancia de las cosas, puesto que difieren de ellas por naturaleza. Platón se equivocó, según Santo Tomás, al estimar que todo conocimiento se hace por modo de semejanza y creer que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de la misma manera que en lo conocido: en otros términos, por ser la forma de la cosa conocida en nuestro intelecto universal, inmaterial e inmutable, conforme al modo de la forma del *agente,* estimó que las *cosas* deben ser tales, y, por tanto, en sí mismas inmateriales, inmutables y universales. En realidad, el alma conoce las cosas sensibles por medio de un conocimiento inmaterial, universal y necesario, que es su modo propio de conocer al que debe conformarse el objeto para ser conocido (receptum est in recipiente per modum recipientis). Pero lo universal como tal (formaliter) no se encuentra en las cosas: es un producto del espíritu; ahora bien: tiene su fundamento (fundamentaliter) en las cosas. Ir más lejos nos llevaría a sostener que la concepción de Dios implica que Dios no existe más que en tanto que concebido, es decir, solo en nuestro intelecto (*C. G.*, I, 11).

2.° Participaciones de Dios, en tanto que expresan cada uno a su manera la esencia divina, los seres creados, por otra parte, son *efectos* de Dios en tanto que fueron proyectados en el ser por un libre decreto de la voluntad divina y por un efecto de su potencia. Dios creó de la nada todas las cosas: esta es la fuente de toda la contingencia del universo; y solo Dios pudo hacerlo, porque la creación requiere del agente una potencia infinita (potentiam infinitam), que no puede pertenecer más que a la causa primera y universal (1.ª, q. 45, a. 5). Esta implicación nueva de la idea de creación tiene mucha importancia.

Para Santo Tomás, como para todo el pensamiento cristiano, Dios es infinito y perfecto (1.ª, q. 7, a. 1 resp.): en él reside la infinitud de potencia, porque él es acto puro, es decir, en la concepción nueva,

como tal, aparte de la forma con la que ella entre en relación en el seno del compuesto, lo único existente en la realidad concreta. Resta admitir, sin embargo, que la materia prima, como todas las cosas, emane de Dios *intelligibiliter,* y tenga su modelo en él, también como todas las cosas, puesto que, fuera de Dios, nada existe que no sea creado y que no participe así, más o menos lejanamente, de su semejanza. Esto es lo que explica el punto de vista desarrollado en el *De Veritate* (q. 3, a. 5) y en el Comentario a las Sentencias (I, dist. 36, ad fin., II, dist. 50, q. 1, a. 3), que tiene una gran importancia en lo que concierne al principio de individuación. Volveremos sobre él más adelante, y en la nota (* 37) del apéndice.

actividad perfecta que actúa según la libre determinación de una voluntad que se posee y que no es dominada ni condicionada por nada. En la concepción aristotélica, por el contrario, el acto puro excluye absolutamente toda idea de potencia y, con mayor razón, de potencia infinita, puesto que lo infinito o lo ilimitado, al ser del orden de la cantidad, para los griegos, es una simple posibilidad que denota una imperfección radical[1].

Aquí se aprecia toda la distancia que separa al tomismo del aristotelismo. Según Aristóteles, Dios es pensamiento, pero es, sobre todo, pensamiento de su pensamiento (*Meta.*, XII, 9): es pura inteligencia, y porque el pensamiento es una misma cosa que su objeto, es pura inteligibilidad; pero es todavía más "inteligible" que "inteligente", todavía más νοήσεως que νόησις. No podría ser, en todo caso, ni voluntad, ni potencia. En efecto, la acción de estas dos formas, "poética" y "práctica", no conviene a Dios. No podría mover, propiamente hablando, por contacto, porque un motor no puede mover sin ser movido; ahora bien: el primer motor es impasible (*Gen. et corr.*, I, 7); no puede mover más que como objeto de amor, y, por atracción, un mundo que en su fondo le es desconocido. Por consiguiente, el principio de la acción o el deseo racional, es decir, la voluntad, en su doble forma προαίρεσις y βούλησις, no podría serle atribuida. Por consiguiente, igualmente, la potencia o δύναμις le es absolutamente extraña, porque la potencia activa δύναμις τοῦ ποιεῖν, es inseparable de la potencia pasiva, δύναμις τοῦ πάσχειν (*Meta.*, IX, 1), que es incompatible con la naturaleza del primer motor o del acto puro.

Santo Tomás se apodera de esta distinción que establece Aristóteles entre las dos formas de la potencia, y, a la luz del pensamiento cristiano, dilucida de tal suerte, que aboca a una conclusión diametralmente opuesta. La tradición cristiana, en efecto, atribuye a Dios el poder de hacer todo lo que quiere en el orden de la naturaleza y de la gracia (*Sabiduría*, VII, 25), aunque Dios es a veces designado con el simple término de potencia, δύναμις (*Marc.*, XIV, 62). Por ello, mientras que Aristóteles no llegó nunca a separar completamente la noción de potencia de la noción de pasividad y colocaba la primera con la segunda en la categoría de los relativos, ἐκ τῶν πρός τι (*Meta.*, V, 15), Santo Tomás distingue y separa perfectamente la *potentia passiva* de la materia y la *potentia activa* del Acto puro, Dios (1.ª, q. 25, a. 1): "Duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa quam oportet in Deo summo ponere." El atributo de potencia no implica en Dios ninguna imperfección, ninguna pasión: la potencia no difiere del acto de Dios, porque no es otra cosa que la

[1] Sobre la noción de infinito en los griegos y en Santo Tomás, véase la nota (* 35) en el apéndice.

sabiduría de Dios; de suerte que nada hay en la potencia divina que no esté en el orden de la sabiduría divina (q. 25, a. 5); puede todos los posibles absolutamente; no es relativa ni a aquello sobre lo que ella actúa, ni a aquello por lo que ella se manifiesta: permanece entera incluso después de la creación del mundo (a. 2, ad. 2).

Pero este principio no excluye la creación: la explica. Si Dios creó el mundo, lo hizo por amor; porque él es la Bondad infinita, y la bondad es generosidad, expansión, donación de sí; ella es el principio de la misericordia, que presupone siempre la justicia divina, y que incluso la supera en cuanto que es, como la bondad superabundante, la primera expresión del Amor (1.ª, q. 21, a. 4), al mismo tiempo que la prueba más grande de la omnipotencia divina[1]. Y es que el Bien, como dice Dionisio, ama expandirse y comunicarse: "Bonum est diffusivum sui esse" (1.ª, q. 5, a. 4, ad. 2). Y la obra de Dios, en la que el Bien reina por completo, lleva a todas partes la señal de la bondad y de la liberalidad divinas. Dios ama todo lo que existe (1.ª, q. 20, a. 2). Pone y mantiene cada cosa, cada ser, en su lugar, en su rango; su causalidad universal y trascendente no arrebata a los seres a sí mismos; entrega, por el contrario, a cada uno de ellos a sí, porque es propio de la Providencia divina, como dice también Dionisio, no destruir la naturaleza, sino salvarla (1.ª, a. 48, a. 2, ad 3). Así como la participación creadora deja subsistir la autonomía del ser creado, así también deja subsistir la autonomía y el carácter propio de su acción, necesaria, contingente (q. 14, a. 3), o fortuita (q. 22, a. 2, ad 1), o libre (*ibíd.*, ad 4), porque lo necesario y lo contingente, por ser modos del ser, caen bajo la providencia de Dios, que es causa y proveedor universal de todo el ser, en todos sus grados, a fin de que el orden reine en las cosas y que el universo tenga su complemento de riqueza (1.ª, q. 22, a. 4, ad 3 y resp. Q. 19, a. 8). El gobierno divino no excluye la operación de las causas segundas; las provee y deja actuar como ellas son: en esto consiste un régimen de justicia (*C. G.*, III, 71). Así, Dios mueve a cada uno de los seres según la naturaleza que le ha dado: la piedra cae necesariamente, como el hombre actúa libremente, bajo su moción; esta, lejos de destruir nuestra libertad, la actualiza, la lleva con fuerza y dulzura a determinarse como ella debe hacerlo bajo su gracia. Y no se objete la existencia del mal, porque el mal no es otra cosa que la privación de un bien[2], y Dios lo permite porque es suficientemente poderoso

[1] Porque la remisión de los pecados es la señal del supremo poder, y porque además "parcendo hominibus et miserando, Deus perducit eos ad participationem infiniti boni qui est ultimus effectus divinae virtutis" (1.ª, q. 25, a. 3, ad 3).

[2] *C. G.*, III, 6, 7 y capítulos siguientes. *S. Th.*, 1.ª, q. 48, a. 1, ad 3; a. 3; y las cuestiones 48 (*De malo*) y 49 (*De causa mali*) en su integridad. Cf. la nota (* 36) en el apéndice, sobre el mal, los futuros contingentes y la libertad.

y bueno, según la expresión de San Agustín, para hacer el bien incluso con el mal, para obtener un bien superior de las deficiencias o de los desfallecimientos de la criatura, imperfecta por naturaleza, y hacerlas concurrir al bien del conjunto y a su propia gloria: porque no hemos de hablar del Proveedor supremo como se habla del hombre que se preocupa de un bien particular y no ve más allá (1.ª, q. 22, a. 2, ad 2). Muchos bienes serían destruidos si Dios no permitiese la existencia de ningún mal: el león no podría vivir si no tuviese que morir el asno, no se ensalzaría la justicia vengadora si no hubiese iniquidad, ni la paciencia de los mártires sin la persecución de los tiranos[1]. Hay necesidad de todo para hacer un mundo: nosotros mismos, ¿gustaríamos del bien como lo hacemos, con conocimiento, deseo y amor, sin el contraste de lo que no es él?[2] Digamos, pues, con San Agustín: "Porque Dios es bueno, nosotros somos" (1.ª, q. 5, a. 4, ad 3). El Bien es el fin universal de todo lo que existe: todo se ordena a la bondad de Dios como a su fin, todo procede de ella como de su principio primero (q. 23, a. 5, resp. *De praedestinatione*). La imperfección profunda de nuestra naturaleza de ser creado no es ella misma más que el rescate del don sublime que Dios nos concedió al darnos la existencia, y, cuando tomamos conciencia de ella, nos lleva a buscar ayuda, consuelo, dirección, cerca de algo Más alto que nosotros a quien la razón dicta al hombre que se someta, y que es Aquel al que todos, lo conozcan o no, llaman Dios (2.ª, 2ae, q. 85, a. 1. Cf. nota (* 32)).

Henos aquí lejos del Dios de Aristóteles, pura actividad teórica que descansa eternamente en sí mismo, que no tiene necesidad alguna de actuar, que no podría incluso actuar, precisamente porque es en sí mismo su propio fin (*De coel.*, II, 12, 292, b. 5). En estas condiciones, según Aristóteles, sería un absurdo hablar de amor de Dios (*Mag. Mor.*, II, 11, 1028, b. 30). Al Dios de Santo Tomás, por el contrario, la vida y la acción convienen eminentemente (1.ª, q. 18, a. 3). Dios es la verdad, el camino y la vida. Dios es bueno, es amor y objeto de amor. Es nuestro Dios.

[1] *S. Th.*, 1.ª, q. 22, a. 2, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3.

[2] De donde concluye Santo Tomás: "Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere" (*C. G.*, III, 71).

6. Consecuencias e implicaciones de esta concepción nueva respecto a la vida, el conocimiento y la inteligibilidad, la naturaleza y el destino terrestre y ultraterrestre del hombre en tanto que individuo o persona

Ahora bien: si es verdad, conforme a la expresión profunda de Platón (*Leyes*, IV, 716 c), que Dios es para nosotros la medida de todas las cosas—"mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus", dice Santo Tomás (1.ª, q. 16, a. 5)—; si la verdad divina es la medida de toda verdad (*C. G.*, I, 62), y si las cosas son buenas en proporción a su aproximación a Dios, imperfectas en la medida en que se alejan de él, todo el ideal de la vida, del conocimiento y del destino humano va por esto mismo a encontrarse enteramente transformado. El fin de la vida humana no será ya, como para los griegos, la pura contemplación, la inmovilidad, la impasibilidad, la liberación total de la acción. El fin último de la voluntad es el Bien supremo que posee la inteligencia y que ella le propone, es decir, Dios, medida y razón de todo bien (1.ª, 2ae, q. 1, a. 8; q. 19, a. 9), con lo que es evidente que la sabiduría por la cual nos esforzamos en parecernos a Dios en la medida de lo posible no consistirá en teoría pura, sino que tendrá su principio y su fin en la caridad, en el fuego del amor divino (2.ª, 2ae, q. 180, a. 7). La vida contemplativa no será impedida, sino perfeccionada por la vida activa: si la necesidad de la vida nos llama a la acción, esta se añadirá a la contemplación, muy lejos de sustraerle nada (q. 182, a. 1, ad 3). Porque, según la expresión de San Agustín comentando a San Pablo, lo que el contemplativo busca no es la verdad completamente pura, sino el amor de la verdad, *charitatem veritatis*. Actuar, amar, es también contemplar. La sabiduría es amor, tanto y más que inteligencia. El filósofo y el santo son una misma cosa.

Con ello se encuentra igualmente renovada la concepción de la ciencia y de la inteligibilidad. Leyendo a Aristóteles con un corazón cristiano, Santo Tomás transfiguraba sus fórmulas. No se contenta con reintegrar a la ciencia el conocimiento por afinidad, por connaturalidad, por compasión o simpatía, como es el conocimiento de la castidad, no solamente por un juicio conforme al recto uso de la razón, sino por una especie de connaturalidad con el objeto del juicio que da la práctica misma de la castidad. Este es el conocimiento por excelencia, el conocimiento concreto, experimental, singular, que hace que la inteligencia venga a ser en cierta manera todas las cosas (*C. G.*, III, 112). Aunque tal conocimiento, aplicado a las cosas divinas, no

es perfecto más que por el don del Espíritu Santo—porque esta compasión o connaturalidad con las cosas divinas, que, según la expresión de Dionisio, nos permite experimentarlas (patiens divina. *Div. Nom.*, II, 4), se realiza por la caridad que nos une a Dios—, sin embargo, tiene su punto de unión en la naturaleza (2.ª, 2ae, q. 45, a. 2).

Pero hay más. Para Santo Tomás, como hemos visto, la ciencia más alta de todas, la ciencia sagrada, es una ciencia de hechos, de cosas singulares, que tiene su principio, no en una idea pura, sino en una realidad espiritual y, aún más, personal: Dios. En esta ciencia, en efecto, que es la ciencia suprema, todo gravita alrededor de Dios, "omnia pertractantur sub ratione Dei" (1.ª, q. 1, a. 6); y este Dios no es solamente el término y el fin de nuestro conocimiento: es su forma suprema. La intelección es perfecta en la medida en que se aproxima a la inteligencia divina. Todo depende, pues, aquí también, de la concepción que nos formemos de Dios. Por lo cual, entre la ciencia aristotélica y la ciencia tomista, vamos a encontrar toda la distancia que existe entre el Dios de Aristóteles y el Dios de Santo Tomás.

Para Aristóteles, ninguna ciencia de lo individual es posible, incluso en Dios: porque Dios, al ser inmutable, no puede conocer las cosas individuales, cambiantes e imperfectas, so pena de participar en su mutabilidad y en sus imperfecciones. El acto puro o el primer motor es el fin de la naturaleza, sin duda alguna; pero si esta naturaleza no le ignora, él la ignora; si ella va hacia él, él no va hacia ella, no se inclina sobre ella por un movimiento de amor o de condescendencia, porque esto sería para él disminuir en su rango. Por lo cual Aristóteles, al tener que definir el pensamiento puro, dice: "Es mejor no ver ciertas cosas que verlas." M ἢ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν (*Meta.*, XII, 9, 1.074, b. 32). Dios realiza lo mejor; ahora bien: lo mejor es que no conozca el mundo. ¿Por qué? Se discierne en el fondo del pensamiento de Aristóteles la idea de que hay en el mundo una imperfección radical que expresa la resistencia de la materia a la forma: de esta materia rebelde a la atracción del Fin supremo, y que el Acto puro no puede someter enteramente, porque ella no procede de él, sino que existe eternamente frente a él.

Nada de esto hay en Santo Tomás. Al proceder todo de Dios y ser el universo entero, en su materia y en su forma, obra del Dios creador, nada podría quedar extraño a su ciencia, lo mismo que a su acción. Ahora bien: ¿cómo conoce Dios? ¿En qué consiste la intelección perfecta, tal como debe encontrarse realizada en él? Dios, para conocer, no tiene necesidad de conceptos, abstractos y universales, ni del análisis, ni del discurso (*C. G.*, I, 50, 57, 58): ve por su única y simple inteligencia cada ser en lo que tiene de singular (*id.*, 65). Y así, la ciencia absolutamente perfecta, la que hay en Dios (*S. Th.*, 1.ª, q. 14, a. 1), no es ni el conocimiento discursivo, por sucesión o por causa-

lidad (a. 7): es un conocimiento que permite a la inteligencia alcanzar por un acto simple los seres singulares en lo que les hace ser tales: Sócrates, por ejemplo, en tanto que es este hombre, *hic homo*, y no solamente en tanto que blanco, hijo de Sofronisco, etc. (a. 11). Esta ciencia no puede no encontrarse en Dios, puesto que la ciencia de Dios se extiende tanto como su causalidad o potencia activa, y esta no se extiende solamente a las formas universales, sino también a la materia que individualiza; de suerte que la materia es como transparente a Dios (* 37): tal sería la ciencia del artista, si fuese productora de la cosa toda entera y no solamente de su forma.

Con ello, en lugar de relegar todo lo singular, lo contingente y lo individual al dominio irracional del azar o del accidente, en lugar de restringir la intención de la naturaleza a la permanencia de la especie, como hacía Aristóteles, Santo Tomás afirma expresamente que la ciencia de Dios determina todo, que su providencia interviene en todas partes (1.ª, q. 22, a. 1; 2.ª, 2ae, q. 49, a. 6). Todo está sometido a Dios: su providencia, lo mismo que su ciencia y su causalidad, se extiende, y de manera inmediata (*C. G.*, III, 76. *S. Th.*, 1.ª, q. 15, a. 3, ad 4), a los individuos como a las especies, "non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia" (1.ª, q. 22, a. 2). "Praedictum Providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt" (*Ver.*, V, 4). Sin duda, la idea divina, prototipo del individuo, apunta ante todo a la naturaleza o a la esencia específica; en una palabra, al tipo: "Bonitas speciei excedit bonitatem individui" (*C. G.*, II, 45). Pero Santo Tomás lo dice en sentido muy diferente a Aristóteles: porque este tipo expresa, aunque de una manera que se nos oculta, lo que hay de inteligible en el individuo mismo, puesto que representa la esencia de Dios, en tanto que ella es diversamente participable por las diversas criaturas (1.ª, q. 44, a. 3). Porque es Creador de todas las cosas, Dios no conoce solamente lo universal, sino lo singular como tal. La ciencia verdadera es el conocimiento de lo singular por lo singular.

Con ello y a la vez se encuentra realzado en el hombre todo el conocimiento de lo individual, comenzando por el conocimiento sensible de las realidades concretas: no es solamente el punto de partida del conocimiento intelectual, sino su término, su fin y supremo recurso (1.ª, q. 84, a. 7 y 8). La naturaleza de la piedra, dice Santo Tomás (a. 7), no puede ser conocida completa y verdaderamente, si exceptuamos el conocimiento que la aprehende en un sujeto singular. Y este conocimiento es, sin duda, en el hombre, hechura de los sentidos, no de la inteligencia. Precisemos: no es el hecho de *nuestra* inteligencia. Pero en tanto que en Aristóteles la ausencia de toda norma superior a la inteligencia humana le llevaba a realizar nuestros conceptos, a proyectar en lo absoluto las condiciones mismas de nuestro conocimiento—a saber: lo necesario y lo general—, y quizá sus límites, la existencia, en Santo Tomás, de esta norma suprema que es la ciencia divina, al hacerle ver la desproporción de nuestro conocimiento y del conocimiento absolutamente verdadero, en suma, de nuestra ciencia y de lo real, y recordarle sin cesar a la conciencia los límites y la imperfección de nuestra intelección humana, que es con respecto a los inteligibles como el ojo de la lechuza con respecto a la luz del sol[1], le permite despejar la antinomia entre las condiciones de la inteligibilidad y las de la realidad: las cosas que denominamos condiciones de la *inteligibilidad en sí*, lo necesario y lo general, no son otra cosa que las condiciones de la *inteligibilidad para nosotros*, con lo cual uno de los dos términos del dilema se desvanece y la primacía de lo real se afirma. Lo singular, que es lo real, es también en sí, porque es para Dios, lo supremo inteligible.

Si Santo Tomás no lo proclamó expresamente es porque estaba obstaculizado por su maestro. Pero aunque repite constantemente, siguiendo a Aristóteles, que no hay ciencia más que de lo general, y, según su propia terminología, que a la perfección de la inteligencia creada pertenece el conocimiento de las especies, de los géneros, de las razones de las cosas, no las de los seres singulares y contingentes; aunque rechaza en el dominio de lo accidental la síntesis singular, *album musicum* (1.ª, q. 115, a. 6), como si no tuviese causa; aunque en fin, excluya de la finalidad y, por tanto, de la inteligibilidad, los accidentes individuales para no referir a ella más que las propiedades que siguen siempre a la especie (*In* 3 *Anal.*, L. 1), sin embargo, "su fe cristiana", como dice Rousselot[2], "le impide seguir a Aristóteles hasta el fin", y rechazar a lo ininteligible absoluto todo lo que no nos es inteligible. En efecto, puesto que lo individual, el accidente, la materia, en una palabra, todo lo contingente, no se sustraen ni al poder, ni a la ciencia de Dios, no son realmente ininteligibles *en sí*, con lo cual el conocimiento de las cosas pertenece a la perfección de nuestra naturaleza ("cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram", 1.ª, q. 14, a. 11), y la impotencia de nuestra inteligencia creada es la única razón por la que no podemos alcanzarlo en esta vida. Lo alcanzamos,

[1] *C. G.*, II, 77. Esta desproporción no hace más que expresar en el orden del conocimiento el modo de *asimilación deficiente* de la criatura a Dios, y esa especie de *descenso* que se opera cuando se procede de las perfecciones de Dios a las criaturas, aunque todas las cosas tiendan a asimilarse a él (Quod omnia intendunt assimilari Deo. *C. G.*, III, 19. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quandam deficientem assimilationem. *In lib. de Divin. Nom.*, c. 1, lect. 1. Mandonnet: *Opuscula*, II, 232. Perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. *C. G.*, IV, 7).

[2] Véase en *L'intellectualisme de Saint Thomas* el capítulo consagrado por el P. Rousselot al "conocimiento de lo singular, el arte y la historia".

por lo demás, en cierta manera, no directamente, sin duda—no conocemos de este modo más que lo universal abstracto—, sino indirectamente y por una especie de reflexión: es así como nuestro intelecto puede conocer lo singular y lo contingente (q. 86, a. 1 y 3), que tienen su fundamento en la esencia divina, en la ciencia y en la potencia divinas. Santo Tomás llega incluso a decir, lo que es muy significativo: "Lo singular no repugna a la inteligencia en tanto que singular, sino en tanto que material, porque nada puede ser conocido por la inteligencia, si no es de una manera inmaterial, por lo cual, si es una cosa a la vez singular e inmaterial, como nuestro intelecto, no repugna que sea conocida" (q. 86, a. 1, ad 3). De hecho, aunque sea solamente en la otra vida cuando el alma, separada del cuerpo, puede conocerse inmediatamente a sí misma, no ya, como aquí abajo, por reflexión sobre el acto por el que conoce la esencia de las cosas materiales, sino en su propia esencia (1.ª, q. 88, a. 2; q. 89, a. 2), sin embargo, Santo Tomás afirma expresamente en el *De Veritate* (q. 10, a. 8) la posibilidad para nuestra alma, ya en esta vida, de conocerse en cierta manera por un conocimiento habitual, como un sabio puede sacar una a una, del tesoro de su ciencia convertida en hábito, las piezas que ella encierra. Incluso, para sentirse actuar y ser, el alma no tiene necesidad de recurrir a un hábito adquirido: su esencia, que le es siempre presente, ocupa en ella un lugar; porque es de ella de donde parten los actos en que toma conciencia de sí. Así es manifiesto que nuestra alma se conoce en cierta manera y se ve por su esencia: "Sic patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam... Sic dico quod anima per essentiam suam se videt." Y no hay conocimiento que sobrepase o que valga lo que este conocimiento de sí, por indeterminada que sea en él la intuición de nuestra esencia: ahí, en efecto, el ser de la forma pensada no difiere, como para las cosas exteriores, del ser del objeto (*De potentia*, q. 1, a. 2), y de ahí apoya nuestra alma y toma impulso para elevarse al conocimiento analógico del Espíritu creador, Dios [1].

En fin, la naturaleza del hombre y su destino, terrestre y ultraterrestre, en función de estas perspectivas nuevas, se encuentran ente-

[1] *C. G.*, III, 46. *S. Th.*, 1.ª, q. 13, a. 2; q. 88, a. 1, ad 1. Es, en efecto, esta conciencia de sí la que permite decir "Veritatem esse est per se notum" (*De Veritate*, q. 1, a. 9), e impone esta otra afirmación: "Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (*ibíd.*, q. 22, a. 2). El P. Romeyer puso a luz este punto (Archives de philosophie, 1928, *Philos. chrét.*, III, 144-162), contra los que, con L. Brunschvicg (R. Méta., 1931), califican la doctrina tomista de "sensualismo metafísico", o que, con el P. Sertillanges (*op. cit.*, p. 132), descartando esta burda interpretación, mantienen en este punto el aristotelismo integral de Santo Tomás.

ramente renovados. Sin duda, aquí también, el peripatetismo suministra a Santo Tomás el punto de partida de su concepción. Para él, como para Aristóteles, el hombre está constituido por un cuerpo, que llena las funciones de *materia prima*, y por un alma, que representa el papel de *forma sustancial única*. El alma y el cuerpo no son, pues, dos sustancias independientes: de su unión se forma el hombre; de ahí resultan la unidad del compuesto humano, que asegura su identidad en el tiempo, la solidaridad de sus funciones, la posibilidad que tiene de conocerse a través de sus propias acciones, el poder que posee el alma espiritual de suplir las funciones del alma vegetativa o del alma sensitiva que derivan de ella, y la manera misma como se constituyó el embrión humano que las formas transitorias de su evolución condujeron hasta su estado de perfección, que exige en cierto modo la información del alma espiritual o razonable, creada por Dios.

Sin embargo, esta concepción, aunque descarta las dificultades que promovían el dualismo platónico y las opiniones de los agustinianos y de Avicebrón sobre la pluralidad de las formas en cada ser, no deja de plantear graves problemas. El problema de la individualidad ante todo. Este problema, en el hombre, no se resuelve de otro modo que en los demás seres: la forma, por ser específica, según la concepción aristotélica, es la misma en todos los individuos que pertenecen a una especie dada; es, por tanto, la materia—no, a decir verdad, la materia en general, sino la materia determinada (materia signata quantitate)—el principio de individuación en el seno de la especie; es el cuerpo el que diferencia los individuos y da cuenta de su multiplicidad en la especie humana, al poseer cada alma el cuerpo al que es apropiada. Pero si el alma es la forma del cuerpo organizado, si, por consiguiente, está sometida a las condiciones de la vida corporal, si no adquiere su individualidad más que por el cuerpo, con quien se encuentra en perfecta correspondencia y cuyo destino sigue, ¿cómo garantizar su espiritualidad, cómo, sobre todo, asegurar su inmortalidad personal? Aristóteles, como se sabe, y siguiendo a él los árabes, la habían puesto en gran peligro, si no la habían negado pura y simplemente.

Santo Tomás, en este punto, se ve obligado a desviarse fuertemente, e incluso a abandonarla, de la posición aristotélica referente a la unión natural del alma y del cuerpo. "El alma humana, dice, es una forma que, según su ser, no depende de la materia. De donde se sigue que las almas se multiplican según se multipliquen los cuerpos, sin que, no obstante, la multiplicación de los cuerpos haya de tomarse como causa de la multiplicación de las almas: por ello, no es necesario que, una vez destruidos los cuerpos, cese la pluralidad de las almas" (*C. G.*, II, 81). Si, pues, se considera en el hombre la unión del alma y del cuerpo como la unión de una forma y de una materia, conviene observar, ya en este punto de vista, que, al existir la materia en vista

de la forma (1.ª, q. 47, a. 2 resp.), es la forma y no la materia la que constituye en nosotros el principio activo de la individuación: lo que asegura al alma la primacía en el compuesto humano y lo que basta para asegurarle una cierta independencia con respecto al cuerpo; porque su función intelectiva desborda y sobrepasa al cuerpo de tal suerte que no podría ser comprendida totalmente en la materia como las formas que se encuentran inmersas en ella: la inteligencia no es el hecho de la materia, que repugna a la inteligibilidad, de la que es preciso abstraerse para comprenderla; y, con ello, es manifiesto que nuestra alma, ordenada, no a la materia, sino a lo inmaterial, y, más que a lo inmaterial, a Dios mismo como a su principio y a su fin, trasciende todo el orden de las criaturas [1].

Pero vayamos más adelante. Si sobrepasamos los conceptos de materia y de forma; si, más allá del cuerpo y del alma misma y más allá de sus operaciones, tratamos de alcanzar el *esse* humano, que el *esse* del alma constituye esencialmente; en suma, si consideramos el individuo mismo en su ser concreto, tal como existe realmente, vemos que el sujeto posee la individuación de la misma manera y en la misma medida que la existencia. Ahora bien: no es su cuerpo el que le da el ser, es el alma la que comunica al cuerpo su ser propio, y ella no recibe el suyo más que de Dios, que la ha creado. Si, por tanto, el ser del alma procede de Dios como de su principio activo, el alma no podría dejar de existir cuando, dejando de hacer existir el cuerpo, hace que el cuerpo perezca. Pero si en la muerte ella conserva su ser, ¿cómo va a perder su individualidad, que es una misma cosa con su ser? Por ello, a diferencia de las demás criaturas, la criatura dotada de un alma razonable, es decir, la *persona* humana, es capaz de perpetuidad, no solamente por la especie, como las demás criaturas, sino en tanto que *individuo* [2].

Y para establecer que el alma no sigue, en efecto, la suerte del cuerpo y que no desaparece con él, Santo Tomás se funda en esta doble observación de la experiencia: a saber, que la fatiga, la vejez, los achaques o la debilidad del cuerpo no alcanzan a la inteligencia misma, sino solamente a los órganos de que ella se sirve, hasta el punto de que, si el

[1] "Intellectus, qui summun cognitionis tenet, proprie immaterialium est" (*De Veritate*, XIII, 3 resp.). Y esto es verdad, no solamente del intelecto que hace los inteligibles en acto, sino del que los recibe. Cf. *C. G.*, II, 68 ad fin., 73; 75; 77; 87.

[2] *De anima* quaestio unica, a. 1, ad 2. (Cf. el comentario de Gilson: *Le thomisme*, pág. 278.) Relaciónese este texto con los de *S. Th.*, 1.ª, q. 90, a. 2, y de *C. G.*, II, 87, donde se demuestra que el alma humana recibe su ser solo de Dios, que la creó inmediatamente de la nada. Creada por Dios individualmente, el alma humana subsiste, pues, individualmente: "Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum" (*C. G.*, III, 113 ad 6).

órgano es restaurado, el intelecto recobra toda su potencia; y, por otra parte, ya en la vida presente, la aptitud del alma para el pensamiento puro, y, por consiguiente, para su propio perfeccionamiento, aumenta en la medida en que, situada como está en los confines de lo corporal y de lo incorporal, en la línea del horizonte del tiempo y de la eternidad (*C. G.*, II, 81), se libera de la servidumbre del cuerpo, que la oscurece acercando lo inteligible hacia lo sensible y la luz del intelecto hacia las sombras de la razón [1], para recobrar su vigor original, para elevarse hacia lo más alto y volver su eje del conocimiento sensible hacia la contemplación de los inteligibles que es su objeto propio [2]. Ahora bien: si el alma es así perfeccionada en sus operaciones, tanto en la ciencia como en la virtud, por el hecho de que se separe del cuerpo y de las cosas corporales, no podría ocurrir de otro modo con su sustancia, puesto que la operación demuestra y manifiesta la naturaleza del ser de quien ella procede. De donde concluye Santo Tomás, a la manera platónica (*C. G.*, II, 79), que la muerte, que separa el alma del cuerpo, no debe ser para el alma su anulación, sino su liberación: "si perficitur, non deficiet". Así se verá colmado su deseo de perpetuidad (* 38).

Pues bien: tal afirmación implica otra cosa, que lleva a Santo Tomás a repudiar resueltamente el averroísmo, y, dígase lo que se quiera, a abandonar la posición aristotélica misma. En este punto decisivo—el destino inmortal del alma—se consuma y se comprueba la ruptura del aristotelismo tomista y del aristotelismo árabe. Nada tuvo más lejanas consecuencias para el futuro del pensamiento occidental. Señalemos brevemente sus articulaciones principales.

Para todos los peripatéticos, árabes, judíos o cristianos, la operación intelectual consiste esencialmente en un proceso *de abstracción* por el cual el intelecto humano saca de los datos sensibles, imágenes

[1] "Ratio nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata (*In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1). "Supremum in nostra cognitione est non ratio, sed intellectus qui est rationis origo..." (*C. G.*, I, 57: Quod cognitio Dei non est discursiva.) "Certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus" (2.ª, 2ae, q. 49, a. 5). Sin embargo, la razón trata de suplir por el discurso el poder intuitivo del intelecto que percibe las cosas directamente sin recurrir a un medio exterior, como resulta del conocimiento de lo universal: "Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scil. universale" (1.ª, q. 59, a. 1). Sobre este punto, de una extrema importancia para la interpretación del pensamiento tomista, cf. Péghaire: *Intellectus et ratio selon Saint Thomas*, Public. Ottawa, Vrin, 1936.

[2] *S. Th.*, 1.ª, q. 89, a. 1, 2.ª, 2ae, q. 180, a. 5, ad 1: "Intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis."

o *fantasmas,* las formas inteligibles que están contenidas en ellos en potencia. Sin embargo, Santo Tomás precisa que la sensación no puede actuar sobre la inteligencia espiritual directamente, sino solamente a título de condición instrumental, y que la operación intelectual es toda ella debida al intelecto en sus dos formas: el *intelecto agente,* que saca de los fantasmas las especies inteligibles, y el *intelecto posible,* es decir, apto para devenir todo, que recibe del intelecto agente las especies inteligibles así abstraídas, en forma de especies impresas (species intelligibilis impressa) que él elabora en especies expresas (species intelligibilis expressa), acompañadas de sus determinaciones particulares y de sus semejanzas sensibles—como un maestro se sirve de imágenes y de ejemplos concretos para hacer ver lo universal y resplandecer lo inmaterial *(C. G.,* II, 73 ad fin.)—, lo que no le impide conservar los inteligibles mismos (así los recuerdos) abstraídos de sus condiciones particulares (II, 74 fin).

Pero el problema consistía en saber cuál es la relación de estos dos intelectos entre sí y con el alma (* 39). Para Averroes, están separados, y el intelecto posible, lo mismo que el intelecto agente, es único en toda la especie humana, siendo completamente externa a él la multiplicidad de los cuerpos a los que está unido; de suerte que uno y otro son inmortales, o mejor eternos, pero con una inmortalidad plenamente impersonal. Para Avicena, el intelecto agente es separado, y, por tanto, único en todos los hombres; pero el intelecto posible es una parte del alma humana y se multiplica con los individuos. A la solución de Avicena, aunque más aceptable que la de Averroes, reprocha Santo Tomás el que sea contradictoria, porque hay tal proporción entre el acto del intelecto agente y la potencia del intelecto posible, que el uno no podría pertenecer al alma sin el otro. En cuanto a admitir, con muchos cristianos avicenistas, que el intelecto agente es Dios mismo, o el Verbo, resulta difícilmente admisible, porque no parece probable que en el alma razonable no haya algún principio por el cual pueda desplegar su operación natural (*In II Sent.,* d. 17, q. 2, a. 1). Para que el alma actúe verdaderamente, es preciso admitir, por tanto, que el intelecto agente es una parte del alma y que se multiplica con las almas individuales, sin excluir por esto, muy al contrario, la idea de que Dios se encuentra al principio de nuestro intelecto y de todas sus operaciones (*S. Th.,* 1.ª, q. 79, a. 4). Si es indudable que el intelecto agente pertenece al alma, con mayor razón debe admitirse del intelecto posible, a pesar de lo que digan Averroes y sus partidarios, y ello sin que quede de ningún modo comprometida la unidad de la forma sustancial del alma y, por consiguiente, del individuo y del pensamiento humano (*C. G.,* II, 73-78).

Esta unidad del ser individual, que no es asimilación reductora, sino organización jerárquica de sus partes componentes, se hace manifiesta por el hecho de que todas las facultades y potencias del hombre

se ordenan al intelecto que ocupa en él el lugar más alto y es a la vez su luz. Las almas vegetativas y sensitivas son una misma, en el hombre, con el alma intelectiva, apta, por un lado, para actuar; por el otro, para recibir, que nos constituye en tanto que hombres y a la que están subordinadas (*C. G.,* II, 58 y sgs.). Por otra parte, si los seres dotados de inteligencia, y solo ellos, están liberados de la servidumbre de lo sensible, si son dueños, no solamente de sus movimientos y de sus actos, sino de su juicio (II, 48), esto ocurre por el hecho de que, en el hombre, criatura razonable, la inclinación o el apetito del bien, que toma aquí el nombre de querer, tiene por principio determinante el intelecto: es el intelecto, en efecto, el que mueve por sí la voluntad, porque nada es querido que no sea primero conocido y comprendido (nam velle non possumus quod non intelligimus. III, 26); ahora bien: el intelecto no aprehende solamente el ser *hic et nunc,* sino el ser tomado absolutamente, fuera de sus condiciones temporales y espaciales (II, 79); no se adhiere solamente a tal o cual bien, sino al bien común y universal, que se convierte así en el objetivo propio de la voluntad, en el principio de los actos que ella emite, como de los que dirige, bajo la dependencia del intelecto que los especifica.

Conviene precisar este punto. Forma única del cuerpo humano, al que da la vida vegetativa y sensitiva y la corporeidad misma (1.ª, q. 76, a. 3 y 4), asegurando así, en último término, la unidad del hombre, y de cada hombre tomado individualmente, el alma razonable es esencialmente espiritual: porque, "cuanto más noble es una forma, menos inmersa está en la materia, más la domina y más se eleva su operación por encima de la materialidad" (1.ª, q. 76, a. 1); precisamente por esta razón puede ella contener eminentemente en sí las perfecciones de las formas inferiores y comunicar al cuerpo su propia existencia, que ella recibió de Dios. Sin embargo, precisamente porque su ser es recibido y ella es dependiente, tanto para sus operaciones como para su ser, de aquello a lo que se ordena esencialmente, el alma no puede ejercer sus diferentes operaciones y sus diferentes actos más que por facultades realmente distintas de ella misma, aunque deriven de ella. Estas facultades no se identifican entre sí, ni con la esencia del ser, como lo hacen en Dios, el Ser subsistente; son especificadas como los hábitos y los actos, por los objetos que ellas alcanzan y por la manera como los alcanzan (1.ª, q. 77, a. 1-3). Pero de esta especificación misma resulta la diferencia inconmensurable que existe entre las facultades sensitivas, incapaces de sobrepasar lo sensible, y el intelecto, capaz de leer en él lo inteligible, y de alcanzar así las razones de ser de las cosas, los principios primeros, lo necesario y lo universal (1.ª, q. 77, a. 4 y 5; q. 79); de ahí también la distancia que existe entre el apetito sensitivo, concupiscible o irascible, especificado por el bien sensible, deleitable o útil, y el apetito racional, que constituye

la voluntad espiritual inherente al hombre mismo[1], no ya pasión, sino elección, dirigida por la inteligencia, especificada por el bien universal que ella le propone, cuyo objeto es la virtud, y cuyo fin, nunca alcanzado aquí abajo, pero sin cesar buscado por nosotros a través de los bienes finitos y particulares, es el Bien en sí, fundamento de la Felicidad, en quien únicamente el deseo de nuestra voluntad puede encontrar su descanso (*C. G.*, III, 88). La libertad, en el hombre (*S. Th.*, 1.ª, q. 83, 1.ª, 2ae, q. 10), proviene precisamente de esta desproporción entre el bien universal o el soberano bien, que es el objeto propio del querer, y la multitud de las formas que participan de él sin agotarlo, que nos presentan tal o cual aspecto del bien y que nos solicitan diversamente. Entre estos bienes la voluntad tiene, pues, que escoger: y este escoger o esta elección libre sigue el último juicio práctico, pero es la voluntad la que hace que este juicio sea el último, y es ella la que se detiene en él, la que le hace suyo y le da la eficacia, de suerte que el acto del libre albedrío es a la vez juicio y querer (*De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 20). Sin embargo, la esencia de la libertad está en otra parte, como la fe nos lo enseña de las almas justas que, después de su separación del cuerpo, tienen su voluntad inmutable fija en el Bien como en su fin último, y no tienen ya que hacer elección de los medios para llegar a él, elección sujeta a error porque un bien aparente puede apartarla del bien verdadero (*C. G.*, IV, 92; 95). Así, tanto en su principio como en su culminación, la libertad, en el hombre, es el poder que él tiene de ser inclinado a querer, no por el impulso ciego de la naturaleza, sino por el juicio reflexivo de la razón (I, 88) que le asegura la soberanía de sus actos, y si nuestra alma fuese capaz de alcanzar aquí abajo por el pensamiento el Soberano Bien, este conocimiento traería consigo en seguida la adhesión libre e inmutable de nuestra voluntad: porque Dios es el fin de todo, nuestra libertad se termina en él lo mismo que nuestro conocimiento, y constituye el privilegio de la criatura razonable, o de la persona, poder retornar a él, no solamente por la semejanza de su naturaleza, sino por su libre operación (II, 46), a la que la gracia ayuda eficazmente, pero sin forzarla (III, 148 y 149).

Es esta alta noción de la individualidad, o mejor de la personalidad humana, razonable y libre, dependiente de Dios y en busca del soberano bien, la que preside la admirable concepción que Santo Tomás se forja de la moral, considerada en el triple aspecto de los fines y de los valores, de la obligación y de la conciencia (*S. Th.*, 1.ª, 2ae, q. 1-60). Aquí también, aunque toma a Aristóteles los principios y los cuadros del sistema, los renueva interiormente, con todo lo que la noción de personalidad les añade de nuevo y de incomparable[1].

[1] "Voluntas autem non est extrinseca ab homine..., sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum..., et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, ...sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis." (*C. G.*, II, 60). Cf. lo que dice Santo Tomás en *C. G.*, II, 47-48, y *S. Th.*, 1.ª, q. 59, a. 1 y 3.

Lo mismo que todos los seres de la naturaleza, observa Santo Tomás, el hombre obedece a fines, pero tiene el privilegio de ser, por la razón y por la voluntad, dueño de sus acciones. El bien del hombre es lo que únicamente puede satisfacer su apetito de felicidad y colmar sus potencias de saber y de amar, esto es, Dios, objeto supremo del conocer y, por consiguiente, fin natural del querer. El hombre que busca su verdadero bien está en marcha hacia Dios, incluso aunque no le nombre e ignore que este verdadero Bien es Dios (1.ª, q. 2, a. 1). Se comprende, desde este momento, que el libre albedrío consiste, no en escoger nuestro fin, que nos es asignado por la *lex aeterna*, sino en escoger los medios más aptos para realizarlo de conformidad con nuestra naturaleza. Porque la ley natural, *lex naturalis*, en cada uno de nosotros, no es otra cosa que una participación de la ley eterna en la criatura razonable: así como la ley divina, o la ordenación de la divina sabiduría, imprime a la naturaleza entera los principios de sus movimientos y de sus actos, así ella impele a cada uno de nosotros a realizar el plan que Dios tuvo sobre él al lanzarle al ser, es decir, tender a Dios libremente y según sus potencias propias, para unirse finalmente a él por el amor (* 41).

Esta ley es conocida por la razón, y más precisamente por una luz natural que nos revela lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, *quid agendum et quid vitandum sit*, adaptando los preceptos particulares a las circunstancias de tiempo y de lugar que diversifican el precepto general. Esta es la obra propia de la conciencia, o *synderesis*, que es una disposición permanente *(habitus)* para formular juicios sobre lo que hay que hacer o abstenerse de hacer en cada caso; de ella procede la rectitud de la voluntad, que, tomando el hábito de seguir la razón, engendra esos hábitos del bien que constituyen las virtudes morales (* 42). La primera de todas, la prudencia, que dirige nuestros actos según la recta razón (recta ratio agibilium), es por esencia lo que las demás son por participación: es ella la que regula los apetitos sensibles, la que ilumina y disciplina la voluntad de conformidad con la intención recta, y todas las demás virtudes morales, fuerza, templanza, justicia, están estrechamente enlazadas a ella. Pero todas las virtudes naturales, a su vez, están coronadas, y son transfiguradas interiormente, por las virtudes superiores, sobrenaturales e infusas, la fe, la esperanza

[1] Sobre los principios metafísicos de la noción de personalidad en Santo Tomás, véase la nota (* 40) en el apéndice.

y la caridad. La más excelente de todas es la caridad, que, ya aquí abajo, nos lleva a amar a Dios inmediatamente y a las demás criaturas en él y por él (2.ª, 2ae, q. 27, a. 4), y que en el más allá nos asegurará la posesión de Dios mismo por la visión beatífica, permitiéndonos así, unidos a él, alcanzar nuestro fin y nuestra perfección última (q. 184, a. 1). La caridad anima todas las demás virtudes y hace sus actos meritorios: vivifica la justicia, porque no mira ya al prójimo como algo distinto, sino como propio [1], y establece así la paz por la unión de los corazones y de las voluntades (q. 29, a. 3).

Ahora bien: estos principios son los que fundamentan toda la moral de la vida en sociedad natural en el hombre. El primero es la inmutabilidad del derecho, expresión de la ley eterna o de la razón divina, con la cual no puede dejar de estar conforme la voluntad divina: porque, al ser Dios la Verdad y el Bien, no se podría hacer depender de él ni lo verdadero de un decreto arbitrario de Dios (1.ª, q. 19, a. 1, 3, 4, 10), ni, con mayor razón, del hombre. Todas las leyes positivas promulgadas por una autoridad humana en vista del bien de la comunidad se refieren y deben, pues, estar de acuerdo con este derecho, tan inmutable como lo es la naturaleza del hombre que expresa una idea divina (1.ª 2ae, q. 95, a. 3). Este principio, negado por los discípulos nominalistas de Occam, pasará al derecho moderno por intermedio de los españoles y de Grocio. El análisis que da de él Santo Tomás es digno de tenerse en cuenta desde todos los puntos de vista. Para él, toda vida agrupada está dirigida por la noción del *bien común*, que es el fin de las personas singulares que viven en comunidad: fin distinto específicamente del bien de cada una de ellas, que es en lo que a él se refiere como una parte con respecto al todo [2]. La colectividad no es, por lo demás, una unidad distinta, sino una reunión

[1] Apoyándose en Juan (XV, 12; *Rom.*, XIII, 10; *I Tim.*, I, 5), Santo Tomás muestra (*C. G.*, III, 117, 128, 130) que el amor al prójimo, con la paz y la concordia entre los hombres según los preceptos de la justicia, es la consecuencia necesaria del amor a Dios, del que es la expresión y el signo. Al joven que le pregunta lo que debe hacer para alcanzar la vida eterna (*Mat.*, XIX, 16-22), Jesús responde: "Guarda los mandamientos", y el último de estos mandamientos, que constituyen los *preceptos* de la ley, es así formulado por él: "Ama a tu prójimo como a ti mismo", sin más: porque el amor al prójimo implica el amor a Dios, del que es el efecto y el signo. Pero, añade Jesús, "si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres; luego vuelve y sígueme." Son éstos los *consejos*, efectos y signos de la perfección (*C. G.*, III, 131. *S. Th.*, 1.ª, q. 108, a. 4).

[2] Cf. *S. Th.*, 2.ª, 2ae, q. 64, a. 2. "Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis" (q. 58, a. 7). Pero, por otra parte:

de individuos, o más exactamente, de personas, que ponen en común sus recursos y sus actividades para realizar la unidad de orden; es ella la que existe para el bien de los individuos, y no a la inversa: la sociedad no puede, pues, zaherir los derechos que el individuo tiene por su naturaleza de ser razonable; debe asegurarle la justicia, clave de bóveda de toda la vida social, que consiste, objetivamente, en la equivalencia entre el beneficio que mi acto causa a otro y la prestación que ese otro me debe recíprocamente, y, psicológicamente, en la *perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi* (2.ª 2ae, q. 58, a. 1-9). La justicia social no es más que la realización en común de todas las actividades individuales para el bien de todos. Entre los individuos y el todo, entre el bien de unos y el bien de otros, existe tal solidaridad e interdependencia, que cada uno puede ser considerado alternativamente como superior al otro: en principio, y de una manera absoluta, es la persona la que lleva ventaja y priva, porque toda ciudad humana pasa, solo el individuo es inmortal y trasciende todo el universo por su conocimiento del orden que lo rige y por su destino sobrenatural, que le pone en relación inmediata con Dios; pero también es verdad que, desde otro punto de vista, el que busca el bien común busca, a la vez, su bien propio, porque el bien propio del individuo no puede existir sin el bien común de la familia, de la ciudad, del reino o del Estado, que es la condición y el fin de todos los bienes particulares (2.ª 2ae, q. 47, a. 10): en este sentido, el bien de la comunidad es más divino que el de un solo hombre [1], y es al bien de la comunidad perfecta, la única capaz de bastarse a sí misma, al que debe ser ordenado el bien, no solamente de los individuos, sino de la comunidad natural que existe entre el individuo y el Estado, como la familia (1.ª 2ae, q. 90, a. 3).

La familia, que es la célula social natural, se basa en el matrimonio monogámico e indisoluble, que es una institución de derecho natural, procedente de un instinto de la naturaleza sancionado, corregido y en cierta manera sobrenaturalizado por la ley divina (*C. G.*, III, 123). Supone la propiedad individual y la herencia, que son igualmente de derecho natural, pero que deben someterse a las leyes de la justicia, la cual exige que se use como lo hace un buen padre de familia,

"Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive, sed intensive vel collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura quae est capax summi boni" (1.ª, q. 93, a. 2). "Sola autem natura rationalis habet inmediatum ordinem ad Deum" (1.ª, 2ae, q. 2, a. 3). "Finis intellectualis creaturae, intelligere Deum" (*C. G.*, III, 25).

[1] *C. G.*, III, 17. Cf. 2.ª, 2ae, q. 99, a. 1.

y para el bien común, de los bienes cuyo disfrute nos dio Dios[1]. En fin, en el Estado[2], la soberanía proviene de Dios y pertenece al pueblo, que, en virtud de un contrato siempre revocable, sometido al control y a la elección del pueblo, la delega en una o varias personas que rigen el Estado en nombre y para el bien de la comunidad. Se sigue de aquí, como proclama el *De regimine principum*, que el poder es esencialmente una función *(officium)* cuyo fin es asegurar el bien común, mediante el establecimiento y la conservación de un orden y de una organización sin los cuales el bien y la felicidad de todos y de cada uno no podrían ser garantizados. Aquí también el bien común es superior al bien individual, como el todo es superior a la parte; pero queda a su servicio la felicidad de la persona humana, y su bien, lo único capaz de asegurar su felicidad, tal es el fin del Estado, tal es el deber del príncipe, quienquiera que sea. En la práctica, Santo Tomás se inclina hacia la monarquía, único régimen capaz de asegurar la unidad (*C. G.*, I, 42), pero moderado por la participación de una élite y del pueblo mismo en el gobierno del Estado: régimen mixto, hecho de una multiplicidad ordenada, no confusa, y de una unidad diversificada, no reductora, para el bien de la comunidad[3]. Porque el reino no está hecho para el rey, sino el rey para el reino; de suerte que, si él sacrifica el bien de sus súbditos a su bien propio, estos quedan, a su vez, liberados de toda obligación hacia él, y se encuentra *ipso facto* depuesto de su poder (2.ª 2ae, q. 94, s. 5-6; q. 42). En fin, el objetivo último del Estado es la paz: la guerra no es justa y lícita más que si el Estado la declara por una causa justa, es decir, para obtener reparación a un daño y para restablecer la justicia, único fundamento duradero de la paz (2.ª 2ae, q. 40, a. 1). Y como la paz de las almas es superior a todas las demás y condición de toda paz, como el bien

---

[1] Cf. la ed. con trad. franc. de los tratados de la justicia y del matrimonio publicada por la Revue des Jeunes. Así, es lícito al hombre poseer bienes propios, en cuanto se refiere a su adquisición, administración y transmisión; pero, en lo que respecta a su uso, el hombre debe considerar los bienes exteriores no como propios, sino como comunes.

[2] *S. Th.*, 1.ª, 2ae, q. 90, a. 3, 2.ª, 2ae, q. 97, a. 3. Pero el fundamento último, el principio y el fin, de toda autoridad, así como de todo el orden del universo, es Dios: la ley eterna es el fundamento y la norma de toda ley humana, porque las relaciones de los hombres entre sí, objeto de la ley humana, se refieren siempre a su relación con Dios, que rige, desde dentro, la ley divina (1.ª, 2ae, q. 99, a. 3. *C. G.*, III, 130): Dios, a quien todo lo que el hombre es, puede y tiene debe ser ordenado (1.ª, 2ae, q. 21, a. 4, ad 3). Volveremos más adelante (VII, 8) sobre las concepciones políticas de Santo Tomás.

[3] "Ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno" (2.ª, 2ae, q. 40, a. 2). Cf. 1.ª, q. 108, a. 1; a. 2, 1.ª, 2ae, q. 105, a. 1. *C. G.*, III, 71 y 111.

espiritual de los individuos y de los pueblos priva sobre los bienes temporales, la Iglesia, que es la sociedad de las almas, es superior a la sociedad civil, o a la ciudad de los cuerpos, aunque ella deba en su dominio respetar los derechos que le son propios: la Iglesia proclama la ley divina que enseña a los hombres el verdadero bien, y tiene el derecho de excomulgar y de deponer a los reyes que la infringen. Las reglas que presiden las relaciones de las dos sociedades son las mismas que regulan las relaciones del cuerpo y del alma, o las de la razón y de la fe en el conocimiento. Deben, cada una en su orden respectivo, cooperar a la gran obra de salvación del individuo y de la sociedad por el mediador, el Hombre-Dios, Jesucristo, que enlazó la tierra al cielo y la duración a la eternidad.

Magnífico coronamiento de una doctrina que realiza en el reino de los espíritus el ideal de la belleza, ese resplandor del orden, ese esplendor de lo verdadero, esa expansión de la forma íntima en la que reside la perfección del ser, y que, permaneciendo siempre exactamente proporcionada a la naturaleza y a las potencias del hombre, le eleva interiormente hasta su principio y su fin, Dios, en quien ella culmina por un acto de fe y de amor que consuma la inteligencia en la caridad.

7. La suerte del tomismo. Las condenaciones de 1277 por Tempier y por Kilwardby, de 1284-86 por Peckham. Adversarios y defensores del tomismo. Enrique de Gante contra Godofredo de Fontaines y Egidio Romano. El averroísmo latino y Sigerio de Brabante. La reconciliación de Sigerio y de Tomás en el Paraíso de Dante. La Divina Comedia

El Doctor Angélico había adquirido ya en vida un prestigio tan grande en la Facultad de Artes, que esta envió a los dominicos una sentida condolencia en ocasión de su muerte[1]. Pero no ocurría lo mismo con los teólogos, muchos de los cuales, en su misma orden, se mostraban en extremo reservados con respecto a las doctrinas nuevas consideradas por ellos como subversivas de la tradición filosófica. De hecho, bajo la influencia de Santo Tomás de Aquino, la Facultad de Artes de París había incluido en sus programas una gran parte de la obra de Aristóteles, con el Organon, la Física, la Etica, la Metafísica, y los comentarios al Estagirita promovían numerosas cues-

---

[1] En esta carta (editada por Birkenmajer, Beiträge, Münster, 1922. Cf. Xenia Thomistica, Roma, 1925), se recuerda que Santo Tomás había prometido a los maestros de la Universidad de París el envío del comentario de Simplicio sobre el *De coelo*, el de Proclo sobre el *Timeo* de Platón, y el libro de los *Pneumáticos* de Herón.

tiones extrañas a las siete artes y referentes a la teología, sin que preocupase ponerlas de acuerdo con la Revelación, puesto que este objeto no era de la incumbencia de la Facultad. Así, el reparto mismo de las cuestiones del programa entre las Facultades y la separación de sus enseñanzas abrían el camino a la doctrina famosa de las dos verdades—la verdad natural o de razón, la verdad sobrenatural o de fe—, que aparece ya en el autor anónimo del manuscrito de Aragón[1], y que en la generación siguiente debía poner en peligro tan gravemente la enseñanza tradicional y romper la hermosa unidad instaurada por la escolástica en el siglo XII.

Es aquí, sin duda, donde debe buscarse la razón de la oposición sorda a la que hubo de hacer frente el tomismo desde sus primeros tiempos, sobre todo por parte de los teólogos, antes de que el peligro, bien manifiesto por la difusión del averroísmo latino, provocase la viva reacción que concluyó en la condenación expresa de la doctrina por las autoridades eclesiásticas.

Ya hacia 1270, el advenimiento del tomismo se aparecía a los ojos de todos como un acontecimiento de primera magnitud. Y no dejaba de inquietar a los defensores de la tradición, los agustinianos, los místicos y los averroístas, todos los cuales, desde diversos puntos de vista, se coligaron contra la doctrina del *Doctor eximius*. El sucesor de Tomás en París, Román de Roma, apela contra ella al agustinismo que representaban en París Rolando de Cremona y Hugo de Saint-Cher, en Oxford el dominico Roberto Kilwardby y los maestros franciscanos que acusaban al nuevo aristotelismo de mostrar desprecio a San Agustín y de arruinar la sabiduría única en la que concordaban la filosofía y la teología. En 1279, Guillermo de la Mare, en su *Correctorium fratris Thomae*, extrae de las obras de Tomás de Aquino, para criticarlos duramente, 117 puntos de doctrina que recogerán todos los adversarios del tomismo: la diferencia de la esencia y de la existencia, la unidad de la forma sustancial, el principio de individuación, la subordinación de la voluntad a la inteligencia, la eternidad del mundo.

La doctrina de la unidad de la forma sustancial, que Santo Tomás oponía a la teoría tradicional de la multiplicidad de las formas, provoca, sobre todo, la hostilidad de los medios académicos. Uno de los más fogosos adversarios del tomismo, el franciscano Juan Peckham, que fue maestro en París y en Oxford, luego arzobispo de Canterbury de 1279 a 1290, refiere en una carta de 1285, al obispo de Lincoln, el resonante torneo que puso frente a frente a Tomás de Aquino y a los maestros de teología de París sobre esta cuestión, torneo que abocó, nos dice Rogerio Marston, a la condenación de la opinión tomista como "contraria a las afirmaciones y a la doctrina de los santos, principalmente de Agustín y de Anselmo"; y se alza con vivacidad contra las novedades profanas introducidas "desde hace unos veinte años" en los medios teológicos, por filósofos "más atrevidos que capaces, más retóricos que verdaderamente cultivados" (*Chart.*, I, 634). Por su parte, Ricardo Kilwardby escribe a Pedro de Conflans, arzobispo de Corinto, que la teoría de la unidad de la forma es incapaz de explicar la identidad del cuerpo divino de Cristo durante su vida y después de su muerte. En fin, Enrique de Gante, el *Doctor solemnis*, que representó un papel preponderante en la Universidad de París, de 1276 hasta su muerte (1293), y que ejerció, por reacción, una influencia profunda sobre Duns Scoto, ataca con vigor, en sus polémicas con Godofredo de Fontaines y Egidio Romano, las teorías tomistas de la distinción real de la esencia y de la existencia, de la individuación por la materia, de la posibilidad de una creación eterna, de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, y opone a la concepción tomista de la discontinuidad de los órdenes de conocimiento la sabiduría agustiniana que corona la razón con la iluminación.

La hostilidad con respecto al nuevo aristotelismo, trátese de Sigerio o de Tomás, de los averroístas o de los católicos, era tan fuerte, que el obispo de París, Esteban Tempier, que ya en 1270 había condenado las tesis averroístas[1], se dedicó, a instancias del Papa Juan XXI, a dar un gran golpe; redactó un syllabus de 219 proposiciones enseñadas en la Facultad de Artes, todas las cuales tendían a identificar la verdadera sabiduría con la de los filósofos, identificando la realidad, la inteligibilidad en el hombre y la necesidad, y las condenó el 7 de marzo de 1277, con prohibición de enseñarlas en la Universidad de Pa-

[1] Así escribe el autor, a propósito de la resurrección de los cuerpos: "Secundum theologos hoc habet veritatem, sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis." Y a propósito de nuestras buenas y de nuestras malas acciones: "Loquendo philosophice sumus tota causa utriusque; loquendo theologice non sumus sufficientes ab bonum." (Grabmann, R. néoscol., 1934, q. 225.) Como se ve, no se trata ya aquí de un exceso o de una culminación de la razón por la fe, sino de dos "lenguajes" en desacuerdo, mantenidos uno al lado del otro sin que se procure armonizarlos jerárquicamente.

[1] Las de la unidad y de la identidad numérica del intelecto de todos los hombres, del determinismo de la elección y de la decisión voluntarias, de la pasividad del libre albedrío con respecto al apetito que lo mueve necesariamente, de la eternidad y de la necesidad del mundo, de la corrupción del alma con el cuerpo, del que el alma no es más que la forma del hombre en tanto que hombre, de donde se sigue la negación de su inmortalidad, y las tesis según las cuales Dios no conoce lo singular y los actos humanos no son regidos por la Providencia (*Chart. Univ. París*, I, 486).

rís[1]. Entre las proposiciones reprobadas se encontraba un cierto número de teorías de inspiración aristotélica profesadas por Santo Tomás y por Sigerio. El 18 de marzo de 1277, el arzobispo de Canterbury, Ricardo Kilwardby, prohibió en Oxford, "si no como heréticas, al menos como peligrosas", escribe a Pedro de Conflans, una treintena de tesis específicamente tomistas, entre ellas la de la unidad de la forma (*Chart.*, I, 558), y su sucesor, Juan Peckham, confirmó esta condenación, que renovó el 7 de diciembre de 1284 y el 30 de abril de 1286. Sin embargo, estas prohibiciones del tomismo no detuvieron su impulso; deberían finalmente cooperar a su gloria[2] y provocaron por parte de

[1] Entre las tesis condenadas (Prop. 27) figura la proposición de "que la Causa primera no podría hacer que hubiese varios mundos", tesis contra la cual se había elevado ya Santo Tomás de Aquino (*S. Th.*, 3.ª, q. 3, a. 7), que responde afirmativamente a la cuestión de saber si el Verbo habría podido tomar (assumere) varias naturalezas, lo que supone la posibilidad de una pluralidad de Encarnaciones. De esta condenación, por la que se encuentra solemnemente proclamada la posibilidad de la pluralidad de los mundos, Duhem hizo datar el nacimiento de la ciencia moderna, que con ello quedaba liberada del geocentrismo (*Etudes sur Léonard de Vinci*, II, 411). El texto de la condenación de 1277 se encuentra en el tomo II del *Siger de Brabant* de Mandonnet, pág. 175 y sgs. Sobre los orígenes, el alcance y las consecuencias del decreto, véase F. van Steenberghen: *Le mouvement doctrinal*, págs. 287-305.

[2] Desde 1229 los maestros de la Universidad de Toulouse hacían observar que las censuras formuladas en 1210 y 1215 contra los escritos de Aristóteles no tenían fuerza de ley más que en París. En 1245, Inocencio IV extendió la prohibición a Toulouse. Pero el crédito de Aristóteles un siglo más tarde era tal, que en 1366 los legados del Papa Urbano V exigían de los candidatos a la licenciatura el conocimiento de todos los libros de Aristóteles (*Chart.*, III, 145). Signo de que la interpretación tomista del aristotelismo había entonces prevalecido y obtenido éxito al disociarlo del averroísmo, con el cual los primeros adversarios de Santo Tomás habían confundido o identificado la doctrina de su maestro Aristóteles. Como dice excelentemente Gilson (*Philos. au M. A.*, pág. 540): "No estaba en el terreno en que se le creía atacar. Lo que podía parecer en él averroísmo no era otra cosa que lo que él retenía como verdadero de la filosofía de Aristóteles, y lo que él retenía como verdadero de la filosofía de Aristóteles tomaba un sentido nuevo al entrar en su propia doctrina. Todo lo que Aristóteles había dicho del ser, en tanto que sustancia cuya forma es el acto, volvía a encontrarse en él, integrado y subordinado a una metafísica del ser concebido como una sustancia cuya forma misma está en potencia a su acto de existir. El Dios de Santo Tomás no es el Acto puro de pensamiento que presidía el mundo de Aristóteles, sino el Acto puro de existir que creó de la nada el mundo cristiano de los individuos actualmente existentes, cada uno de los cuales, estructura compleja de potencia y de acto, de sustancia, de facultades y de operaciones diversas, recibe su unidad del acto propio de existir por el cual es todo esto juntamente, y que, al derivar de este acto existencial el poder de operar, trabaja sin cesar para perfeccionarse según la ley de su esencia, en un incesante esfuerzo

los dominicos vigorosas respuestas que no se contentaban con refutar el *Correctorium* (o *corruptorium*) de G. de la Mare, sino que pasaban al ataque.

Por todas partes, en efecto, en la orden de Santo Domingo, jóvenes maestros, apasionados de la doctrina nueva, se alzan para defenderla con ardor contra sus adversarios. Al lado de Pedro de Tarentaise, Papa con el nombre de Inocencio V, y de Vicente de Beauvais, el preceptor de San Luis, que escribió a requerimiento suyo el monumental *Speculum mundi* (1264)—verdadera enciclopedia de la doctrina, de la historia, de la naturaleza y de la moral, que nos entrega la clave del simbolismo de las catedrales—, hemos de citar entre los tomistas decididos a Bernardo la Treille, de Nimes († 1292), que recoge y trata con amplitud la distinción real de la esencia y de la existencia; a Egidio de Lessines, autor de un notable tratado sobre la unidad de la forma (1278); a Juan Quidort, de París, galicano en política, y a Bernardo de Auvernia, de Gannat, autor de *Impugnationes* contra los Quodlibetales de Godofredo de Fontaines, referidos especialmente a las tesis psicológicas y metafísicas de Santo Tomás; en Oxford, a Ricardo Clapwell, a quien se atribuyó el *Correctorium corruptorii Quare;* a Nicolás Triveth, comentador de San Agustín y de Boecio, una de las fuentes de Chaucer; a Tomás Sutton, el adversario de Enrique de Gante y de Duns Scoto, que abandona el agustinismo en auge en Oxford por el tomismo, aunque acentuando el carácter pasivo de la sensación, del pensamiento y de la voluntad[1]; en España, al dominico

por unirse a su causa primera, que es Dios. Sobrepasando así el aristotelismo, Santo Tomás introducía de este modo en la historia una filosofía que, en su fondo más íntimo, era irreductible a cualquiera de los sistemas del pasado, y que, por sus principios, está perpetuamente abierta al futuro."

[1] Como Godofredo de Fontaines, Tomás de Sutton acentúa con fuerza la pasividad del intelecto en el conocimiento, en el que la asimilación de lo inteligible que constituye la *intellectio* no es, según él, obra del intelecto, sino de las esencias inteligibles mismas, que son lo bastante reales y lo bastante asimilables para actuar directamente sobre el intelecto posible (una vez que el intelecto agente las ha separado) y para ser conocidas por nosotros. A esta esencial pasividad del intelecto responde en él, como en Godofredo de Fontaines, la pasividad de la voluntad, pura potencia que, según el principio aristotélico, no podría moverse a sí misma, sino que debe ser movida por otra cosa, a saber: en la determinación del acto, por el objeto, y en el cumplimiento del acto, por el bien absoluto, que es su fin: consistiendo su libertad en la elección de los medios para llegar a este fin, y en las especificaciones de los bienes particulares a los que se determina moviendo al intelecto a juzgar de ellos. Produjo cierta sorpresa este desenvolvimiento inesperado de la doctrina tomista, que obligó a preguntarse en cierto modo por su fidelidad. Pero esta fidelidad no está en la letra, sino en el espíritu; porque tales consideraciones, a pesar de su carácter extremado, ponen en evidencia un aspecto fundamental de la doctrina tomista, a saber:

catalán Raimundo Martí, que saca provecho a su conocimiento del hebreo rabínico y del árabe en su gran obra apologética *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* (1276), de la que, sin duda, obtuvo partido Santo Tomás en su *Summa contra Gentiles*[1] y que Pascal, seguramente, conoció y utilizó en sus Pensamientos sobre la verdad de la religión cristiana; en los países renanos, en fin, a Juan y Gerardo de Sterngassen, del convento de Colonia, y a Nicolás de Estrasburgo, que mantienen la tradición tomista en contra de la influencia ejercida por una luz de la orden, el maestro Eckhart. En cuanto a los dominicos de Italia, fueron desde los primeros momentos los admiradores y discípulos entusiastas de Santo Tomás de Aquino e implantaron su doctrina en Bolonia, donde Ramberto se hizo su defensor; en Florencia, donde enseñó Remigio de Girolami († 1319), uno de los maestros de Dante; en Nápoles, donde Tomás tuvo por fiel discípulo a Tolomeo de Lucca (1236-1326), que en su *Hexaëmeron* defiende enérgicamente las teorías de la unidad de la forma sustancial y del carácter individual del intelecto agente.

Por otra parte, a comienzos del siglo XIV, la reputación de Tomás de Aquino se hizo universal y se introdujo en las órdenes más influyentes. Orgullosos de su gloria, los capítulos provinciales de los Hermanos Predicadores en Milán (1278) y en París (1279 y 1286) tomaron medidas que, desde los primeros años del siglo XIV, en los capítulos de Zaragoza y de Metz, habían de llevar al reconocimiento oficial de Tomás de Aquino como doctor de la Orden y a multiplicar los resúmenes y concordancias de sus obras con destino a la enseñanza. Egidio Romano (1247-1316), primer maestro de la Orden de los ermitaños de San Agustín (fundada en 1260), y arzobispo de Bourges, separándose de Santo Tomás en numerosos puntos, tórnase contra Enrique de Gante, en tiempo de las famosas disputas quodlibéticas de 1276 y de 1286, el defensor de la unidad de la forma, de la que se vería obligado a retractarse, y acepta, llevándola a su extremo, la tesis de la distinción real de la esencia y de la existencia, consideradas como separables, y referidas una y otra al ser de Dios, del que son una participación, salvaguarda, según él, de la creación, de la libertad del acto creador, de la analogía del ser, de las relaciones de la sustancia y de los accidentes (* 43). El agustino Jacobo de Viterbo († 1308), tomista lúcido y ferviente, sigue a su maestro Egidio Romano, pero corrigiendo los excesos de su doctrina, un tanto temeraria, que hacía sospechosa la tesis tomista. Hacia la misma época, Humberto de Prulli introdujo el tomismo en los cistercienses; Gerardo de Bolonia en los carmelitas, que contaron con maestros eminentes; los franciscanos mismos, establecidos en Oxford y en París desde mediados de siglo, un Ricardo de Middleton, un Guillermo de la Mare, ceden a su atractivo, en tanto que el valón Godofredo de Fontaines († 1303), maestro de teología en París, adversario de Enrique de Gante, el *Doctor venerabilis*, autor de los famosos *Quodlibetales*, en los que se afirma su poderosa personalidad, no pierde ocasión para ensalzar a Santo Tomás, cuyo intelectualismo acentúa, rechazando la distinción real (Santo Tomás) o intencional (Enrique de Gante) de la esencia y de la existencia, y manteniendo la individuación por la forma. Después de él, y a su lado, Pedro de Auvernia, obispo de Clermont († 1302), pensador original, que se muestra fiel discípulo del aquinatense; Enrique Bate de Malinas (1247-1317), poeta, músico, erudito, autor de un curioso *Speculum divinorum et quorundam naturalium;* Hervé de Nédellac, general de la Orden de los dominicos en 1318, defensor del ser objetivo de las intelecciones fundado en la "conformidad real" de los individuos, constituyen una doctrina ecléctica a la que el tomismo suministra sus principios y sus cuadros, pero en la que se esfuerzan, Bate, sobre todo, por corregir a Santo Tomás en los puntos discutibles a que le había conducido su demasiada caridad para con Aristóteles: parte excesiva concedida a los datos sensibles en el conocimiento; negación al intelecto humano del poder de conocer las sustancias espirituales; concepción del alma como forma sustancial del cuerpo. La autoridad del Hermano Tomás se impuso sin discusión a partir de su canonización (1323) por el Papa Juan XXII. Dante se hace eco de ella cuando, en el cuarto cielo de la *Divina Comedia,* coloca en el primer rango de los teólogos a Santo Tomás de Aquino.

ese *realismo* que refiere el conocimiento y la actividad al *esse,* a lo real, obra de Dios (Cf. su *Quodlibet et Quaestiones disputatae*, hacia 1290, ed. Ehrle, y su *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Joannen Scotum,* hacia 311, F. Pelster y M. Schmaus).

[1] Es la tesis de Asín y Palacios: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza, 1904), discutida por Getino (Vergara, 1905), por Doncoeur (R. Sc. phil. et théol., 1911) y por Mandonnet (I, 47). Lo que sí es cierto es que la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino y el *Pugio fidei* del dominico catalán responden a un mismo designio de conversión de infieles.

En este mismo pasaje, es verdad (*Paraíso,* X, 133-138), Dante sitúa a Sigerio de Brabante a la izquierda del Doctor Angélico, que presenta él mismo al poeta "la luz eterna de Sigerio que, cuando enseñaba en la calle de Fouarre, demostró con sus silogismos verdades que le hicieron odioso *(invidiosi veri)*". Este elogio por Santo Tomás de Aquino del maestro que había tomado abiertamente posición contra él, al que él había combatido y que había sido objeto de medidas severas por parte de la autoridad eclesiástica, sorprendió a los comentaristas; prueba que en esta fecha, es decir, en los primeros años del siglo XIV, la condenación de 1277 había perdido mucho de su peso y que se reconci-

liaba, en el seno de la Verdad, a Aristóteles con Cristo, como lo había hecho, al parecer, Sigerio de Brabante al final de su vida, después de haber cedido al atractivo del averroísmo [1]. Pero es, por lo demás, en cualquier caso, una figura singularmente interesante esta del maestro brabanzón en quien Dante, haciéndose eco de la voz del Doctor Angélico, saluda al representante de la filosofía pura, al hombre que sufrió por la verdad. Su influencia en el movimiento de las ideas del tiempo no queda con esto exagerada. Una rápida ojeada al estado de los espíritus por entonces nos permitirá darnos cuenta de ello.

Desde mediados de siglo, a pesar del agustinismo reinante, el aristotelismo se había instalado como maestro en la Facultad de Artes de París y era presentado comúnmente como la expresión definitiva de la filosofía, como la regla única e infalible según la cual debía ser abordada y tratada toda cuestión de orden especulativo, considerándose el estudio de la filosofía misma como el estado más noble y más excelente de todos; porque, según la tesis, condenada en 1277, del maestro

[1] Esta parece ser, aunque la discutan B. Nardi (Giornale critico di filosofia italiana, 1936-37) y Gilson (*Gante et la philosophie*, págs. 316 y sgs.), la conclusión que autoriza un examen atento de los textos inéditos de Sigerio recientemente descubiertos y publicados, totalmente o en parte, por Grabmann (1924) y por F. van Steenberghen (1931), las *Quaestiones in libros tres De anima* y las *Quaestiones in libros Physicorum*, que parecen posteriores a los textos publicados y comentados por Mandonnet (1908-11), como lo estableció van Steenberghen en su obra sobre *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (1931-1942). Sigerio habría atenuado, pues, al final de su vida, quizá bajo la influencia de Santo Tomás, y luego finalmente abandonado, con las tesis de la eternidad del mundo y del determinismo (VIII *Phys.*, q. 6 y 12), la doctrina averroísta de la unidad del alma intelectiva en todos los hombres, que afirmaban categóricamente las *Quaestiones in tertium De anima*, que recoge el *De anima intellectiva*, y que no se admite ya en las *Quaestiones in libros tres De anima*, encontradas en Munich y en Merton College Oxford, en las que el alma intelectiva es proclamada forma sustancial del hombre, única en cada individuo (q. 2, 7 y 17). Todo lo que autorizan a concluir los fragmentos *De intellectu* y *De felicitate* descubiertos por Nardi es que Sigerio estaba aún ligado a las tesis averroístas después de la condenación de 1277. Pero su abandono final, que, según la opinión de Glorieux, le habría conducido "del averroísmo al peripatetismo", a un peripatetismo a la vez atrevido y ortodoxo, y su reconciliación con la Iglesia, parecen ser el único medio de explicar el elogio de Sigerio que Dante pone en boca de Santo Tomás: lo que hubiese sido inverosímil si el maestro brabanzón hubiese profesado al término de su vida la unidad del intelecto humano y su identificación con Dios. Cf. a este respecto de Wulf, II (6.ª ed.), págs. 188, 192 y sgs. Glorieux, art. "Siger" del Dict. Théol. cath., 2050. F. van Steenberghen, II, 731.

sueco Boecio de Dacia [1], la vida del filósofo es el bien supremo; de suerte que la sabiduría, una sabiduría puramente natural que no tiene necesidad de gracia, se encuentra identificada con la filosofía, es decir, con el aristotelismo. Ahora bien: el aristotelismo, tal como era enseñado entonces, se encontraba fuertemente teñido de averroísmo: no solamente se leía, se veía a Aristóteles a través de Averroes, que era considerado como el "comentador" por excelencia del Estagirita, sino que se incorporaban al aristotelismo interpretaciones o doctrinas específicamente averroístas—que acentúan ciertos aspectos, y los más discutibles, del aristotelismo, como la eternidad del movimiento, del mundo y de todas las especies corporales que contiene; el reino universal de la necesidad, la generación circular que implica el retorno cíclico de los seres, de los acontecimientos, de las opiniones, de las leyes y de las religiones; la negación de la Providencia divina, del

[1] Autor, como el inglés Simón de Faversham († 1306), de escritos sobre la lógica y de un importante tratado de gramática especulativa, *De modis significandi*, Boecio de Dacia, en el opúsculo *De summo bono sive de vita philosophi*, recientemente encontrado y publicado por Grabmann con el *De somniis* (Munich, 1924. Ed. en *Mittelalt. Geisteben*, II, 200-224, y Archives 1932), nos muestra al filósofo remontando de causa en causa por el intelecto hasta el Primer Principio que asegura la unidad del mundo y su participación en todo bien, fin último de la vida humana, fuente de nuestro deleite, objeto de nuestro amor según la recta razón. Así, dice (*M. G.*, II, 213): "Omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem... Omnes autem alii homines... innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine." El racionalismo del Renacimiento, como observa Mandonnet (R. sc. phil. et théol., 1933), no produjo nada más claro, más seguro y más resuelto que esta obra. Ella justifica, sin duda alguna, por su tono aún más que por su contenido, la condenación de 1277, a la que apunta primordialmente Boecio de Dacia, lo mismo que Sigerio (véanse, sobre todo, las proposiciones 1, 2, 22, 172, 173, en Mandonnet). Sin embargo, el maestro sueco podía defender su tesis diciendo que no se trata ahí más que del bien accesible al hombre en esta vida por la razón, el cual no excluye de ningún modo "la felicidad que por la fe alcanzamos en la vida futura". No ocurría lo mismo con diversos escritos de inspiración averroísta referentes a la moral—comentarios anónimos a la *Etica*, uno de los cuales, atribuido a Egidio de Orleáns, trata del *Amour courtois* de Andrés el Capellán, segunda parte del *Roman de la Rose*—, cuyas opiniones fueron expuestas y severamente criticadas por Raimundo Lulio en su *Declaratio per modum Dialogi* (ed. Keicher, Beiträge, t. VII). Apoyándose en el hecho, admitido sin discusión, de "que Dios no puede producir nada nuevo" en un mundo regido mecánicamente según la ley del retorno eterno, sus autores ponían en duda que Dios pudiese ser la causa y el fin de la felicidad humana; sostenían que el hombre es su único artesano, por la sumisión a las leyes de "la naturaleza nuestra rectora", y que puede alcanzar la felicidad perfecta en esta vida. (Grabmann, *Der lateinische Averroïsmus*, Sitzungsberichte Akad., München, 1931.)

conocimiento de las cosas singulares por Dios, de la inmortalidad del alma, un ideal de felicidad limitado a la vida terrestre—, o que le añaden opiniones propias de los averroístas, sobre todo la teoría de la unidad del intelecto humano, de la que derivan la negación de la libertad y de la responsabilidad individuales en esta vida, y la negación de las sanciones personales en la otra; error, dice G. de Tocco, que disculpa los vicios de los malos, disminuye las virtudes de los santos, y que, al suprimir toda perspectiva del más allá, seca en su fuente la vida moral.

Que esta doctrina, ruinosa de toda la economía de la doctrina cristiana, prevaleció en París en pleno siglo XIII, y que puso gravemente en peligro el dogma católico por parte de aquellos espíritus que, viviendo en una atmósfera religiosa y específicamente católica, traducían en seguida en términos teológicos doctrinas de esencia filosófica, es precisamente lo que viene a probar el hecho de que, ya en 1256, el Papa Alejandro IV encargase a Alberto Magno que combatiese la tesis averroísta de la unidad del intelecto, contra la cual, y continuándole a él, Tomás de Aquino volvió toda la fuerza de su espíritu. Pero lo que en realidad causa sorpresa es que, en un siglo de fe y de institución católicas, como lo fue el siglo XIII, el atractivo del pensamiento antiguo, repensado por los árabes y por los judíos, hubiese podido ser tal que hombres y clérigos, pertenecientes a la Universidad y a la Iglesia, tuviesen el atrevimiento de reivindicar para el filósofo el derecho de buscar y de pensar la verdad por la razón natural, independientemente de lo que nos transmitió y nos enseñó la revelación, de "tratar naturalmente de las cosas naturales", de concebir "el orden verdadero de la naturaleza" y de vivir, según él, independientemente de la sobrenaturaleza y de la gracia, como si él se bastase ya a sí mismo. Que una enseñanza tal hubiese podido introducirse en la gran Universidad de la Cristiandad, que un punto de vista como este hubiese podido prevalecer y mantenerse a pesar de las condenaciones eclesiásticas, esto, precisamente, dice mucho sobre la libertad de espíritu que reinaba entonces: sobrepasaba en gran medida nuestra propia libertad, que se encuentra, sin saberlo, estrechamente limitada por una ortodoxia menos aparente, pero mucho más tiránica que lo era la de la Iglesia.

Es verdad que el averroísmo latino, o, como se le ha denominado [1], el aristotelismo heterodoxo, neoplatonizante y radical, suscitó en su favor un pensador de primer orden, singularmente avisado y de espíritu profundamente religioso, cristiano e incluso católico, como Sigerio de Brabante. Nacido hacia 1235, canónigo de San Martín de Lieja, maestro de artes en la Picardía, enseñó sin interrupción en la Universidad de París de 1266 a 1277, no obstante las condenaciones dictadas contra él a partir de 1270, y unió su nombre al de un gran número de estudiantes y de maestros en artes en el barrio de Garlande, el antiguo barrio Latino. Solo la condenación de 1277 puso fin a su enseñanza. Algunos años más tarde, cuando se aprestaba a recurrir contra la jurisdicción del gran inquisidor de Francia a la, más liberal, de la Curia romana, pereció trágicamente en Orvieto, asesinado por el clérigo que le servía de secretario y que se había vuelto loco. En las obras suyas encontradas en Oxford, en Munich, en Lisboa, en el Vaticano, y que comprenden, además de los comentarios muy personales a Aristóteles [1], numerosos tratados en los que se abordan las "cuestiones" entonces debatidas sobre el alma intelectiva, la eternidad del mundo, la necesidad de la contingencia de las causas, etc., Sigerio de Brabante se revela como un espíritu lleno de vigor, de audacia, de

[1] F. van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. II, págs. 470 y sgs.; *Le mouvement doctrinal*, págs. 270, 279-283.

[1] A este respecto, por lo demás, conviene hacer notar, como lo hace Grabmann en su *Lateinische Averroïsmus* (1931), que los comentarios de Sigerio de Brabante sobre la metafísica de Aristóteles y sobre los escritos de filosofía natural y de moral, son posteriores en fecha, no solamente a las grandes obras teológicas de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvernia, ya que atestiguan un conocimiento directo de estos escritos, sino a los comentarios de Alberto Magno e incluso, por una parte, a los de Santo Tomás. Contrariamente a la opinión corriente, son los teólogos y no los maestros de la Facultad de Artes los que primero difundieron y comentaron al "nuevo Aristóteles", trazando así el camino al aristotelismo escolástico; son ellos también los que lo dan a conocer a sus colegas de Artes, acantonados hasta entonces en la lógica aristotélica. La interpretación averroísta no es obra de los teólogos, que habían disociado muy bien a Aristóteles de Averroes y que no temieron corregirle a la luz de la fe cristiana; es obra de los maestros en artes, que reflexionaron en sentido averroísta la doctrina aristotélica, sin preocuparse de ponerla de acuerdo con la revelación y sus bases filosóficas. Sin embargo, no debe generalizarse esta conclusión, porque los maestros de la Facultad de Artes estaban lejos de ser averroístas, y otro tanto debe decirse de los maestros de la Facultad de Teología que habían sido formados por ellos o habían experimentado su influencia: Pedro de Auvernia, la mayor parte de cuyos comentarios fueron escritos antes de su acceso a la Facultad de Teología, estaba tan poco influido por la herejía nueva, que fue nombrado en 1275, por el legado del Papa, rector de la Universidad de París a fin de restablecer en el seno de la Facultad de Artes la unidad rota por Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, los verdaderos maestros del movimiento averroísta, cuya condenación de 1277 califica especialmente las tesis imprecisas de "filosofismo" y de "naturalismo" (el *De summo bono* de Boecio de Dacia, y, de Sigerio, el *De aeternitate mundi*, el *De intellectu*, el *De anima intellectiva*, el *Liber de felicitate*, del que se habló anteriormente, y las *Quaestiones morales* recientemente encontradas y publicadas por Stegmuller en 1931). Véase la lista y la cronología de las obras auténticas de Sigerio en F. van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal*, págs. 268 y sgs.

precisión, de penetración y de flexibilidad, y, por otra parte, siempre en movimiento y en progreso.

Parece haber partido de un aristotelismo averroísta integral, que, aun tratando de salvaguardar la potencia creadora de Dios y la distinción sustancial del Creador y de sus criaturas, sustrae el mundo material a la acción inmediata de Dios y a su providencia, afirma la eterna periodicidad de los acontecimientos y de los seres, cuya esencia es siempre realizada, y llega incluso a admitir la existencia de un alma intelectiva separada, eterna, única para la especie humana, que trasciende las almas individuales a las que está extrínseca y temporalmente unida. Sin embargo, en el curso del desenvolvimiento de su pensamiento, Sigerio no dudó en disociar este conjunto coherente de doctrinas, y, bajo la influencia manifiesta de las objeciones planteadas por Santo Tomás, en retractarse en varios puntos de importancia capital: sensible al argumento de que la unicidad del intelecto humano separado quita al pensamiento todo carácter personal y lleva a considerar al hombre no como un "pensante", sino como un "pensado", admite en su comentario a los tres libros del Alma (van Steenberghen, III, q. 2, 9, 17) que cada alma individual posee un intelecto agente y un intelecto posible; que el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectiva no son tres formas sustanciales distintas, sino tres potencias o facultades de una forma simple, a saber, el alma individual (II, 9. 7); sin pretender probar por la razón el comienzo temporal del movimiento, muestra en sus Quaestiones sobre la Física que la eternidad del mundo no se impone a la razón; reconoce que Dios puede conocer y producir la multiplicidad de las cosas sin que sufra por ello su unidad; en fin, sustrae la libertad humana al determinismo de la causalidad cíclica [1]. Así, toda su última filosofía es un esfuerzo para sobrepasar su posición inicial, que consiste, no en proclamar, como se le atribuyó, y como se enseñará más tarde, que hay una "doble verdad", una para los filósofos, otra para los teólogos—porque, según él, la verdad revelada es la única verdad—, sino en comprobar que, en este punto, la solución de la razón, tal como es presentada por los filósofos, es muy distinta a la de la fe, y que, verdadera como hipótesis, es frágil como tesis, puesto que el orden sobrenatural, al instaurar un régimen de milagro, vino a instaurar un orden nuevo, que constituye una excepción a las razones naturales y que puede incluso llegar a contradecirlas [2]. A lo

[1] Véanse estos textos en Van Steenberghen, *Siger de Brabant, Les oeuvres inédites* (1931), págs. 213-214, y en Lottin, *Liberté humaine et motion divine*, de Santo Tomás de Aquino en la condenación de 1277 (Rech. Théol. anc. et médiév., 1935).

[2] "Etsi forte per revelationem aliqua de anima tradita sint quae per rationes naturales concludi non possint. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis cum de

cual Santo Tomás, preocupado por salvaguardar siempre la eminente racionalidad, si puede hablarse así, de las verdades eternas y de las acciones y operaciones divinas, responde con vehemencia que lo falso y lo imposible no podrían ser ni pensados ni realizados por Dios, que ninguna verdad de fe podría estar en contradicción con la razón, y que, por lo demás, el hecho milagroso, como mostró San Agustín, es un hecho preternatural que sobrepasa las fuerzas de la naturaleza, pero que no está en oposición con ellas.

Sea lo que sea, se comprende que Dante haya podido reconciliar en el Paraíso a Tomás de Aquino y a Sigerio de Brabante vuelto a la única Verdad, pero fiel, con todo, al gran principio de la distinción del orden filosófico y del orden teológico, que asegura a la filosofía su independencia. Queda por decir, sin embargo, que el maestro brabanzón lanzó a la circulación, con el nombre del peripatetismo averroísta, un cierto número de tesis atrevidas—perfección y suficiencia de la naturaleza, distinción que llega a la oposición de la razón y de la fe, de la naturaleza y de la gracia, de lo humano y de lo divino; negación de lo sobrenatural particular o de la producción de novedad por Dios, concepción del hombre como artesano único de su destino—que suscitaron una viva reacción de los maestros del siglo XIII, de Santo Tomás y todavía más de los franciscanos, y que, contenidas durante algún tiempo, habrían de afirmarse y extenderse con el Renacimiento y todo el movimiento de ideas que surgió de él en los tiempos modernos.

Aquí justamente, entre Santo Tomás y Sigerio, la posición de Dante, el más grande poeta de la Edad Media y uno de sus más altos pensadores, transparece en sus verdaderos límites, como una posición a la vez equilibrada y nueva, en el declinar de este siglo XIII que él encarna, en la aurora de la Edad Moderna, de la que presagia sus audacias y reprueba sus abusos, indicando a la *humana universitas*, a la comunidad humana, el camino de salvación.

La obra de Dante es inseparable del hombre. Y el hombre mismo es inseparable de la mujer que lo inspiró (* 44), que, en vida, él amó, y que, muerta, pero siempre viva en su corazón, le salvó, a pesar de sus errores, sus olvidos y sus faltas, de la vida de perdición a que se había lanzado, para acogerle en el seno del paraíso y conducirle, en fin, transfigurado, hasta la luz de gloria. Pero, en este punto del Em-

naturalibus naturaliter disseramus" (Mandonnet, II, 154). En el *De aeternitate mundi* de 1271 (Mandonnet, II, 139), dice más atrevidamente todavía, a propósito de la generación circular y del retorno eterno afirmados por Aristóteles (Cf. nuestra *Notion du nécessaire*, pág. 161, pág. 168): "Ita quod eadem specie quae fuerunt circulariter redeunt, et opiniones, et leges, et religiones: haec autem dicimus secundum opinionem Philosophi, non ea asserendo tanquam vera."

píreo, lo mismo que ella había reemplazado a Virgilio en la otra orilla del Leteo en el paraíso terrestre, así también Beatriz le sonríe a lo lejos, le mira y, volviéndose a la Fuente eterna, cede el lugar al fiel servidor de la Reina del cielo, dispensadora de todas las gracias, a San Bernardo, cuya viva caridad gustó en este mundo de la paz por la contemplación; es él quien conducirá el deseo a su término y unirá a Dios, por el amor, a aquel que le buscaba vanamente a través de la selva oscura de los símbolos y de las sombras, de los falsos placeres y de las imágenes engañosas que no mantienen ninguna de sus promesas: llegada ahí, incapaz en adelante de dejar la Luz suprema por otra visión, el alma no desea ya más que lo que Dios desea y no quiere más que lo que Dios quiere.

En este punto, la Divina Comedia, esa Summa poética de la Edad Media, se aparece como lo que es (* 45): una obra de penitencia y de arrepentimiento, de reparación, de regeneración y de salvación para el hombre y el mundo descarriado. "Para salvarle", dice Beatriz a los ángeles en presencia de Dante, que responde a sus duras palabras con muestras de aprobación y con lágrimas, "para salvarle, sería preciso que le hiciese ver el rostro de los condenados". Sería preciso, llevarle del camino de la condenación al de la salvación, arrancarle a los círculos de la desesperación, hacerle subir, gradualmente, a través del reino de la purificación. Entonces, los símbolos engañosos a los que nos encadena el pecado, cuyo fruto amargo es la privación de Dios, se borran en presencia de más altos símbolos y de más altas realidades, que nos llevan a la felicidad eterna; se separan del alma y ella se separa de ellos; al final, se desvanecen ante la claridad de la sabiduría, en la que, al igual que un querubín, resplandece Domingo, ante el fuego de amor en el que arde el seráfico Francisco, el amante de esa Dama, la Pobreza, a la que, como a la muerte, nadie abre sus puertas de buen grado. Y el hombre, llamado a sus fines últimos, introducido en el reino de la verdad, lleno de una alegría que sobrepasa toda dulzura, ve resplandecer, vivo esplendor de la Luz eterna, a la Justicia, obra del Amor, madre de la Libertad, en la que toda inteligencia encuentra su descanso.

Pero este encaminamiento es largo, es penoso, cuesta muchas lágrimas y sacrificios. El poeta, en su vida, en su obra, no llegó a su término más que después del doloroso esfuerzo de un alma que, abriéndose poco a poco a la luz de lo verdadero, ve descubrirse a sus ojos el sentido oculto, el sentido sagrado, de los acontecimientos y de los hombres, de las cosas y de las palabras [1]. La *Vita nuova*, el *Banquete*,

[1] De 1295 a 1313, aproximadamente, y hasta la muerte de Dante (1321). El año 1300, fecha del jubileo que instituyó Bonifacio VIII para celebrar el 1300 aniversario del nacimiento del Salvador, se señaló en todo el universo católico

luego la *Divina Comedia*, con sus tres cantos, señalan sus etapas: son como las peripecias del drama en que se debate la vida humana, entre el Infierno y el Paraíso.

Su amor por Beatriz salvó del pecado al poeta: pero, de este amor mismo, no llegó a comprender su sentido hasta que la muerte le privó de sus delicias terrestres, cuando precisamente, después de los desfallecimientos de su corazón de carne, después del olvido de aquella a la que había amado con un puro amor, el más alto amor humano, el de la sabiduría, "hija de Dios, reina del universo", le devolvió la felicidad con los goces de la contemplación.

Pero esta felicidad no es también más que una felicidad humana; y nada humano puede bastar al hombre: él está hecho para un orden superior, trascendente y absoluto, cuyo objeto, por alto que él mismo haya llegado, le sobrepasa siempre infinitamente y le obliga a sobrepasarse, a "transhumanizarse" [1], como saben todos aquellos a los que la gracia reserva esta experiencia.

Entonces, coronando los dos órdenes, aquel en que el hombre vive su vida humana y aquel otro a que está destinado en la gloria, aparece Dios: el Dios de la misericordia, que perdona al hombre arrepentido y le da la luz; el Dios del amor, maestro de la vida, dispensador de la gloria, único que dispone de los dos poderes y de las dos felicidades, del orden temporal y del orden espiritual, del emperador y del Papa, de la sabiduría humana y de la divina sabiduría, de la naturaleza y de la gracia.

Los dos fines, sin duda, se jerarquizan, pero sin que el uno quede subordinado al otro. Cada uno vale en su orden, a condición de ser puro, y el orden inferior, si se ordena a su fin, vale por su inferioridad misma. Pero ambos se coordinan y colaboran al advenimiento de la armonía suprema en la que cada uno trabaja en su rango, bajo la mano todopoderosa de Dios, el regulador supremo de la naturaleza y del hombre.

El amor que mueve el sol, las estrellas

Estas consideraciones debían conducir a Dante [2] a la visión de una sociedad universal y una, reino de la Justicia y de la Paz: los fines temporales conservan en ella su autonomía; el poder del mo-

con una renovación del sentimiento religioso, y, en la vida de Dante, con una iluminación o visión nueva que determinó su conversión definitiva. En este año coloca, al comienzo de la Comedia, su descenso a los infiernos.

[1] "Transhumanar", dice Dante en el *Paraíso*, I, 70.

[2] En el *De monarchia* (escrito entre 1311 y 1313), del que se hablará más adelante. Sobre la autonomía del orden natural humano, véase la nota (* 46) en el apéndice.

narca humano o del Estado, lo mismo que el de la sabiduría humana de la filosofía, también conservan ahí su independencia; pero la sociedad entera, con la sabiduría en ella desplegada, queda suspendida al fin último del hombre, cuyo órgano es la Iglesia y cuyo principio es Dios.

Visión sublime, en la que todo vuelve a ocupar su lugar, a la luz de la infalible Verdad, de la Justicia y del Amor. El que la concibió, el que la vivió, el que la cantó, ¿a qué otro, entre los hijos de los hombres, podría ser comparado? De esta Edad única en la historia del mundo[1] Dante fue el poeta, así como Santo Tomás fue el pensador: y uno y otro, sus vivos testimonios.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la NOCIÓN DE CRISTIANDAD en la Edad Media, véase: A. Fliche: *La chrétienté médiévale*, Bloud, 1929; *La chrétienté romaine*, 1198-1274. Hist. de l'Eglise Fliche-Martin, tomo X, 1950. B. Landry: *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Alcan, 1929 (muchas inexactitudes). R. Bonnaud-Delamare: *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Ed. Domat, 1939. Jean Rupp: *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (1198-1216), Presses modernes, 1939 (excelente). Véase también G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*, tomo I, Bilan du XIII^e siècle, 1934. E. Gilson: *Philosophie au M. A.* 1944, pág. 257.

Sobre las UNIVERSIDADES, las obras esenciales son: H. Denifle: *Die Universitäten des Mittelalters bis* 1400, Berlín, 1885. H. Rashdall: *The Universities of Europe in the Middle ages*, 3 vols., Oxford, 1885, nueva ed. Powicke y Emden, Oxford, 1936. St. d'Irsay: *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, tomo I, Picard, 1933. Véase también M. de Wulf, tomo II, págs. 8-25 (con bibliogr.) y E. Gilson, págs. 391-400. Los documentos referentes a la Universidad de París fueron publicados en el preciado *Chartularium Universitatis parisiensis* en 4 vols., de H. Denifle y E. Chatelain (1889-97), al que debe unirse el *Auctuarium Chartularii Universitatis parisiensis*, tomos I y II por los mismos (1894-97), tomos IV y V por Ch. Samaran y E. A. van Moé (1935-42). Sobre la Universidad de París, véanse las obras y trabajos de Ch. Thurot (1850), P. Féret (1894-97), A. Luchaire (*L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, 1889), J. Bonnerot (1927), M. D. Chenu (Public. Ottawa, 1932), O. Lottin (Rech. théol. anc. et méd., 1933). Sobre la Universidad de Oxford: D. E. Sharp (1930), S. Gibson, 1931), A. G. Little y F. Pelster (1934), D. A. Callus (1943). Sobre las Universidades españolas: Sainz de Robles (1944). Sobre Bolonia: F. Ehrle (1932). Véanse también las noticias publicadas por las Universidades de Toulouse, Grenoble - Valence, Poitiers, Caen, con motivo de la celebración de sus 7.º, 6.º y 5.º centenarios.

[1] En la unión de dos épocas, la antigua y la moderna, y de dos mundos, cristiano y musulmán, como mostraron, siguiendo a Miguel Asín y Palacios (*La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919), André Bellessort (R. des D. M., 1 de abril de 1920) y Louis Gillet (*Dante*, Flammarion, págs. 87-89).

Sobre la ENSEÑANZA y los maestros de las Universidades. L. Lecoy de la Marche: *La société au XIII^e siècle*, Desclée, 1889; *La chaire française au XIII^e siècle*, 1886; *Le XIII^e siècle littéraire et scientifique*, 1887, a completar con Edm. Faral: *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*, Hachette, 1942. L. J. Paetow: *The Arts course of mediaeval Universities*, Universidad de Illinois, 1910. E. K. Rand: *The classics of the XIII^th century*, Speculum, 1929. P. Glorieux: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2 vols. Etudes de philos. méd., Vrin, 1933-34, a completar con V. Doucet: *Maîtres franciscains de Paris*, Archiv. Francisc. hist., tomo 26, 1934; A. Teetaert, Ephem. theol., Lovan., 1934; M. Grabmann: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX*, Roma, 1941; P. Glorieux: *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Bibl. thom., 10 y 21, 1925, 1935. La obra citada de M. Grabmann: *Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, Munich, 1926, y sus estudios sobre PEDRO HISPANO († Papa con el título de Juan XXI, 1277) y sobre sus contemporáneos: *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus*, Sitz. Bayer. Akad., Munich, 1936; *Mittelalterliche lateinische Aristoteles —übersetzungen und Kommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, ibíd., 1928 (cf. otros trabajos del mismo, ibíd., 1927-1939, citados por E. Gilson, pág. 569, sobre la lógica parisiense), a completar con J. P. Mallally: *The Summulae logicales of Peter of Spain*, N. D. Indiana, 1945, Speculum, 1948. M. D. Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Archives, 1927, 2.ª ed., Vrin, 1943. R. Guelluy: *La place du raisonnement dans la conception scolastique de la philosophie*, Lovaina, 1947. Y el excelente capítulo de monseñor Pelzer sobre La nouvelle initiation philosophique de l'Occident, en M. de Wulf, tomo II, págs. 25-58 (con bibliografía).

DOMINICO GUNDISALVO, llamado Gundissalinus († 1151). *Ediciones. De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, Beiträge, Münster, 1903. *De divisione scientiarum*, S. H. Thomson, Scholastik, 1933. *De unitate*, ed. P. Correns, Beiträge Münster, 1891. *De processione mundi*, ed. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo I, Madrid, 1880, pág. 691, y G. Bülow, Beiträge Münster, 1925. (Cf. Birkenmajer, Philos. Journ., 1925.) *De anima*, trad. del libro VI de las *Naturalium*, de Avicena, ed. parcial, por A. Löwenthal, Berlín, 1890 y 1891. (Cf. R. de Vaux: *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, 1934, página 153.) *De immortalitate animae*, ed. G. Bülow, Beiträge Münster, 1897. *Estudios*. Además de los citados a propósito de las ediciones, véanse Cl. Bäumker, IV Congreso Internacional Católico, Friburgo, 1898, y Münster, 1899. Bonilla y San Martín: *Historia de la filosofía española*, tomo I, Madrid, 1908, páginas 316-59. L. García Fayos, Rev. Bibliot., Madrid, 1932. J. Teicher, Riv. filos. neosc., 1934. Et. Gilson (Archives, 1930) y M. H. Vicaire (Rev. sc. philos. théol., 1937), sobre el avicenismo latino.

ALEJANDRO NECKHAM († 1217). *De naturis rerum* y *De laudibus divinae sapientiae*, ed. M. T. Wright, Rer. brit. Medii aevi Scriptores, tomo 34, Londres, 1863. Véase Ch. V. Langlois: *La connaissance de la nature et du monde au M. A.*, Hachette, 1911. J. C. Russell, Engl. hist. Rev. 1932.

ALFREDO DE SARESHEL, llamado Alfredus Anglicus († hacia 1217). *De motu cordis*, ed. Bäumker, Beiträge Münster, 1923. *Meteora*, ed. G. Lacombe, Mélanges Grabmann, Münster, 1935.—*Estudios*. Cl. Bäumker, Munich, 1913. A. Pelzer, Archiv. Francisc., 1919. De Wulf, II, 33.

TRATADOS ANÓNIMOS. *Liber de causis*, o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, extracto de la *Elementatio theologica* de Proclo, traducida del árabe al latín por Gerardo de Cremona en Toledo (hacia 1180), ed. Bardenhewer, Friburgo B., 1882. Bédoret: *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, R. néosc., 1938.—*Liber XXIV Philosophorum*, apócrifo hermético del siglo XIII, ed. Cl. Bäumker, Friburgo B., 1913.—*Liber Avicennae in primis et secundis*

substantiis et de fluxu entis, titulado también *De intelligentiis,* editado en las obras de Avicena (1508), ed. crítica por R. de Vaux: *Notes et textes sur l'avicennisme latin,* 1934. págs. 64-140, que lo fecha a comienzos del siglo XIII.—Existe otro tratado, neoplatónico, que tuvo en la Edad Media un éxito considerable, el *De intelligentiis* o *Memoriale rerum difficilium,* de fecha un poco posterior (hacia 1230), atribuido por dos mss. a Adam Pulchrae Mulieris, y publicado por Cl. Bäumker con las obras de Witelo (Beiträge Münster, 1908), pero que reconoció más tarde no ser de él (Miscellanea Ehrle, I, Roma, 1924). Véase a este respecto Gilson, pág. 424; de Wulf, II, 98.—La *Summa philosophiae* (hacia 1260) fue editada por L. Baur a continuación de las obras de Grosseteste, Beiträge Münster, 1912, páginas 275-643. Cf. Gilson, pág. 492; de Wulf, II, 99; van Steenberghen, página 298; Ch. King, Nueva York, 1948.—*Compendium philosophiae* (hacia 1240), estudiado por Grabmann y por de Boüard (1932). De Wulf, II, 36.

GUILLERMO DE AUXERRE († 1231). *Summa aurea* y *Summa de divinis officiis,* ed. R. Martineau, Et. d'hist. litt. et doctrinale du XIII^{e} siècle, Ottawa y París, Vrin. A. Landgraff (Zeitsch. f. Kath. Theol., 1928). C. Ottaviano, Roma, 1930. O. Lottin: *Théorie du libre arbitre* (1929), pág. 49; *Le droit naturel* (1931), pág. 33; *Les premières définitions des vertus* (R. Sc. philos. théol., 1929).

FELIPE EL CANCILLER († 1236). *Summa de bono.* H. Meylan (tesis Ecole des Chartes), 1927. O. Lottin: *Le créateur du traité de la syndérèse* (R. néosc., 1927); diversos artículos del mismo (R. néosc., 1932, 1934. Rech. théol. anc. et méd., 1930).

GUILLERMO DE AUVERNIA († 1249). *Ediciones. Opera omnia,* por Bl. Leferon, 2 vols. París y Orleáns, 1674. *De immortalitate animae,* ed. crítica por G. Bülow en apéndice a su obra sobre Gundisalvo, Beiträge Münster, 1897. Cronología del *Magisterium divinale* (1223-1240) por J. Kramp (Gregorianum, 1920-1921).—*Estudios.* Noël Valois: *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages,* 1880. M. Baumgartner: *Die Erkenntnislehre,* Beiträge Münster, 1895. Artículos de E. Longpré (France francisc., 1922). B. Landry (R. Hist. de la philos., 1929), A. Landgraff (Speculum, 1930). La obra esencial es la de A. Masnovo: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino,* Milán, 1930 y sgs.

ROBERTO GROSSETESTE († 1253). Obras filosóficas, ed. crit. por L. Baur, Beiträge Münster, 1912. *De luce,* ed. C. C. Riedle, Milwaukee, 1942. *Epistolae,* ed. H. R. Luard, Londres, 1861. Trabajos de S. H. Thomson sobre *De anima* (New Scholasticism, 1933), *De cometis* (Isis, 1933), *Notulae in Nicom. Eth.* (Proc. Brit. Acad., 1934), *Summa in VIII libros Physicorum* (Isis, 1934).—*Estudios.* L. Baur: *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* Münster, 1917. Ch. H. Haskins: *Studies in the history of mediaeval science,* Cambridge Mas., 1927. D. E. Sharp: *Franciscan philosophy at Oxford,* Oxford, 1930. Sobre Roberto Grosseteste "Lincolnensis" como traductor, véanse los trabajos de Pelzer, de Ghellinck, Hocedez, S. H. Thomson, E. Franceschini, citados en de Wulf (Pelzer), II, 40-41, a los que se unirá: S. H. Thomson: *The writings of Robert Grosseteste,* Cambridge, 1940. D. A. Callus Oxoniensa, 1945; Studies to F. M. Powicke, 1948. Véanse también: Lynn Thorndike: *The Sphere of Sacrobosco (1220) and its commentators,* Chicago, 1949. A. C. Crombie: *R. G. and the origins of experimental science,* Oxford, 1953.

LA ORDEN DOMINICA Y SUS PRIMEROS MAESTROS.-Sobre SANTO DOMINGO (1170-1221), véase: Jean Guiraud (Lecoffre, coll. les Saints). P. Mandonnet: *S. Dominique. L'idée l'homme et l'oeuvre,* Gante, 1921; con notas de M. H. Vicaire, 1938. H. Vicaire: *S. Dominique de Calaruega,* según los documentos del siglo XIII. Cerf, 1955. F. Ehrle: *S. Domenico, le origini del primo studio generale,* Miscellanea Dominicana, Roma, 1923. M. H. Laurent: *Monumenta historica S. P. N. Dominici,* I Historia diplomática (Mon. O. F. P., tomo XV, 1933).—Sobre la orden de los Hermanos predicadores: Quétif-Echard: *Scriptores ordinis Praedicatorum,* 1719-21, reed. R. Coulon, 1910 y sgs. H. Denifle, Archiv. f. Lit. und Kirchengesch. Mittelalt., 1886. Sobre sus maestros y la organización de los estudios: P. Mortier, 5 vols., 1903-11. Ch. Douais, 1884, R. M. Martin (R. sc. phil. théol., 1914-20. R. néosc., 1920). P. Mandonnet: *La théologie dans l'ordre des F. P.,* Dict. Th. cath., IV, 863-924.

ROLANDO DE CREMONA († desp. 1244). *Summa Theologica.* F. Ehrle (Miscell. Domin. Roma, 1923, 85 y sgs.).

RICARDO FISHACRE († 1248), primer maestro dominico de Oxford. F. Pelster, Zeitsch. f. Kath. Theol., 1930. D. E. Sharp, New scholasticism, 1933. R. M. Martin: *La question de l'unité de la forme substantielle,* R. néosc., 1920. E. Gilson, 483.

ALBERTO MAGNO († 1280). *Ediciones. Opera omnia,* por P. Jammy, Lyon, 1651 (21 vols.); por A. Borgnet, París, Vivès, 1890-99 (38 vols.). *De vegetalibus,* ed. C. Jessen, Berlín, 1867. *De quindecim problematibus,* Mandonnet: *Siger,* tomo II (1908), págs. 27-52. *Commentarii in librum Boethii de Divisione,* Bonn, 1913. *De animalibus libri XXVI,* ed. A. Stadler, Beiträge Münster, 1916-20. Sobre la *Philosophia pauperum,* Grabmann, Beiträge Münster, 1918; Mandonnet, R. néosc., 1934. La *Summa de creaturis,* Grabmann, Quellen Gesch. Dominik. Leipzig, 1919. El *Tractatus de natura boni,* Pelster, Theol. Quart., 1920. El curso inédito sobre la Etica a Nicómaco, Meersseman, R. néosc., 1935. Textos escogidos traducidos por A. Garreau, Aubier, 1942.

Bibliografía, Obras, Cronología. P. G. Meersseman: *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P.,* Brujas, 1931. Obra indispensable, a completar con M. H. Laurent y M. J. Congar: *Essai de bibliographie albertinienne,* Revue thomiste, 1931. Bull. thom., 3, 4 y 5. F. Pelster: *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen,* Friburgo B., 1920 (I. Antiguas biografías. II. Vida. III. Cronología); *Zur Datierung einiger Schriften Alberts* (Zeitsch. f. Kath. Theol., 1923). H. Ch. Scheeben: *Albert der Grosse, Zur Chronologie seines Lebens,* Vechta, 1931. Los artículos de Scheeben y de M. M. Gorce (R. Thom., 1931), de O. Lottin (Rech. théol. anc. méd., 1932. Bulletin, 1950). Cf. de Wulf, II, 131, 147 y sgs.—*Biografía.* P. de Loë: *De vita et scriptis beati Alberti Magni,* Analecta Bollandiana, tomos 19, 20 y 21 (1900-1902). F. Pelster, *op. cit.,* 1920. A. Garreau: *Saint Albert le Grand,* Desclée, 1932.

Estudios. P. Mandonnet, art. del Dict. Th. cath. y Dict. Hist. Géog. eccl. Sobre Alberto Magno y la ciencia: Duhem, *Système du monde,* tomo V; L. Thorndike, tomo II (1923); H. Stadler, trabajos citados en su edición del *De animalibus* (1916, 1920); artículos de Ciencia Tomista, 1932.—Lógica y epistemología. C. Prantl: *Geschichte der Logik,* tomo III (1867). J. Bach (1881). U. Dähnert (Leipzig, 1934).—Psicología. A. Schneider, Beiträge Münster, 1903 y 1906. G. C. Reilly, Wáshington, 1934.—Moral. W. Feiler (Münster, 1891). H. Lauer (Friburgo, 1911). O. Lottin (R. néosc., 1927. Rech. Théol. anc. méd., 1930). — Metafísica y problema de la creación. L. de Raeymaker (R. néosc., 1933). L. Rohner, Beiträge Münster, 1913.—Actitud con respecto al aristotelismo y al averroísmo. F. van Steenberghen: *Siger,* tomo II (1942), páginas 465 y sgs. A. Masnovo (Riv. di filos. neosc., 1932). D. Salman (R. sc. phil. théol., 1935).—Teoría de la Iglesia. W. Scherer, Friburgo B., 1928.—Espiritualidad. Véase el tomo 24 (1933), número 1, de la Vida espiritual, ed. du Cerf. consagrado a Alberto Magno; el tomo 20 (1929), de la misma revista, y el tomo 14 (1931) de la Revue thomiste. Desmarais: *S. Albert le Grand, docteur de la dévotion mariale,* Montreal y París, Vrin, 1935. — Influencia. M. Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich, tomo II (1936), págs. 325-412. G. Meersseman: *Geschichte des Albertismus,* 2 vols. Roma, 1933-35.

Discípulos de Alberto Magno. Entre sus primeros discípulos que desarrollaron su orientación neoplatónica: HUGO RIPELINO DE ESTRASBURGO, autor de un *Compendium theologicae veritatis* (1868), identificado erróneamente con el *Com-*

pendium philosophiae, enciclopedia medieval anónima (De Boüard, R. thom., 1932). — ULRICO DE ESTRASBURGO († 1277). *Summa de bono*, l. I, ed. crít. con introd. por J. Daguillon, Vrin, 1930. *De pulchro*, textos y extractos por M. Grabmann, Sitzungsberichte Munich, 1925. *Estudios*, M. Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo I (1926), págs. 147-221. G. Théry: *Summa de bono* (R. thom., 1922). A. Stohr: *Die Trinitätslehre*, Beitr. Münster, 1928. J. Koch. Theol. Rev., 1930.

SANTO TOMÁS DE AQUINO († 1274).—*Bibliografía general*. La literatura aparecida sobre Santo Tomás de Aquino es inmensa. Apenas podemos señalar aquí algunos títulos. Podrán encontrarse en la excelente obra de Etienne Gilson: *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5.ª ed., revisada y aumentada, Vrin, 1947, app., II, 528 y sgs., las notas bibliográficas referentes a las ediciones de las obras, la cronología de la vida y de los escritos de Santo Tomás de Aquino. Referencias en particular a las obras y trabajos siguientes: P. Mandonnet: *Des écrits authentiques de S. Th.*, 2.ª ed. Friburgo, 1910; *Chronologie des écrits scripturaires*, R. thom., 1927-29. M. Grabmann: *Die echten Schriften des hl. Th. von Aquin*, Beiträge Münster, 1920, 1927; *Die Werke*, ibíd., 1931. P. Glorieux: *Les questions disputées de S. Th. et leur suite chronologique*, Rech. Théol. anc. méd., 1932. L. de Raeymaeker: *Introductio generalis ad thomismum*, 2.ª ed. Lovaina, 1934. J. Destrez: *Etudes critiques sur les oeuvres de S. Th. d'A., d'après la tradition manuscrite*, tomo I (Bibl. thom. 18), Vrin, 1933 (Cf. A. Pelzer, Bull, thom., 1934). Señalemos también, entre los trabajos más recientes: F. van Steenberghen: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, tomo II, Lovaina, 1942, pág. 540; *Le mouvement doctrinal*, págs. 247-52. P. Glorieux: *Mélanges de sciences religieuses*, 1945. (Cf. Dom Lottin, Bull, théol. anc. et méd., 1946.) M. Grabmann: *Thomas von Aquin*, 7.ª ed., 1946, pág. 26. P. A. Walz, Dict. Th. cath., XV (1946), 618, 635 y sgs. G. Verbeke, R. philos. Lovaina, 1947 y 1950. A. Mansion, Mélanges Martin, Brujas, 1948.—Podrá encontrarse un extracto de los estudios aparecidos sobre Santo Tomás de Aquino y el tomismo en P. Mandonnet y J. Destrez: *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste, I), Kain y París, Vrin, 1921, a completar con V. T. Bourke: *Thomistic bibliography*, 1920-1940, Saint Louis Miss., 1945, y que podrá tenerse al día con ayuda del *Bulletin thomiste*, trimestral, publicado desde 1924 en Vrin, que contiene una bibliografía analítica y crítica de todos los trabajos referentes al tomismo.

Ediciones.—Limitémonos a señalar las ediciones de las *Obras completas* publicadas en Roma (1570-71, 18 vols.), en París en Vivès (1872-80, 34 vols.), la edición leonina publicada en Roma desde 1882. Las ediciones manuales publicadas en Lethielleux desde 1925 (*Quaestiones disputatae*, *Qu. quodlibetales*, *Opuscula omnia*, *Super libros sententiarum*, con introducción del P. Mandonnet), y en Roma por la Comisión leonina (*Summa contra Gentiles*, 1934). *De ente et essentia*, ed. Roland-Gosselin, Vrin, 1948. *Summa theologica* (6 vols. de la edición leonina, Roma, 1894), editada en un cierto número de tratados los primeros de los cuales se titulaban: Dios, la Trinidad, la Creación, etc., texto latino establecido por el P. Théry, trad. fr. del P. Sertillanges, del P. Dondaine, etc., comentarios y notas, a las ediciones de la Revue des Jeunes, Desclée, 1925 y sgs. *Summa contra Gentiles*, texto latino de la Leonina y trad. fr. de los P.P. Corvez, L. J. Moreau, etcétera, en curso de publicación en Lethielleux, 1951 y sgs. Páginas escogidas publicadas por Et. Gilson en Gabalda, col. Les moralistes chrétiens. Véanse también las publicaciones del P. Héris, Le Verbe incarné, 1927 y sgs. Las *Prières de S. Thomas d'Aquin*, por el P. Sertillanges, Art Catholique, 1920.—Léxico: *Thomas lexicon* de L. Schütz, 2.ª ed. Paderborn, 1895, e índice de la edición leonina, Roma, Forzani, 1894.

Estudios de conjunto sobre el hombre y sobre su doctrina. M. Grabmann: *Das Seelenben des hl. Th. v. A. nach seinen Werken*, Munich, 1924; *Thomas von A. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 7.ª ed., Munich, 1946; *Thomische Studien*, Friburgo, 1948. A. Walz: *Delineatio vitae S. Thomae* (Angelicum, 1926), Roma, 1927. E. de Bruyne: *S. Th. d'A. Le milieu. L'homme. La vision du monde*, Bruselas-París, 1928. L. H. Petitot (4.ª ed., 1929). J. Maritain (1930). M. C. d'Arcy (Londres, 1931). J. Webert (1934). S. M. Gillet (1949). *Sapientia Aquinatis*, comunicaciones al IV Congreso Internacional de la Academia pontificia de Santo Tomás de Aquino en Roma, 1955.

Ch. Jourdain: *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2 vols., París, 1858. A. D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin*, 2 vols., Alcan, 1910, nueva edición: *La philosophie de S. Th.*, 2 vols., *La philosophie morale de S. Th.*, Aubier, 1940; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud, 1928. G. Mattiussi: *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'A. approvate dalla S. Congregazione degli studi*, Roma, 1917, trad. fr. J. Levillain: *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, 1926. G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1931. M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste*, Lovaina, 1932. M. M. Gorce: *L'essor de la pensée au Moyen âge. Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Letouzey, 1933. Et. Gilson: *Le thomisme*, 5.ª ed., Vrin, 1947. R. Garrigou-Lagrange: *La synthèse thomiste*, Desclée, 1947. Y la importantísima obra de M. D. Chenu: *Introduction à l'étude de S. Thomas*, publicación del Instituto de Montreal, Vrin, 1950. Véanse también, en el Dictionnaire de théologie catholique, XV (1946), los artículos de M. Walz, Garrigou-Lagrange, Gagnebet, C. Spicq, etc., sobre Santo Tomás de Aquino y el tomismo: biografía, bibliografía, cronología, 636. S. Th. commentateur d'Aristote, 641. Rapports du thomisme, de l'augustinisme et de l'aristotélisme, 650. S. Th. exégète, 694. S. Th. et les Pères, 739. Thomisme, 823-1023.

Sobre diversos aspectos de la doctrina. E. Domet de Vorges: *La perception et la psychologie thomiste*, 1893. M. de Wulf: *L'esthétique de S. Th. d'A.*, Lovaina, 1896. H. Dehove: *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lila, 1907. J. Durantel: *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Th.*, 1918; *S. Thomas et le pseudo-Denys*, 1918. Th. Heitz: *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à S. Th. d'A.*, 1909. (Cf. R. sc. phil. théol., 1909, página 244.) H. D. Noble: *La vie morale d'après S. Th. d'A.*, Desclée, 1923. L. Noël: *Notes d'épistemologie thomiste*, Lovaina, 1925, 2.ª ed., 1936. Et. Gilson: *Pourquoi S. Th. a critiqué S. Augustin*, Archives, 1926. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*, V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Lovaina, 1926. P. Descoqs: *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924; *Thomisme et scolastique* (respuesta a L. Rougier), Archives de philos., 1927, 2.ª ed., 1935. P. Glorieux: *Les premières polémiques thomistes*, Vrin, 1927. B. Romeyer: *S. Th. et notre connaissance de l'esprit humain*, Archives de philos., 1928, 2.ª ed., 1932. J. Chevalier: *Aristote et S. Th. ou l'idée de création*, Trois conférences d'Oxford, Ed. Spes, 1928, nueva edición, 1933; *Aquinas redivivus*, Cadences, I, 1939, nuev. ed., 1949. R. Jolivet: *La notion de substance*, Beauchesne, 1929; *Essai sur les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne*, I: *Aristote et S. Th. ou la notion de création*, Desclée, 1931; *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Desclée, 1933. A. Forest: *La structure métaphysique du concret selon S. Th. d'A.*, Et. de philos. méd., Vrin, 1931; *L'esprit de la philosophie thomiste*, R. Cours et conf., 1933. A. Marc: *L'idée de l'être chez S. Th. d'A. et dans la scolastique postérieure*, Beauchesne, 1931. M. Penido: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Tequi, 1931. J. Péghaire: *Intellectus et ratio selon S. Th. d'A.*, Ottawa y París, Vrin, 1936. G. Rabeau: *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Th. d'A.*, Vrin, 1938. L. B. Geyer: *La participation dans la philosophie de S. Th. d'A.*, Bibl. thom., 23, Vrin, 1942. J. de Finance: *Etre et agir*, Bibl. Arch. de philos., Beauchesne, 1945. J. Legrand: *L'univers et l'homme*, Museum lessianum, Bruselas, 1946. B. H. Zedler: *S. Th.*

and Avicenna, De potentia Dei, Traditio (Nueva York), 1948. Paul Grenet: *L'homme thomiste,* P. U. F., 1954 (L'anthropologie thomiste dans son rapport à la théorie aristotélicienne de l'intellect, estudiada por E. Barbotin, Vrin, 1954). R. Sineux: *Initiation à la théologie de S. Th. d'A.,* Desclée, 1953. Paul Vanier: *Théologie trinitaire chez S. Th. d'A.* Evolution du concept d'action notionelle (esto es: las notas o propiedades que permiten distinguir una Persona divina de las otras, en la línea de la teología agustiniana), Montreal y París, Vrin, 1953. Véanse también los estudios de Mansion, de Lottin y de Ehrle en Xenia thomistica, Roma, 1925 s.; los de J. de Tonquédec, A. Marc, A. Bremond en los Archives de philosophie, 1929-33; las tesis de J. Rimaud (Aix), P. Garcin (Grenoble), C. Fabro (Milán); el artículo de Mansion sobre *La théorie aristotélicienne du temps,* R. néosc., 1934; el de Caussimon sobre *L'intuition métaphysique de l'existence chez S. Th.,* R. méta. et mor., octubre 1950; de José de Sá Porto sobre la intencionalidad según las *Quaestiones disputatae de Veritate,* I-XIII, Rev. brasil. de filos., V, 2, 1955.—Sobre la doctrina política de Santo Tomás: J. Zeiller: *L'idée de l'Etat,* 1910. B. Roland-Gosselin: *La doctrine politique,* 1928. O. Lottin: *La morale naturelle et la loi positive d'après S. Th. d'A.,* Lovaina, 1920; *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Th. d'A.,* Saint-Maximin, 1929; *Le droit naturel chez S. Th. et ses prédécesseurs,* Brujas, 1926, 2.ª ed., 1931. O. Schilling: *Die Sozial-und Staatslehre,* Munich, 1930. F. X. Dotres: *S. T. de A. y las leyes,* Madrid, 1932. L. Lachance: *Le concept de droit selon Aristote et S. Th.,* Vrin, 1933.

SOBRE LA ESCUELA TOMISTA. M. Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben,* tomo I (1926), págs. 332-431; tomo II (1936), págs. 512-613. Bibl. en M. Grabmann: *Geschichte der Katholischen Theologie,* Friburgo B., 1933, págs. 306 y sgs.; Dict. Th. cath., XV, 823 s. Véanse también M é l a n g e s thomistes (1923) y Mélanges Mandonnet (1930), publicados en la Bibliothèque thomiste. Los comentarios de Cayetano, de Silvestre de Ferrara, de Juan de Santo Tomás, de los carmelitas de Salamanca, sobre los cuales volveremos, son de valor capital para la interpretación del pensamiento del aquinatense, sobre todo en sus relaciones con Aristóteles (Garrigou-Lagrange: *Synthèse thomiste,* 49).

ESCUELAS Y MAESTROS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIII. ADVERSARIOS Y DEFENSORES DEL TOMISMO. Entre los escritos, muy numerosos, consagrados a este respecto, así como a los conflictos de las escuelas y a las condenaciones de 1277-1286, limitémonos a señalar: M. D. Chenu: *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240,* Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIII^e siècle, 1.ª serie, Vrin, 1932. P. Glorieux: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle,* Etudes de philos. méd., 17-18, Vrin, 1933-34. Sobre las polémicas tomistas y la lucha del agustinismo contra el aristotelismo tomista, véanse el artículo de L. B. Gillon, D. Th. cath., XV, 654, y el de Portalié, *ibíd.,* I, 2506 s.; los estudios de F. Ehrle, en Archiv. f. Litt. und Kirchengesch. des Mittelalters, 1889, Zeitschr. f. Kath. Theol., 1913, Xenia thomistica, Roma, 1925; P. Glorieux: *Les premières polémiques thomistes.* I. *Le Correctorium corruptorii "Quare".* Ed. crítica, Bibl. thom., 9, Vrin, 1927. Los capítulos de Et. Gilson, "Du péripatétisme à l'averroïsme", *Philos. au M. A.,* 550-70; De Wulf, II, 251-67, 354-67; Van Steenberghen: *Mouvement doctrinal,* 270, 288-305, sobre las fuerzas en presencia del agustinismo, el tomismo, el neoplatonismo latino, el averroísmo latino o "aristotelismo heterodoxo" (van Steenberghen) y sus conflictos.

ROBERTO KILWARDBY, O. P., arzobispo de Canterbury († 1279). *Lettre à Pierre de Conflans* (arzobispo de Corinto, 1268), ed. por F. Ehrle: *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik,* Archiv. f. Litt. und Kirchengesch. des Mittelalters, 1889, 614, y A. Birkenmajer, Beiträge Münster, 1922. F. Stegmüller: *De natura theologiae,* Opuscula et textus, Münster, 1935; *De image et vestigio Trinitatis,* Archives, 1935-36. Estudios de M. D. Chenu sobre el *De spiritu imaginativo* (R. sc. philos. théol., 1926), el *De conscientia* (*ibíd.,* 1927), las respuestas a la consulta de Juan de Verceil, 1271 (Mélanges Mandonnet, tomo I, Vrin, 1930), el *De tempore* (Mélanges Grabmann, Münster, 1935), Aux origines de la "science moderne" (R. sc. philos. théol., 1940). D. E. Sharp, sobre el *De ortu scientiarum,* la condenación del tomismo, por Kilwardby, en 1277, el Comentario a las Sentencias (New Scholasticism, 1934-35). F. Stegmüller, sobre la posibilidad de un amor natural de Dios (Divus Thomas, 1935).

JUAN PECKHAM, O. F. M., arzobispo de Canterbury († 1292). *Registrum epistolarum,* ed. C. T. Martin, 3 vols., Londres, 1882-85, y F. Ehrle (Zeitschr. f. Kath. Theol., 1889). *Quaestiones de anima,* ed. H. Spettmann (Beiträge Münster, 1918). *Super I. Sent.,* ed. Spettmann (Divus Thomas, 1927). *Summa de esse et essentia,* F. Delorme (Studi francescani, 1928. *Estudios.* H. Spettmann, Beiträge Münster, 1919 y 1923. A. Callebaut: *J. P. et l'augustinisme* (Archiv. francisc. hist., 1925). A. Teetaert, Dict. Th. cath., XII, 100-140. Glorieux: *Répertoire,* II, 316. P. Duhem: *Système du monde,* III, 471. H. Pflaum, Speculum, 1931.

VICENTE DE BEAUVAIS († 1264). *Speculum majus* (doctrinale, historiale, naturale, morale), ed. de Douai, 4 vols., 1624. *Estudios:* L. Lieser, Leipzig, 1928. B. L. Ullman, Speculum, 1933. Em. Mâle: *L'art religieux du XIII^e siècle en France.*

BERNARDO DE LA TREILLE († 1292). *Quodlibeta,* est. y extractos por G. André (Gregorianum, 1921). *Mémoire justificatif,* P. Glorieux y J. Koch (R. sc. philos. théol., 1928, 1930). *Quaestio de cognitione animae conjunctae corpori et de cognitione animae separatae,* M. Grabmann (Divus Thomas, 1935).

ENRIQUE DE GANTE († 1293). *Quodlibeta,* París, 1518, Venecia, 1613. *Summa theologica,* París, 1520, Ferrara, 1646. *Estudios.* E. Hocedez: *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle,* 1276-1287 (Gregorianum, 1927); *Le premier Quodlibet* (*ibíd.,* 1928). J. Paulus: *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique,* Vrin, 1938 (con bibliog.). P. Bayerschmidt: *Die Seins— und Formmetaphysik des H. von G. in ihrer Anwendung auf die Christologie,* Münster, 1941 (bibliogr.).

GODOFREDO DE FONTAINES († después de 1303). Ed. de las *XII Quodlibetales,* por M. de Wulf, J. Hoffmans y A. Pelzer, *Philosophes belges,* tomos II-V, Lovaina, 1904-1935. *Estudios.* M. de Wulf: *Un théologien philosophe du XIII^e siècle. Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de G. de F.,* Bruselas, 1904; *L'intellectualisme de G. de F. d'après le Quodl. VI,* q. 15, Beiträge Münster, 1913. A. Pelzer: *G. de F.,* R. néosc., 1913. O. Lottin: *Le libre arbitre chez G. de F.,* R. néosc., 1937.

PEDRO DE AUVERNIA († 1304). Extractos de sus obras y estudios: E. Hocedez: *La théologie de P. d'A., La vie et les oeuvres* (Gregorianum, 1930, 1933); *Quaestiones in metaphysicam* (Archives de philos., 1932); *Question inédite sur l'individuation* (R. néosc., 1934); *La philosophie des Quodlibets* (Mélanges Grabmann, 1935). Arthur J. Monahan: *The s u b j e c t of metaphysics for P. of A.,* Speculum, tomo XVI, 1954, pág. 118.

JUAN QUIDORT, o de París († 1306). Sobre el *Correctorium corruptorii del dominico J. Q. de París,* y sus *Comentarios a las Sentencias,* véanse M. Grabmann, R. néosc., 1912, y Sitz., Munich, 1922. Sobre su *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris* (ed. 1686), H. Weisweiler: *Die Impanationslehre des J. Q.,* Scholastik, 1930. Sobre su *De potestate regio et papali* (1302. Ed. Goldast, 1614), G. de Lagarde: *Naissance de l'esprit laïque,* tomo III (1942), y J. Leclerq: *J. de P. et l'ecclésiologie du XIII^e s i è c l e,* Vrin, 1942.

BERNARDO DE AUVERNIA o de Gannat († desp. 1304). Monografía por M. Grabmann: *Mittelalt. Geistesleben,* II (1936), 547.

RAIMUNDO MARTÍ. *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (hacia 1276). Ed. J. de Voisin, París, 1651. Est. Asín Palacios, y contra L. Getino: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* Vergara, 1905. Ciencia tomista, 1911. J. Nicks, Mélanges Möhler, Lovaina, 1914. J. Chevalier: *Pascal* (nueva edición 1949), 148.

EGIDIO DE LESSINE († desp. 1304). *De unitate formae*, ed. M. de Wulf, con una introd. hist., *Philosophes belges*, tomo I, Lovaina, 1901.

SIMÓN DE FAVERSHAM († 1306). *Quaestiones super libro Praedicamentorum*, ed. C. Ottaviano, Mem. Lincei, VI, 3, 1930. (Cf. Archivio di filosofia, 1931, sobre el problema de los universales.) *Commentaires d'Aristote et de Pierre d'Espagne*, M. Grabmann, Sitz. Munich, 1933. *Quaestiones super III. De anima*, D. Sharp, Archives, 1934. Est. F. M. Powicke: *Master S. of F.*, Mélanges Ferd. Lot, 1925.

TOMÁS DE SUTTON († hacia 1315). *Liber propugnatorius*, Vicenza, 1485; M. Schmaus, Beiträge Münster, 1930. *De pluralitate formarum*, ed. por de María en su edición de Santo Tomás, *De unitate intellectus*, Roma, 1886. *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*, Opusc. y text. Münster, 1929.—*Estudios*. F. Ehrle: *Th. de S., sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae*, Kempten, 1913. F. Pelster, Zeitsch. f. Kath. Theol., 1922-23. D. E. Sharp: *Th. of S. O. P. His place in Scholasticism and an account of his psychology*, R. néosc., 1934-35.

ENRIQUE BATE († 1317). *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, ed. G. Wallerand, Philos. belges, XI, Lovaina, 1931.—*Estudios*. A. Birkenmajer: *H. B. de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle*, Cracovia, 1923. G. Wallerand: *H. B. de Malines et S. Thomas d'Aquin*, R. néosc., 1934.

EGIDIO ROMANO († 1316). *Ediciones*. *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, E. Hocedez, Lovaina, 1930. *Impugnatio doctrinae P. Joannis Olivi*, L. Amoros, Archiv. Franc. hist., 1934. *Quaestio de natura universalis*, G. Bruni, Nápoles, 1935. *Errores philosophorum*, J. Koch, Milwaukee, 1944. *De potestate ecclesiastica*, R. Scholz, Weimar, 1929.—*Estudios*. P. Mandonnet: *La carrière scolaire de G. de Rome*, R. sc. phil. théol., 1910. E. Hocedez, Introduction historique et critique à l'édition des *Theoremata* (1930), estudio de conjunto muy importante, sobre todo en lo que respecta a las influencias platónicas; *G. de R. et H. de Gand sur la distinction réelle*, Gregorianum, 1927; *G. de R. et S. Thomas*, Mélanges Mandonnet, 1930; *La condamnation de G. de R.*, Rech. Théol. and méd., 1932. G. Bruni: *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, Riv. filos. neosc., 1934. P. W. Nash: *Giles of Rome on Boethius* "Diversum est esse et id quod est" (Med. Stvd., 1950).

JACOBO DE VITERBO († 1308). M. Grabmann: *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis*, Acta hebdomadae thomisticae, Roma, 1924; *Die Lehre J. von V. von der Wirklichkeit des göttlichen Sein*, Philosophia perennis, Ratisbona, 1930. H. X. Arquillière: *Le plus ancien traité de l'Eglise: J. de V. De regimine christiano* (1301-02). Estudio de las fuentes y ed. crítica, 1926. Dict. Th. cath., VIII, 305.

EL AVERROÍSMO LATINO O EL ARISTOTELISMO HETERODOXO.—A. Masnovo: *I primi contatti di S. Tomaso con l'averroismo latino, Alberto Magno e la polemica averroistica* (Riv. filos. neosc., 1926, 1932). M. Grabmann: *Der lateinische Averroïsmus*, Sitz. Munich, 1931; *Kaiser Friedrich II*, Mittel. Geistesl. II (1936), 103. R. de Vaux: *La première entrée d'Averroès chez les Latins* (Miguel Scoto a partir de 1231), R. sc. phil. théol., 1933. M. Gorce, art. Averroïsme, Dict. Hist. Géogr. eccl., V, 1032-92, G. de Lagarde, II, 80. Gilson, "Du péripatétisme à l'averroïsme", *Philos. au M. A.*, 550-570. F. van Steenberghen: *Siger*, II, 470-491; *Mouvement doctrinal*, págs. 270 y siguientes. C. J. Ermatinger: *L'averroïsme à Bologne*, Med. Studies, 1954.

SIGERIO DE BRABANTE († 1284). *Ediciones*. *Impossibilia*, ed. C. Bäumker, Beiträge Münster, 1898-1908. *Quaestiones in Aristotelem*, ed. Grabmann, Miscellanea Ehrle, tomo I, Roma, 1924; Sitz. Munich, 1924; F. Stegmüller, Rech. Théol. anc. méd., 1931; Ph. Delhaye, Lovaina, 1941. *De aeternitate mundi*, ed. Barsotti, Opusc. y text. Münster, 1933. *De libertate*, extractos en O. Lottin: *Liberté humaine et motion divine*, Rech. Théol. anc. méd., 1935. *De anima intellectiva* y numerosos textos inéditos, publicados en: P. Mandonnet: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2.ª ed., 2 vols. Lovaina, 1908 y 1911. F. van Steenberghen: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols. Lovaina, 1931 y 1942; con lista de sus escritos, *Mouvement doctrinal*, pág. 268.—*Estudios*. Además de las obras fundamentales de Mandonnet y van Steenberghen, pueden consultarse los estudios de M. Grabmann reunidos en *Mittel. Geistesl.*, II (1936); los de G. Busnelli (Civiltà catolica, 1932) y de L. Perugini (Giornale dantesco, 1933), de Bruno Nardi (Giorn. crit. di filos. ital., 1936-37) y de E. Gilson (*Dante et la philosophie*, 1939), sobre el tomismo de Sigerio y el elogio dantesco. Véase también Bruno Nardi: *Sigieri di Brabante*, Roma, 1945.

BOECIO DE DACIA († desp. 1283). *Ediciones*. *De summo bono sive de vita philosophi*, *De somniis*, por M. Grabmann, Archives, 1932. *Mittel. Geistesl.*, II, 1936.—*Estudios*. P. Doncoeur, R. sc. phil. théol., 1910. M. Grabmann, Sitz. Munich, 1924. P. Mandonnet: *Note complémentaire sur B. de D.*, R. sc. phil. théol., 1933. F. van Steenberghen, Dict. Hist. Géogr. eccl., IX, 381.

DANTE († 1321).—*Estudios*. *Opere di Dante* (6.º centenario), Florencia, 1921. *Opere latine*, ed. Giuliani, Florencia, 1882. *Oxford Dante*, ed. Toynbee, Oxford, 1923. *Vita nuova* (1292), ed. Barbi Florencia, trad. H. Cochin, Champion, 1914. *Convivio* o el Banquete, ed. Papa, Milán, 1926. *De monarchia* (1311-17), ed. R. Alluli, Milán, 1936, trad. B. Landry, Alcan, 1933. *Divine Comédie*, trad. H. Longnon, Garnier, 1939; A. Masseron, Albin Michel, 1947-50 (con índice y bibliografía dantesca), *Estudios*. F. Ozanam: *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*, Lecoffre, 1845. E. Moore: *Studies in Dante*, Oxford, 1903-17. H. Hauvette: *Dante*, Hachette, 1919; *Etudes sur la Divine Comédie*, Champion, 1922. G. Papini: *Dante vivant*, trad. J. Bertrand, Grasset, 1934. A. Masseron: *Pour comprendre la Divine Comédie*, Desclée, 1939; *Dante et S. Bernard*, A. Michel, 1953. L. Gillet: *Dante*, Flammarion, 1941. A. Pézard: *Dante sous la pluie de feu*, Est. phil. méd. 40, Vrin, 1950. Véanse también los estudios del P. Auguste Valensin, su libro sobre *Le christianisme de Dante*, Aubier, 1954, su artículo sobre Dante en Catholicisme, y el Bulletin de la Société d'études dantesques publicado en el Centro universitario mediterráneo en Niza.—Sobre Dante filósofo y teólogo: P. Mandonnet: *Dante le théologien*, Desclée, 1935. Et. Gilson: *Dante et la philosophie*, Vrin, 1939 (importante). Bruno Nardi: *Dante e la cultura medievale*, Laterza, 1943. Sobre su pensamiento político: F. Ercoli, Milán, 1928. E. Gilson: *Dante*, ap. II, 298.

CAPITULO VI

LOS MAESTROS FRANCISCANOS

DE SAN BUENAVENTURA A DUNS SCOTO

1. El problema que se plantea. Hijos de Santo Domingo e hijos de San Francisco. Los primeros maestros franciscanos de Oxford y de París. Tomás de York. Alejandro de Hales. Juan de la Rochelle.—2. San Buenaventura. El itinerario del alma a Dios. De la fe, por la inteligencia de los signos y por la inteligencia del Verbo, a la visión contemplativa del Amor. Dios, causa ejemplar y causa eficiente de todo lo creado. La unión del alma a Dios, que todas las criaturas reclaman por su deficiencia y su inacabamiento.—3. Los discípulos de San Buenaventura. Los maestros franciscanos, de Buenaventura a Duns Scoto. Juan Peckham. Mateo de Aquasparta. Pedro Olivi y Pedro de Trabes. Rogerio Marston y Ricardo de Middleton. Teocentrismo y humanismo.—4. Rogerio Bacon y el nacimiento de la ciencia experimental: Witelo, Dietrich de Freiberg, Pedro de Maricourt. La unidad del saber: la experiencia externa y su órgano matemático; la experiencia interna y las iluminaciones divinas.—5. Raimundo Lulio. La catolicidad de la razón y de la fe. El establecimiento de la religión universal por un método de razonar universal. El Gran Arte.—6. El pensamiento de Duns Scoto.

BIBLIOGRAFÍA.

1. El problema que se plantea. Hijos de Santo Domingo e hijos de San Francisco. Los primeros maestros franciscanos de Oxford y de París. Tomás de York. Alejandro de Hales. Juan de la Rochelle

El naturalismo surgido de la visión aristotélica y averroísta del universo no tuvo adversario más decidido ni contrapartida más poderosa y más eficaz que la doctrina de los hijos de San Francisco[1]. El humanismo y el realismo profundos de Santo Tomás de Aquino,

[1] Véase a este respecto la excelente obra del P. Hilarin Felder: *Histoire des études dans l'Ordre de saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII^e siècle* (trad. del alemán por el P. Eusebio de Bar-le-Duc, Picard, 1908), que debe completarse con Fr. de Sessevale: *Histoire générale de l'Ordre de saint François* (1935), tomo I, págs. 395-594, síntesis de los últimos trabajos sobre la ciencia franciscana. Sobre las tradiciones platónica y aristotélica, cf. J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote* (1915), ap. II. Sobre el agustinismo y el aristotelismo en la escolástica en la Edad Media, el importante trabajo de F. Ehrle (Archiv. für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, tomo V, 1889).

su insistencia en los puntos de partida y las condiciones sensibles del conocimiento intelectual, su esencial reivindicación del poder que tiene la razón humana de alcanzar y de conocer a Dios, su concepción del alma como forma sustancial del cuerpo, le permitían moderar, seguramente, el naturalismo de los averroístas o aristotélicos a ultranza y enderezar las partes en litigio, pero no dirigir contra ellas la tesis adversa, o, si se quiere, el aspecto complementario de que está hecha la verdad total: quiero decir la primacía absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor, y, tanto en el origen como en el término de su trabajo, la presencia vificante de una intuición sin concepto[1], el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta él gracias a una asistencia especial de su Creador.

Son estas tesis fundamentales, por el contrario, las que constituyen la esencia de la doctrina franciscana y su aportación duradera al pensamiento cristiano, al pensamiento humano, que vivifican en su fuente. Entre las dos grandes órdenes mendicantes, entre los hijos de Santo Domingo y los de San Francisco de Asís, se manifiesta desde un principio una emulación del celo y del saber que les hacía comparables a Esaú y a Jacob disputando en el seno de su madre: es sorprendente el contraste entre los dominicos, discípulos de Aristóteles, que reinan en París, y los franciscanos, de espíritu platónico y agustiniano, que son maestros en Oxford. El 7 de diciembre de 1284, Juan Peckham, arzobiso de Canterbury, se lamentaba al canciller de Oxford de que algunos hermanos de la orden de Predicadores (dominicos) hubiesen declarado públicamente que la doctrina de verdad tenía más vigor en su orden que en la orden de los Menores (franciscanos), afirmación que una simple comparación de los escritos, de las personas y de los trabajos, en unos y en otros, si es que no fuese ya odiosa, bastaría para invalidarla; y poco después, escribía a la Curia

[1] Cf. los interesantes estudios del P. Juan de Dios: "L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la connaissance" (Mercure de France, 15 de junio de 1939, 1 de enero de 1940). "Les exigences idéalistes et la théorie bonaventurienne de la certitude" (Revue philosophique, 1942-43). Introducción al itinerario del alma en sí misma (*De triplici via*) de San Buenaventura (Blois, 1956), precisando las tres vías, purgativa, iluminativa, unitiva, que están jerárquicamente dispuestas para conducir al hombre simultáneamente hacia el amor perfecto y a la unión con Dios, siendo el nervio de esta marcha adelante la intuición (sin concepto) de la presencia de Dios, o contuición, que significa inmediatamente en el hombre *inclinación* hacia Dios e *indigencia* de Dios, y que se desenvuelve gracias al trabajo conceptual del espíritu, para abrirse en fin en una contemplación intuitiva (supraconceptual), cuya pasividad natural es debida a la atracción del objeto y la pasividad sobrenatural a la acción de Dios.

romana: "Que la Santa Iglesia romana se digne considerar que la doctrina de las dos órdenes está actualmente en oposición casi completa en todas las cuestiones sobre las que se permite disputar; la doctrina de una de estas órdenes que abandona y, hasta cierto punto, desprecia las sentencias de los santos, se funda casi exclusivamente en las posiciones de los filósofos, de tal suerte que la casa del Señor se llenó de ídolos." En una carta, del 1 de junio de 1285, al obispo de Lincoln, que hemos citado ya, precisaba: "Sabéis que no reprobamos de ningún modo los estudios filosóficos en tanto que sirven a los dogmas teológicos; pero reprobamos esas novedades profanas, que, contra la verdad filosófica y en detrimento de los santos, se introdujeron hace aproximadamente unos veinte años en las profundidades (altitudines) de la teología, ocasionando la repulsa y el desprecio manifiesto de la doctrina de los santos. ¿Cuál es, pues, la doctrina más sólida y más sana: la de los hijos de San Francisco, del hermano Alejandro de Hales, del hermano Buenaventura y de sus émulos, cuyas obras se fundan a la vez en los santos y en los filósofos, o bien esa doctrina nueva que le es casi totalmente contraria, que llena el mundo entero de disputas de palabras y consagra sus fuerzas a destruir y a quebrantar todo lo que enseña San Agustín sobre las reglas eternas y la luz inmutable, las potencias del alma, las razones seminales innatas en la materia e innumerables cuestiones del mismo género?" Y San Buenaventura, con la serenidad que le caracteriza, definió maravillosamente en su *Hexaëmeron* (col. 22. *Op.*, V, 440) la oposición de las dos órdenes: "Los Predicadores se entregan especialmente a la especulación, de la cual recibieron su fama, y luego a la unción; los Menores se entregan principalmente a la unción, y luego a la especulación."

De hecho, San Francisco de Asís, el fundador de la orden de los Menores, se presentaba como un simple y un ignorante y había puesto en guardia a sus discípulos contra los peligros de una ciencia vana que no tiene en cuenta la sabiduría cristiana y el amor: había dado impulso a la vida espiritual más que al saber, y, fieles a su espíritu, los Doctores de su orden que se entregaron con éxito a los estudios especulativos recordaron siempre que no se debe estudiar más que a condición "de actuar antes de enseñar", que la especulación intelectual debe recibir su alimento de las fuentes profundas de la vida espiritual, que la única ciencia que es permitida a un cristiano, según las palabras de San Pablo, es la ciencia de Jesucristo, y de Jesucristo crucificado, de suerte que Cristo es el mediador y el medio de todas las ciencias, *medium omnium scientiarum*, no solamente de la teología, sino de la filosofía, que no puede separarse de él. Así como las tendencias racionalistas e intelectualistas de Santo Tomás tenían su peligro, así también las consideraciones franciscanas presentaban el suyo, que era precisamente el inverso, y que, en ciertos discípulos de Joaquín de Fiore[1], en Juan de Parma mismo, general de la orden en 1257, se traducía en la desconfianza, y acaso en la repudiación de toda intelectualidad, de todo saber, al tiempo que alentaba la predicación de un "evangelio del espíritu", evangelio eterno "in designatione ultimorum temporum". En los espíritus más elevados, en Tomás de Aquino, en Buenaventura, se realiza el equilibrio entre la intelectualidad y la espiritualidad, pero el acento carga directamente sobre la primera o sobre la segunda; de suerte que es preciso, para obtener una visión exacta y completa de las cosas, no solo hacer la síntesis de ambas—lo que sería tan difícil[2] como hacer la síntesis de Aristóteles y de Platón, de Descartes y de Pascal—, sino apuntar sucesivamente a la verdad de los dos puntos y no olvidar nunca al otro cuando se sigue uno de ellos. Añadamos que, si la posición de Santo Tomás, como la de Descartes o la de Aristóteles, ofrece un asidero más sólido al juicio y un fundamento más firme al edificio del saber, la posición adversa, tanto la de un Buenaventura como la de Platón o de Pascal, le sirve de correctivo al recordar a la razón sus límites y da, a la vez, al pensamiento humano un impulso incomparable, que justifica su valor.

[1] Así, desde la segunda generación franciscana, los "espirituales", como Juan Pedro Olivi, como Ubertino de Casale (*Arbor vitae*, 1305), que quieren aplicar en todo su rigor el ideal de pobreza evangélica del Poverello de Asís, que denuncian a la Iglesia carnal y hacen suyas las profecías del ermitaño calabrés sobre el advenimiento de la "sexta época de la Iglesia": fueron condenados definitivamente por la bula *Quorumdam exigit* de Juan XXII (1317). Así también, un poco más tarde, el maestro franciscano Bartolomé de Grasse, que profesaba en Bolonia, en 1369, los errores de Joaquín de Fiore, condenados por el concilio de Letrán en 1214, y que combatió el agustino Hugolino de Orvieto en su *De Deo uno et trino* de 1372 (J. Ronssel, Mélanges de l'Ecole fr. de Roma, tomo 47, 1930). Cf. el artículo de Jordán sobre Joaquín de Fiore en Dict. Théol. cath., y sobre el proceso de Juan de Parma, en 1262, el artículo del P. Longpré sobre San Buenaventura (Dict. Hist. Géogr. Eccl., IX, 761). Se encuentran numerosas noticias sobre los joaquinistas y espirituales de la Orden de San Francisco entre 1238 y 1288, así como sobre las sectas surgidas de este movimiento, apóstoles de Parma, Saccati de Hyères, Gaudentes y Flagelantes (hacia 1260), en la Crónica de Salimbene (*M. G. H. Script.*, tomo 32), que había sido iniciado él mismo en las ideas de Joaquín por un viejo abad de la Orden de Fiore y por Rodolfo de Sajonia en el convento de Pisa; luego, por San Donnino en Provins (1248), y, en fin, en el convento de Hières por Hugo de Digne, ministro provincial de Provenza, verdadero jefe del joaquinismo en Francia (Etudes francisc., marzo de 1950).

[2] Una síntesis de esta naturaleza, que es eminentemente deseable, no resulta estrictamente imposible de realizar, porque estas doctrinas nos presentan los aspectos complementarios de la verdad y pueden ser conciliadas en un cuerpo de doctrina simple y coherente, a condición de ser bien comprendidas y reducidas a la norma superior de la verdad.

El problema que se planteó desde un principio a los Doctores franciscanos fue precisamente el de conciliar la libre espiritualidad de la orden con la enseñanza, a la vez racional y doctrinal, que constituía la tradición en el seno del pensamiento cristiano. En ello se esforzaron, siguiendo a Roberto Grosseteste (1175-1253), maestro en Oxford, luego obispo de Lincoln, del que se habló anteriormente, los primeros maestros franciscanos de la célebre Universidad: Adam de Marsh (de Marisco), maestro regente de 1248 a 1253, cuyas cartas, así como sus trabajos de ciencia, de lingüística y de exégesis, presentan un interés considerable; su discípulo Tomás de York, lector en Oxford y en Cambridge († 1260), el autor del *Sapientiale*, la primera Summa metafísica del siglo XIII [1], que, sin ignorar ni desconocer la "sabiduría de este mundo", se une a los "sabios de Dios" y atribuye al hombre, según la tradición agustiniana de la iluminación interior, un medio de conocer más cierto y más alto que el conocimiento sensible, por vía de influencia y de recepción del Ser primero; su sucesor en Oxford, Ricardo Rufus, de Cornuailles, un celta de temperamento fogoso, que toma abiertamente el partido de los "teólogos" contra los "filósofos", tratando de ponerlos de acuerdo; en fin, Bartolomé el inglés, el autor de la famosa obra *De proprietatibus rerum* (hacia 1250), que se presenta como una enciclopedia del saber y combina elementos tomados a Aristóteles, a Platón, a San Agustín, con todos los datos de la observación y de la experimentación científicas en auge en Oxford.

Pero el renombre de los maestros franciscanos de Oxford se desdibuja ante la gloria del primer teólogo filósofo de la orden, que estudió y enseñó en París, Alejandro de Hales. Nacido en el condado de

[1] Según la expresión del P. Longpré en el interesante estudio que le consagró (Archiv. Francisc. Histor., tomo XIX, 1926). El *Sapientiale* de Tomás de York, que parece anterior a 1256, es un tratado metafísico dividido en seis libros, que expone esta ciencia según los principios de Aristóteles, pero apelando a los comentadores árabes Alfarabi, Avicena, Averroes, así como a Avicebrón y Maimónides; el autor cita y utiliza igualmente a Cicerón, San Agustín, Boecio, San Anselmo, el *De universo* de Guillermo de Auvernia y, más especialmente, el *De processione mundi* de Gundisalvo, del que su pensamiento aparece como la prolongación. Del *Fons vitae* de Avicebrón, traducido por Gundisalvo, Tomás de York, lo mismo que Ricardo de Middleton, toma una teoría que estaba llamada a obtener gran fortuna entre los franciscanos a partir de Alejandro de Hales: la de la materia universal, concebida como una posibilidad de existencia y de cambio, que en todas las sustancias, incluso espirituales, entra en composición con una pluralidad de formas que la actualizan bajo la voluntad suprema del Creador, que es el único que escapa a este hilemorfismo generalizado. Desde este punto de vista, el alma del hombre, compuesta de su forma y de su materia universal, es por sí misma una sustancia capaz de conocimiento intelectual, no solamente un acuerdo de ejemplaridad entre la forma del objeto sensible y la del alma, sino "per viam influentiae et receptionis a Primo".

Gloucester poco después de 1180, maestro en artes antes de 1210, maestro en teología hacia 1221, entró en la orden franciscana en 1236, ocupó la primera cátedra de teología devuelta a su orden en la Universidad y la cedió algunos años antes de su muerte (1245) a Juan de la Rochelle, que pertenecía como él al partido de los "intelectuales", enemigo de los "espirituales". La *Summa universae Theologiae*, "que un caballo no podría transportar", dice Rogerio Bacon en su *Opus minus*, "y que, por otra parte, no fue hecha por él, sino por otros" [1], se inspira, para el plan, en las Sentencias de Pedro Lombardo, en Abelardo para el método de exposición ternario, y utiliza a Aristóteles concediéndole un crédito mayor que a Agustín y a Anselmo. Según él, el alma, compuesta de materia y de forma como lo son todas las sustancias contingentes cuya esencia es distinta de la existencia, posee una pluralidad de formas, vegetativa, sensitiva, intelectiva, y el intelecto agente, que no está separado del alma individual y que traduce en ella la imagen del modelo divino, posee una luz interior impresa en nosotros por naturaleza, que le permite, conmoviendo y culminando el intelecto posible bajo la acción iluminadora de Dios, alcanzar directamente las formas inteligibles y todo lo que pertenece a Dios.

Juan de la Rochelle (1200-1245), en su gran obra *Summa de anima*, establece la distinción real de la esencia y de la existencia en toda criatura, pero se niega a admitir otra composición en las sustancias espirituales y rechaza el hilemorfismo de su maestro en lo que se refiere al alma; como Alejandro, reconoce la necesidad de una iluminación divina para el conocimiento de la verdad absoluta y de los inteligibles que sobrepasan el intelecto humano, y llega incluso a decir que este intelecto agente, la más alta facultad del alma, no es otra cosa que Dios mismo, que imprime en nosotros la luz de su Rostro.

[1] Este juicio de Rogerio Bacon es exagerado. La Summa teológica—que se añade a muy numerosas obras personales, Sermones, Apostilla a los cuatro Evangelios, importante Comentario a las Sentencias (descubierto por los P. P. Henquinet y V. Doucet en el Ms. 189 de Asís), Cuestiones disputadas, etc.—fue comenzada por Alejandro en 1236, con la colaboración de sus discípulos Juan de la Rochelle, Guillermo de Meliton y algunos otros teólogos franciscanos, que la completaron y corrigieron con la ayuda de textos de sus propios escritos, de Felipe el canciller, Guillermo de Auxerre y San Buenaventura. Las tres primeras partes fueron terminadas viviendo él; la cuarta, que quedó inacabada, fue compuesta después de su muerte. Sus funerales, en París, el 21 de agosto de 1245, los presidió el legado pontificio Eudes de Châteauroux. Su crédito, atestiguado por los elogios de Alejandro IV en su bula *De fontibus paradisi* (1255), por el número de los manuscritos de la Summa y las citas que se hicieron de ella, valió a Alejandro de Hales el título de doctor irrecusable y de "Fons Doctorum". El capítulo general de Perpignan (1331) y el de Toulouse (1373) lo impusieron como maestro de la escuela franciscana y prescribieron el estudio de su Summa a todos los escolásticos de la Orden de los menores.

Su sucesor como regente de la escuela franciscana, Eudes Rigaud, que fue arzobispo de Rouen y mantuvo, como Vicente de Beauvais, relaciones estrechas con San Luis, él mismo terciario de San Francisco, se separa más claramente de Aristóteles, y anuncia, por su agustinismo y su desconfianza de los *philosophantes*, la tendencia que no va a tardar en prevalecer entre los franciscanos, y que culmina por entero en el más grande de ellos, el Doctor seráfico Buenaventura.

2. San Buenaventura. El itinerario del alma a Dios. De la fe, por la inteligencia de los signos y por la inteligencia del Verbo, a la visión contemplativa del Amor. Dios, causa ejemplar y causa eficiente de todo lo creado. La unión del alma a Dios, que todas las criaturas reclaman por su deficiencia y por su inacabamiento

Juan Fidenza[1], de sobrenombre Buenaventura dado por el mismo San Francisco, nació en 1221 en Bagnorea, cerca de Viterbo, en Toscana; recibió sus grados entre 1236 y 1242 en París, donde tuvo como "maestro y padre" a Alejandro de Hales. En 1243, en París, entra en la orden de San Francisco; luego, de 1248 a 1255, enseña en la Universidad de París, y, después de haber tenido que suspender sus cursos como consecuencia de las diferencias entre seglares y regulares y de la oposición de Guillermo de Saint-Amour, se reintegra a su cátedra en 1257, con Tomás de Aquino, por orden del Papa. Elegido este mismo año general de su orden, ejerce su cargo con una sabiduría y un celo que le valen el título de segundo fundador de la orden seráfica. Toma parte en las controversias que tienen lugar en París sobre la perfección evangélica y sobre el aristotelismo, es nombrado cardenal en 1273, asiste al segundo concilio ecuménico de Lyon y muere el 14 de julio de 1274.

De su obra teológica, ascética y mística, el filósofo retiene, sobre todo, los *Comentarios a los Cuatro Libros de las Sentencias*, su obra capital (1250-1253), las *Quaestiones disputatae* y el *Breviloquium* (1253-1257), el *Itinerarium mentis in Deum*, su obra maestra (1259), así como el *De reductione artium ad theologiam*, y las conferencias tituladas

[1] San Buenaventura, como ha hecho notar el P. Longpré (Dict. Hist. Géog. eccl., IX, 742), entró en la vida bajo el signo de Francisco de Asís, que le salvó milagrosamente de la muerte en su infancia después de un voto de su madre, Ripella (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, VIII, 579. *Legenda minor*). Se relaciona, además, estrechamente con San Francisco como se ha mostrado (Anton C. Pégis, Mediaeval Studies, tomo XV, 1953), por su adoración devota a Dios en las criaturas, de las que es la causa ejemplar, la fuente y el fin: ejemplarismo cuya negación, según Zubiri, fue el origen de la desviación moderna.

Illuminationes Ecclesiae o *Collationes Hexaëmeron* (1273). Por todas partes encontramos el mismo sentido y el mismo amor a la tradición, que le aleja de las opiniones nuevas, incluso para combatirlas, y le hace adherirse a las opiniones comúnmente recibidas y aprobadas, que él trata de repensar y de coordinar, pero orientándolas siempre hacia la búsqueda de Dios y al contacto con lo divino por la contemplación y por el amor que es el fin al que todo debe tender.

Toda la obra de San Buenaventura no es otra cosa que un itinerario del alma a Dios, y, podría decirse, en Dios[1]. La "serenidad de la razón", o la inteligencia de lo que se cree (intelligere credita), tanto para él como para Platón y San Agustín, es una simple etapa intermedia entre la virtud de la creencia o adhesión a lo verdadero (credere) que el alma acoge sin conocerlo todavía plenamente, y la felicidad de la visión contemplativa (videre intellecta) que nos entrega las Ideas y el Bien mismo en su lugar propio. Sin tener, como para Santo Tomás, un valor autónomo, la razón, para San Buenaventura, tiene su valor, pero en la medida en que está vuelta hacia Dios y nos conduce a El, haciéndonos encontrar su imagen, su acción y su designio en todas las criaturas, consideradas no como *cosas*, sino como *signos*, cuya significación nos es suministrada por El. La naturaleza no es, pues, ya tan solo para San Buenaventura, como lo era para los peripatéticos, un conjunto de fenómenos y de seres cuyas propiedades y leyes es preciso analizar; es incluso más que un libro cuyo sentido divino debemos aprender a descifrar; está hecha de seres, cada uno de los cuales, a su manera, nos presenta una imagen o una imitación o un vestigio, más o menos lejano, más o menos próximo, de Aquel que la ha hecho, porque en esto mismo consiste su esencia, quiero decir en esta no-suficiencia del ser creado, que llama a su Autor y a su Luz, el Principio del ser y del conocer, Aquel de quien depende absoluta e incondicionalmente, Dios, para terminarle en su Verbo, en quien y a imagen de quien todas las cosas fueron creadas: Cristo, en quien se unen de una manera más que admirable Dios y el hombre, el Creador y la criatura. Quien no llega hasta este término ha caminado en vano. La puerta de todas las cosas es la inteligencia del Verbo, raíz de la comprensión de todo; por ello, el que no tiene esta puerta no puede entrar; y, si los filósofos consideran imposible lo que es supremamente verdadero, es que, en realidad, se les ha cerrado la puerta. La ciencia filosófica es un camino hacia otras ciencias más altas: quien pretenda detenerse en ella queda entonces en las tinie-

[1] Traduciríamos así de buen grado el "in Deum", que indica un movimiento del alma (denotado por el acusativo) *a* Dios y *en* Dios (*in* Deum), y no solamente *hacia* él (*ad* Deum): porque Dios mismo está presente en nuestro caminar primero hacia él.

blas[1]; quien se fíe en su poder y quiera hacer de ella un término, deja de razonar, en cuanto que cree poder por sí mismo, sin una luz ulterior y sin una fuerza más alta, aprehender al Creador: pues, sin esta luz y sin esta fuerza de lo alto, no solo se encuentra en la incapacidad de alcanzar a Dios, sino que incluso no podría comprender nada en el mundo sensible de las criaturas, que no existen y no tienen sentido más que en tanto que *creadas*, es decir, *por* el Creador que les dio su existencia a fin de ser manifestado por ellas y, en un grado más alto, ser conocido y amado por ellas. Hacer de ellas un absoluto es como incapacitarse para conocer lo Absoluto. Por el contrario, si el hombre aprende a despegarse del atractivo del mundo sensible, al que desde la caída está ligado por la concupiscencia, si obtiene éxito, con la ayuda divina, en la purificación de su espíritu y de su corazón, entonces, a semejanza del hermano Francisco, verá todas las cosas nuevas, se sentirá hermano de todas las criaturas, percibirá a través de ellas, como por su transparencia, el rostro del Amor que lo hizo todo, y, allí donde el intelecto desfallezca, el corazón irá más adelante: "Ibi non intrat intellectus, sed affectus"[2]. Pensemos que el itinerario del alma a Dios fue concebido y meditado en el Monte Alverno, donde el Poverello de Asís recibió los estigmas, y que toda la obra nos abrasa con ese amor interior, con esa divina caridad cuya divisa podría ser la de San Bernardo y de San Francisco de Asís que recogerá más tarde la Virgen de Avila: "Mi secreto está en mí." En mí y en Dios.

Dista mucho, por lo demás, esta obra de inspiración mística de carecer de vigor intelectual: la fuerza del pensamiento no se echa de menos en ninguna parte, aunque se exprese más en imágenes y en símbolos que en conceptos y razonamientos dialécticos. En el centro de la doctrina, como en el centro de todo, se encuentra Dios, el Dios de la razón, seguramente, pero que Buenaventura no separa del Dios de la revelación, porque, aunque la filosofía es distinta de la teología, sin embargo sus datos y sus resultados son insuficientes cuando se detiene en ellos y los aísla de los datos de la fe[3]. Si un hombre dice

[1] "Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras." (*De septem donis Spiritus sancti*, IV, 12. Ed. Quaracchi, V, 476.)

[2] *In Hexaëmeron*, col. 2, n. 32 (V, 342). Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 ad 4. *Itiner.*, c. 7, n. 6.

[3] San Buenaventura, lo mismo que Santo Tomás, establece una distinción formal entre la metafísica y la teología, la razón y la fe (*Brevil.*, pról. 3. *Op.*, V, 204). Reconoce que la existencia de Dios es de una evidencia inmediata, hasta el punto de que ningún espíritu puede dudar de ella *si rationabiliter discurrit;* que el alma tiene su razón innata y toma conciencia de ella desde el momento que se descifra como imagen de Dios; que el intelecto que comprendió lo que significa Dios no puede incluso concebir que no existe; que esta verdad está incluida y comprendida en toda verdad (Haec veritas est in omni veritate clausa et intellecta. *Quaest. dist. de mysterio Trinitatis*, q. 1. *Op.*, V, 45-51). Pero afirma también que la filosofía no puede bastarse a sí misma (*Coll.*, 7, n. 34. V, 366), y que no podría cumplir su fin, preservándose del error de no ser ayudada por el concurso de la fe y las luces de la revelación (*II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1. *Op.*, II, 448). Si, pues, la filosofía tiene por objeto y por fin la verdad completamente pura, sin mezcla de error, no podrá haber realmente filosofía separada de ella.

que posee la ciencia natural y metafísica, y llega con ella a las causas y sustancias supremas, y se detiene ahí como si no tuviese nada más que conocer, caerá necesariamente en el error, a menos que se vea ayudado por la luz de la fe, que le muestra a Dios trino y uno, eminentemente poderoso y de una bondad eminentemente eficaz. Ahora bien: el Ser primero del aristotelismo árabe no tiene ninguno de estos caracteres; y, sin embargo, quien no se los atribuye a Dios actúa como un insensato. No hay más que un Dios, el de la fe; en otros términos, Dios es tal que no puede ser pensado con rectitud si no es pensado trino y uno. El filósofo que desconoce esto cae en el error, como lo prueban los errores de los aristotélicos con respecto a Dios, y su saber no puede ser un camino hacia la verdad más que si reconoce lo que le sobrepasa, le completa y le regula. Pero para el alma así dispuesta, para el alma purificada y que cree, la prueba de Dios toma todo su sentido y toda su fuerza, y la existencia de Dios aparece evidente, por una triple vía que San Buenaventura define así en sus Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad[1]: En primer lugar, toda verdad impresa en los espíritus razonables es indudablemente verdadera; y si el alma entra en sí misma, encontrará ahí inserto, con el conocimiento de sí, el conocimiento de su Dios, que le es lo más íntimamente *presente*, y, por tanto, lo más inmediatamente *cognoscible*[2]. En segundo lugar, toda verdad que proclama toda criatura es indudablemente verdadera: ahora bien, la naturaleza entera llama y proclama a Dios, el Ser por sí, necesario, absoluto, simple, inmutable, sin el cual no puede ser conocida ni definida ninguna de las sustancias imperfectas, contingentes, relativas, compuestas y cambiantes, que son sus efectos y sus imágenes o sus signos[3]. En tercer lugar, toda verdad

[1] "...Ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus rationalibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile." (*De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.) Después de lo cual, San Buenaventura establece la credibilidad del misterio de la Trinidad; luego, demuestra que la Trinidad de las personas divinas se armoniza y está de acuerdo inteligiblemente con los atributos y perfecciones de Dios, unidad, infinitud, necesidad, primacía, la cual no solamente no excluye, sino que hasta incluye la Trinidad (*Op.*, V, 114). Sobre la triple vía, que, según San Buenaventura, lleva al alma a Dios, véase la nota (* 47) en el apéndice, con los textos relativos a la presencia de Dios en el alma.

[2] *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, n. 10.

[3] *Itin.*, c. 3. V, 304.

que es en sí misma perfectamente cierta y evidente es indudablemente verdadera: ahora bien, la esencia divina, con la existencia que implica, aparece como tal a toda inteligencia que se hace de ella una idea propia; y esta certeza primera es el fundamento de todas nuestras certezas, la luz inmutable que ilumina los juicios de nuestro espíritu cambiante, y que a la vez confiere la infalibilidad a aquel que sabe y la inmutabilidad a la cosa que él sabe. He aquí lo que comprenderá toda alma que, abriéndose a la luz del Verbo, se adentre en el camino de su búsqueda. Porque no hay más que un maestro, Cristo, y es el Verbo el que fundamenta y regula nuestro pensamiento.

Dios es así a la vez, causa ejemplar y causa eficiente o creadora. Causa ejemplar ante todo. Buenaventura en esto se opone resueltamente al "filósofo", Aristóteles (* 48), al que acusa de "execrar las Ideas de Platón" y de haber encarrilado con ello el pensamiento en una vía funesta: porque, si se niegan las Ideas, si se proclama con Aristóteles que Dios no piensa más que en sí, que como causante del objeto de amor no tiene necesidad de conocer ninguna otra cosa que a sí mismo y que no posee en sí ninguno de los tipos ejemplares de los seres, si se afirma con él que el soberano bien no puede ser norma—y que "sus razones no valen nada"—, se niega consiguientemente la Providencia divina y el conocimiento de los seres singulares por Dios, se hace entrega de todas las cosas al azar, o a la fatalidad de los árabes, que quieren que las causas motoras del universo sean causas necesarias de todo, en fin, se suprime la sanción en el más allá. "Tal es su triple error, que consiste en desconocer la ejemplaridad, la providencia divina y la sanción. De ahí esa triple ceguera: la eternidad del mundo, por tanto la unidad del intelecto y, a su vez, la ausencia de sanción después de esta vida" (*In Hexaëmeron,* collatio 6; *Op.*, V, 360). Si, por el contrario, se admite con Platón la existencia de las Ideas, si con San Agustín se las sitúa en el Verbo como modelos de las cosas, se comprende en seguida cómo de la unidad divina puede proceder la multiplicidad de los seres cambiantes, y se comprende también cómo el alma puede tener directamente acceso a la verdad, cómo puede volverse hacia su principio sin que nada la obstaculice, cómo encuentra en él su felicidad.

No podemos decir, sin embargo, que el mundo sensible sea para Buenaventura, lo mismo que para Plotino, un acto segundo de Dios con el mismo título que el mundo inteligible: para él, el mundo inteligible no procede de Dios, no es ya una criatura de Dios, es Dios mismo en tanto que Verbo; por el contrario, el mundo sensible es un *efecto* de Dios, escogido por la voluntad divina entre la infinidad de los mundos posibles, no porque sea el mejor, sino según un designio que nos es desconocido y que no hace más que traducir la omnipotencia absoluta de la Voluntad divina. El mundo depende totalmente de Dios, no solamente por su ser, sino por su origen: una creación *ab aeterno*, como la admiten los averroístas siguiendo a Aristóteles y que Santo Tomás declara admisible por la razón, se aparece a San Buenaventura como una contradicción, porque admitir un infinito de cantidad que fuese susceptible de aumento, o infinitos de los cuales uno (revoluciones lunares) fuese doce veces mayor que el otro (revoluciones solares), o un mundo que no teniendo término inicial no hubiese podido llegar al término actual más que recorriendo una duración infinita, esto es lo que la razón reconoce como imposible; ella se niega a admitir el mundo como coeterno a Dios: así, según la razón misma, la creación se produjo en el tiempo y el mundo comenzó alguna vez a ser[1]. De este modo se encuentra plenamente reconocido el abismo infranqueable que separa a la criatura del Creador, y la deficiencia profunda de todo lo creado, que se manifiesta en su multiplicidad misma, en la composición universal de materia y de forma, de posible y de acto, en el seno mismo de las sustancias espirituales, como el alma, y en la pluralidad de las formas sustanciales en las que se expresa lo incompleto del mundo creado y de los seres que lo constituyen[2], que no pueden recibir sino multiplicándose la efusión de la perfección divina en su pureza, ninguno de cuyos elementos, ni las razones seminales incluidas en la materia, ni la forma que las desarrolla y las termina, ni incluso esa forma fundamental que es la luz, material o inmaterial, se basta a sí misma. Porque todos los seres creados llaman a Dios, todos lo suponen, como su principio y como su fin, sin poder alcanzarlo ni, con mayor razón, unirse a él con sus solas fuerzas, pues hasta tal punto los sobrepasa. Pero la inconmensurabilidad misma

[1] *II Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2, *Op.*, II, 22. Cf. el texto citado del *Hexaëmeron*, V, 361, y las *Collationes de praeceptis*, 2, n. 28, V, 515. También en este punto, San Buenaventura se acerca singularmente al pensamiento moderno y se encuentra de acuerdo con la metafísica informada por la ciencia, sobre todo por la más cierta de todas las leyes físicas, la más independiente de todo lenguaje, la que nos muestra el sentido en que marcha el universo: quiero decir el segundo principio de la termodinámica, el principio de Carnot-Clausius, o ley de degradación de la energía. Sin duda, podemos decir verdaderamente, con Lachelier y con Santo Tomás, que la Causa primera no es tanto de otra edad como de otro orden. Sin embargo, es por el comienzo del mundo y del tiempo, por la imposibilidad de una energía o de una materia eterna, como el espíritu humano se eleva de la manera más positiva y más segura a una Energía primera, extratemporal y extraespacial, que produce todo sin perder nada.

[2] Véanse los admirables textos: "Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates *completivas* sive secundum *defectivas*, fortissimis et altissimis vocibus clamant Deum esse, quo indigent propter suum *defectum* et a quo suscipiunt *complementum*" (*De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1. V, 49.) "Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu?" (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, n. 3. V, 304.)

de lo sobrenatural con todo el orden creado garantiza la posibilidad para la criatura de unirse a él sin comprometer su pureza y su trascendencia, de suerte que, en la dualidad aparente y real de los dos órdenes, transparece, según la expresión de Maurice Blondel, la unidad del plan divino y las disonancias necesarias se resuelven en armonía final. Para San Buenaventura, la no suficiencia de lo creado hace de cada una de las criaturas, al mismo tiempo que una sombra, una imagen, un vestigio y un signo de la divinidad, cuya presencia eficaz se señala profundamente en cada una de ellas y, por efecto de la gracia sobrenatural, se afirmará en los elegidos en una verdadera deificación.

Este término, que es también el fin verdadero del alma humana, es lo que preside en San Buenaventura toda la concepción que se forja del hombre y de sus poderes de conocimiento. Ahí también se marca el contraste, al mismo tiempo que el carácter complementario de las consideraciones buenaventurianas y del sistema tomista[1]. Para Santo Tomás de Aquino, el hombre es esencialmente un animal razonable. En tanto que animal, está sometido a las leyes que rigen la vida en general y, en particular, la vida animal. Es a partir de la percepción sensible cuando se forma el conocimiento, y esta percepción es el acto del compuesto humano todo él. Sin duda, es el alma intelectiva su principio, porque la conciencia animal no llega nunca a pensarse. Pero, aunque sea de esencia superior a la materialidad, el alma en el hombre es concebida a la manera de Aristóteles, como la forma sustancial del cuerpo, lo que implica que no podemos tener, de las realidades suprasensibles, más que conocimientos impropios, negativos y analógicos. De hecho, ligada a la sensación, la razón no alcanza directamente más que el mundo sensible, del que toma vistas abstractas, y no alcanza lo suprasensible y lo singular más que de una manera indirecta, gracias a una reflexión sobre los datos sensibles. Santo Tomás, es verdad, se esfuerza, y en ello tiene éxito, por sobrepasar el punto de vista un poco estrecho al que le constriñe la influencia de Aristóteles; muestra, según el espíritu de San Agustín, que, por la razón, que lo constituye propiamente, el hombre es capaz de conocer a Dios y de participar de alguna manera en la Razón divina, del mismo modo que por la libertad participa de una manera lejana en la Potencia divina, y que, por ello, puede realizar una vida espiritual irreductible a la vida de los sentidos, recibiendo ya aquí abajo su alimento de las realidades inteligibles y de Dios mismo, al igual que ocurrirá en el más allá. El

[1] Para lo que sigue, véanse: Sertillanges: *Saint Thomas d'Aquin*, tomo II, páginas 152 y sgs. B. Romeyer, Archives de Philosophie, VI, 2, pág. 110. Et. Gilson: *La Philosophie de Saint Bonaventure*, págs. 302 y sgs. Y los estudios del Padre Juan de Dios citados anteriormente.

pensamiento reflexivo se aparece como una imitación de la eterna generación del Verbo divino: de donde la posibilidad de una experiencia humana superior, que es contemplación y realización del orden pensado y querido por Dios. Se puede permanecer en el interior de sí, pero no encerrarse en él después de haber sentido y encontrado la presencia de Dios en quien nuestro ser está en cierta manera inserto.

Este rasgo agustiniano, que se esboza en Santo Tomás suficientemente para dar a su sistema una abertura al infinito y una vía de acceso hacia él, se acentúa en San Buenaventura, cuya doctrina de sólida base intuitiva se inspira, sin embargo, en la doble preocupación de impedir que el alma humana se confunda, ya con Dios, que la creó a su imagen para unirse a él, ya con el cuerpo, al que ella se encuentra unida. Para él, el alma humana se distingue de Dios en que Dios *es* su ser, en tanto que el alma *recibe* el suyo; de ahí la necesidad de una materia apta para recibir la vida: así, la composición de materia y de forma, que explica la mutabilidad y la pasividad del alma humana, es al mismo tiempo la condición, no solamente de su progreso hacia la pasividad superior en la que es apta para recibir a Dios, sino de su sustancialidad y de su individualidad, que reside en esa unión misma o, más exactamente, en la materia espiritual y en la forma que son propias del alma y responden a las virtualidades del cuerpo (*II Sent.*, 18, 2, 1 ad 1), para llevar al hombre a más altura, hasta el amor perfecto y a la unión con el Creador cuya Providencia dispuso todas las cosas. Y es que, en efecto, la persona humana, con la dignidad que encierra, se aparece en el momento en que el alma razonable viene a informar la materia. Cada alma es una imagen de Dios, querida individualmente por Dios, para sí misma y para El[1]. Porque Dios nos hizo el don de nosotros a nosotros mismos a fin de que lo restituyamos, con todo lo creado, a El. Y esto es razón y sabiduría supremas para el hombre que cumple como hombre en su lugar, en su rango. En él (*I Sent.*, 45, I, 1. *Sent.*, 25), el libre albedrío no es otra cosa

[1] San Buenaventura tiene una idea muy alta de la dignidad inherente a la persona. (Cf. H. J. L. Legowicz: *Essai sur la philosophie sociale du Docteur séraphique*, Friburgo, 1935, págs. 57 y sgs.) A la *individualidad* (individualis discretio), la *personalidad* añade, con la singularidad y la incomunicabilidad, una "sobreeminente dignidad" (*III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2, n. 1), y esa nobleza esencial confiere a la naturaleza racional un lugar aparte, el primero, entre todas las naturalezas creadas, a las que falta la unidad y la dignidad de la persona (*III Sent.*, d. 2, a. 1, q. 1). Se sigue de aquí que la persona, y solo ella, existe para sí y no se ordena a una forma más perfecta (*II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, a. 2). De suerte que puede decirse que el hombre, dotado de la forma más noble, que es el alma razonable, es el fin de todas las criaturas corporales, que tienen la misión de servirle. *Todas se ordenan a él, y él se ordena directamente a Dios* (*II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 2. *Breviloquium*, II, c. 4).

que la sociedad de la razón y de la voluntad, resultante de su pertenencia a un mismo sujeto, a un mismo *yo*. Y este *yo* mismo que no es, como los animales, determinado *ad unum*, sino abierto *ad opposita*, al sí y al no, al bien y al mal, no es verdaderamente dueño de sí, no es lo que debe ser, más que si se somete al Autor de su ser, que lo ha hecho para El al hacerlo para sí.

Así, cada una de las almas individuales no existe, como pretenden los averroístas, en vista solo de la especie. Es ella misma, expresa a su manera la perfección divina y la bondad suprema, que tiende supremamente a expandirse (summum bonum summe diffusivum sui), es la razón de su propia existencia, así como de la multiplicación de las almas. Sus más altas facultades cognoscitivas, el intelecto agente y el intelecto posible, que proceden de Dios mismo, por su naturaleza y por su operación, son ambos algo del alma misma de la que constituyen no dos sustancias, ni incluso dos potencias, sino una simple diversidad de funciones, una actividad y una pasividad correlativas, que pertenecen a un mismo ser y se encuadran en un mismo acto. Contrariamente al averroísmo, que destruye el orden entero de la vida y de la acción, hemos de decir, pues, que el alma existe para sí y que subsiste toda ella: cada individuo tiene un alma que le distingue de los demás; el alma razonable, en tanto que razonable, es la forma del hombre en tanto que hombre; con ello, y no por la diferencia de las especies sensibles, se explican la diversidad de los hombres y su individualidad propia.

Se sigue igualmente de aquí que cada alma es objeto de una creación especial: nada de preexistencia, lo que implicaría una caída del alma, contraria a la bondad de Dios y contradicha, por otra parte, por la violenta vinculación del alma a su cuerpo; nada tampoco de reminiscencia, pues en este caso el conocimiento no sería dependiente, como lo es, de la vida laboriosa de la experiencia sensible. Dios se reservó la creación de las almas, a causa de su dignidad y de su inmortalidad: creó el alma total, racional, sensitiva y vital, infundiéndola desde fuera en un embrión, que es ya embrión de hombre y que recibió de sus ascendientes una fuerza motora apta para recibir de Dios su forma; la creó a su semejanza, hecha para la felicidad, aspirante a ella y que no podría perecer. La unión del alma y del cuerpo es un movimiento de arriba abajo, que recuerda el de la gracia descendiendo de Dios al alma para vivificarla: en los dos casos una forma creada se apodera de una sustancia inferior para llevarla a su perfección, sin perder con ello nada de su trascendencia.

Ocurre lo mismo con la iluminación de nuestra alma por Dios, que prepara y efectúa nuestro retorno a Dios, preludio de la unión con Dios, que Dios mismo determina en nosotros por medio de la poderosa sacudida del Espíritu Santo y que culmina en el gozo de la posesión

y del amor. Así, es falso decir que todo conocimiento proviene de los sentidos[1], y resulta necesario admitir que el alma conoce a Dios y que se conoce a sí misma y todo lo que es en ella, sin el concurso de los sentidos exteriores; al no estar lo espiritual inmerso en lo sensible y no tener con ello ninguna semejanza de naturaleza, ninguno de los datos sensibles, ninguna de las especies que se abstraen de ellos, podría dárnoslo a conocer: la abstracción misma en su orden, que es el orden sensible, ¿no supone una "razón superior" inmutable, trascendente a las condiciones de tiempo y de lugar, cuyas "razones eternas" le sirven de regla y de motor? Si el conocimiento más humilde obtiene su eficacia no de sí mismo, sino del conocimiento absolutamente cierto, pleno y entero que Dios tiene de la Razón eterna, es decir, de su esencia, con mayor razón el conocimiento superior, "cognitio certitudinalis", no podrá explicarse más que por un contacto directo, intuitivo de nuestro espíritu con la eterna Verdad que está presente en todo su desarrollo, a la que él está unido y que le ofrece su regla inmutable.

He aquí lo que percibe aquel que, sobrepasando el punto de vista del mero cognoscente (cognoscens), trata de alcanzar el del sabio (sapiens), y que, elevándose por encima de sí, movido por una fuerza

[1] Al plantearse la cuestión de saber "utrum omnis cognitio sit a sensu", Buenaventura responde con la negación. "Esto no es verdad—dice—, y la experiencia sensible no es necesaria más que para las cosas que son extrañas al alma y solo tienen ser en sí por la vía de las imágenes o semejanzas abstractas; en suma, para las ideas de las cosas materiales. Pero no ocurre así con las realidades invisibles, con el alma ni con Dios, de los cuales tenemos en nosotros la imagen naturalmente infusa: "Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum" (*II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2. *Op.*, II, 904). En el notable opúsculo *De scientia Christi* (*Op.*, V, 22-26), Buenaventura, completando el punto de vista de la "ciencia" con el de la "sabiduría", y a Aristóteles con San Agustín, no se contenta con determinar el contenido de las nociones abstractas y de las imágenes "per habitum suae mentis", sino que, por lo que él llama un "recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem", las refiere a Dios, no solamente en tanto que causa eficiente, sino en tanto que causa ejemplar y razón reguladora; en suma, en tanto que objeto: "in quantum imago comparatur [creatura] ad Deum ut ad objectum". Al volvernos hacia nuestra alma, que es la imagen de Dios, nos volvemos, pues, hacia Dios mismo. Así, no es solamente *por* Dios, sino *en* Dios, en la luz de las razones eternas, donde vemos la verdad, al menos en la medida en que es posible para una criatura, es decir, de manera siempre incompleta, nunca plena: de lo que está por debajo de ella, nuestra alma tiene una certeza relativa, *secumdum quid;* de lo que está por encima de ella, tiene una certeza simple y en cierto modo absoluta; pero es por y en la imperfección misma de nuestro ser como reconocemos lo Absoluto, lo Perfecto, cuya presencia se manifiesta en el sentido mismo que poseemos de nuestra imperfección.

de lo alto, refiere todas las cosas a Dios, cuya presencia, una vez que lo hemos encontrado en el interior de nosotros, es para nosotros la fuente de toda felicidad y de todo bien, de todo conocimiento y de todo amor, de suerte que entregarse a él es entregarse a sí mismo [1]. Porque todas las cosas, y, más que nada, nuestro ser y nuestra vida, deben ser referidos a Dios para tomar su sentido y su valor. De este itinerario del alma para la búsqueda de sí misma y de Dios, San Buenaventura nos trazó magníficamente sus etapas, que Dante recoge en su Paraíso: después de haber recordado que el hombre posee, además del ojo de la carne y el ojo de la razón, un ojo de la contemplación, Buenaventura describe los siete grados del conocimiento y del amor a Dios. Después que, en los cuatro primeros estadios, aprehendió a Dios en sus obras, ya en la naturaleza corporal, por vestigio y en vestigio, ya en nuestra alma, por imagen y en imagen—la intervención sobrenatural de Dios no es requerida más que en este cuarto estadio, en el que vemos a Dios en nosotros, en las tres virtudes teologales que él nos comunica—el alma, en los tres últimos grados de esta ascensión, se eleva hasta el conocimiento directo de Dios y considera las cosas divinas en sí mismas, fijando sucesivamente su mirada en el Ser, en el Soberano Bien y en el misterio admirable en el que se expresa la comunicabilidad del Bien, el de la Trinidad, con el de la Encarnación. Entonces el conocimiento se extingue y únicamente permanece la caridad que nos introduce en el reposo inefable del éxtasis, esa docta ignorancia en la que, deleitándose la punta del espíritu en la contemplación de lo Infinito, alcanzamos el fin sin verlo y el alma se une a Dios por la caridad sobrenatural de Cristo.

[1] Como dice San Buenaventura (*Itinerarium*, c. 1, n. 1. V, 296), "puesto que la felicidad no es otra cosa que el gozo del soberano bien, y el soberano bien está por encima de nosotros, nadie puede ser feliz si no se eleva por encima de sí, no con un movimiento del cuerpo, sino con un movimiento del alma. Ahora bien, nosotros no podemos elevarnos por encima de nosotros mismos si no nos ayuda una fuerza de lo alto". Y este soberano bien, esta suprema razón de ser, Dios, que está infinitamente por encima de nosotros, no es al mismo tiempo más íntimamente presente a nosotros mismos que nosotros mismos. Porque Dios, artista soberano, está presente real e intencionalmente en toda la creación, así como en cada una de sus criaturas. Presencia real, puesto que crea de la nada y conserva en el ser a cada uno de los seres, según el modelo por el cual lo conoce desde toda la eternidad. Presencia intencional, porque él creó seres capaces de conocerle y de amarle: así, cada uno de nosotros, en la medida en que se conoce y se ama verdaderamente, conoce y ama este modelo y esta presencia real de Dios en sí mismo. El esplendor de las cosas nos revela a Dios si no somos ciegos, nos proclaman a Dios si no somos sordos. Pero en ninguna parte como en nosotros mismos, en esta alma que no es tan solo el *vestigio*, sino la *imagen* de Dios, y de la que Dios no es solamente la *causa*, sino el *objeto*.

Así, en este siglo magnífico, en el que los discípulos del santo de Castilla habían puesto los sólidos cimientos del orden inmutable, Buenaventura, siguiendo las enseñanzas y el ejemplo del Poverello de Asís, alumbra en el corazón de la filosofía la llama viva del amor: el amor que distingue, el amor que une.

3. Los discípulos de San Buenaventura. Los maestros franciscanos, de Buenaventura a Duns Scoto. Juan Peckham. Mateo de Aquasparta. Pedro Olivi y Pedro de Trabes. Rogerio Marston y Ricardo de Middleton. Teocentrismo y humanismo

Lo mismo que Santo Tomás de Aquino, Buenaventura agrupó alrededor de su cátedra en París, y luego en la escuela del Sacro Palacio, en donde se mantendrá hasta Guillermo Peyre de Godin (1312), una élite de discípulos venidos de Francia, de Flandes, de Inglaterra y de Italia. Todos defienden las doctrinas agustinianas y buenaventurianas —evidencia de la existencia de Dios, conocimiento directo del alma por sí misma, iluminación divina, razones seminales, composición hilemórfica de las sustancias espirituales, papel de la voluntad y del amor—, de las que parecen tomar más clara conciencia a medida del auge del aristotelismo tomista. Entre los franciscanos franceses figuran Eustaquio de Arras († 1291), predicador de renombre, partidario resuelto de la doctrina de la iluminación divina, y Guillermo de Falguières (o de Falgar), tolosano, que fue provincial de Aquitania († 1298), general de la orden, obispo de Viviers, ardiente defensor del papel de la voluntad en el juicio. Entre los flamencos, es preciso citar: Guillermo de Barlo; Gauthier de Brujas (1225-1307), discípulo inmediato de Buenaventura, obispo de Poitiers, agustiniano ferviente como Barlo y el cardenal Juan de Murro, que reacciona vivamente contra el aristotelismo y sostiene con fuerza la tesis voluntarista y la de la evidencia de Dios y del alma; Gilberto de Tournai, pariente de San Luis, que escribió a instancias del rey la *Eruditio principum et regum* (1259), y para Juan de Flandes el *De modo addiscendi* (1262), en el que aplica a la pedagogía los principios buenaventurianos, sin hablar de una carta a la hermana de San Luis, Isabel, en la que muestra los grados del despego. Entre los ingleses hemos señalado ya, por su oposición al aristotelismo de Santo Tomás, al dominico Roberto Kilwardby († 1279), el autor de la condenación del 18 de marzo de 1277, que trata de mantener en Oxford la tradición agustiniana, las razones seminales y la pluralidad de las formas en el alma; el amigo de Rogerio Bacon, el autor del *Correctorium fratris Thomae*, el franciscano Guillermo de la Mare († 1298) y Juan Peckham (1292), alumno de Buenaventura en París, maestro de teología en Oxford, adepto ferviente de la escolástica tradicional, autor de numerosas obras filosóficas en las que se

muestra de acuerdo con el platonismo agustiniano y recoge las consideraciones buenaventurianas, sobre todo en lo que respecta a la doctrina de Dios, el concurso de la luz increada en el acto del conocimiento [1], la necesidad de la presencia divina para explicar la inteligencia de la verdad y el acuerdo de los espíritus, la primacía del querer sobre el conocer.

En fin, en Italia, Mateo de Aquasparta (1240-1302), sin ser el discípulo directo de San Buenaventura, sufrió profundamente su influencia. Después de haber estudiado en París con los maestros franciscanos, Gauthier de Brujas, Peckham, Guillermo de la Mare, fue sucesivamente regente en París, lector en la escuela franciscana de Bolonia, luego en el Sacro Palacio en Roma, general de la orden en 1287, cardenal en 1288. En sus obras filosóficas, en particular en sus *Quaestiones disputatae et quodlibetales,* donde se revela como un espíritu preciso, ingenioso y profundo, trata de sistematizar las consideraciones agustinianas para hacer de ellas un cuerpo de doctrinas coherente frente al aristotelismo de Santo Tomás. En el *De cognitione* en particular [2], denuncia

[1] "Intellectus humanus videt quaecumque intellectualiter cognoscit, in ipso lumine increato" (*Quaestiones tractantes de anima,* ed. Spettmann, Beiträge, Münster, 1918, pág. 67).

[2] Se encontrarán estos textos en *Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et de cognitione,* Quaracchi, 1903, con textos inéditos sobre el problema de la creación en el estudio del P. Ephrem Longpré sobre *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta* (Archives, tomo I, 1926-27, págs. 293-308. Véase también el artículo del mismo autor sobre Mateo de Aquasparta, Dict. Th. cath., X, 375-389). En las *Quaestiones* (que citamos según la edición de Quaracchi) y en su Comentario a las Sentencias (casi enteramente inédito), Mateo de Aquasparta se fija especialmente como tarea el poner a punto y defender contra las objeciones de los tomistas las tesis buenaventurianas: concepción hilemórfica del alma, necesaria para explicar la distinción de la criatura y del Creador, que no basta para garantizar la distinción, puramente nominal, según él, de la esencia y de la existencia; necesidad de la iluminación divina y de la acción reguladora de las Ideas divinas sobre el intelecto humano para asegurar al hombre la "cognitio certitudinalis"; imposibilidad de una creación eterna; necesidad de admitir razones seminales para explicar el devenir de la materia; posibilidad de un conocimiento de lo singular, etc. Al hacer esto, por otra parte, acepta, como San Buenaventura, "la opinión común de los maestros" (*Quodlibet,* III, 1), y, lejos de identificar su doctrina con el agustinismo, se esfuerza en asociar las consideraciones de San Agustín a las del "Filósofo", sobre todo en lo que respecta al papel del intelecto agente en la abstracción (*De cognitione,* pág. 291). Así, tanto en él como en San Buenaventura, las tesis agustinianas se injertan en un aristotelismo del que se limita a eliminar las doctrinas juzgadas incompatibles con la doctrina católica y a prolongar, flexionar o ajustar los datos fundamentales en un espíritu platónico, o neoplatónico, y en un sentido cristiano. (Cf. M. de Wulf, II^{6}, 228, 354 s. F. van Steenberghen: *Mouv. doctrinal,* 231 s.)

con vigor el empirismo de "ciertos filósofos" que hacen depender el conocimiento de la pasividad de los sentidos, que ponen así al alma en la dependencia del cuerpo, que le niegan el conocimiento de lo singular, y que, además, niegan también que ningún concurso de la luz divina sea necesario para fundamentar la certeza, a la que basta, según ellos, la luz natural del intelecto agente. Mateo de Aquasparta muestra las dificultades con las que se enfrenta una concepción semejante, y, para poner remedio a ello, trata de esclarecer, ante todo, el carácter activo del conocimiento, que no consiste en una pasión del alma *actuada* por el objeto sensible, sino en una *acción* de esta misma alma, que la forma por su virtud propia, con *ocasión* de la impresión orgánica, debido al poder que tiene la inteligencia de percibir directamente lo singular antes que todo concepto abstracto: de suerte que conocemos a *este hombre* (hunc hominem, pág. 310), antes de conocer *al hombre,* y es a partir de estas formas individuales como el intelecto compone el concepto abstracto con su "intención universal" y como el alma tiene el poder de conocerse a sí misma, en su ser y en sus hábitos, por una intuición inmediata (semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem, sed per intuitionem, pág. 239); en fin, la necesidad de la iluminación divina para llegar al conocimiento cierto de lo inteligible, cooperando Dios de continuo en la obra de la naturaleza razonable, según un modo y por una influencia proporcionadas a su naturaleza propia, que realzan, sin embargo, el concurso prestado generalmente por la Causa primera a las causas segundas y les confieren la capacidad de actuar. Así, el espíritu no alcanza, sin duda, la luz divina y las razones eternas como objeto y término del conocimiento, sino que por ellas es conducido al conocimiento del fundamento último de las cosas creadas [1].

Estas notables consideraciones, especialmente sobre el conocimiento intelectual de lo singular existente, la iluminación por experiencia de la presencia divina, y la intuición del alma por sí misma, no encontraron eco inmediato en la orden, a no ser en un maestro de Montpellier y de Toulouse, Vital du Four [2], que fue provincial de Aquitania

[1] "Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodammodo eas non ut objectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut objectum movens et in aliud ducens" (*Quaestiones disputatae de fide et de cognitione,* ed. Quaracchi, pág. 254).

[2] En el *De rerum principio,* atribuido a Duns Scoto y que fue restituido a Vital du Four (Glorieux: *Répertoire,* II, 137), el autor, hablando de la aparición de Cristo resucitado a Tomás (*Joh.,* XX, 27), dice que Tomás no creyó solo en el testimonio de los sentidos, vista y tacto, sino que a estas percepciones sensibles correspondió la intuición de las llagas, es decir, del objeto singular, no en tanto que está en la imaginación, sino también en tanto que existente actual-

y cardenal († 1327); pero contribuyeron a acentuar el movimiento de retorno al agustinismo que se afirma con brillantez en la segunda generación de maestros franciscanos.

El más eminente de estos es el franciscano del Languedoc Pedro Olivi de Serignan (1248-1298), que se encuentra sucesivamente en las escuelas de París, de Florencia, de Montpellier y de Narbona; gozó de gran renombre, aunque muy discutido, tanto a causa de sus doctrinas como de las reformas disciplinarias, de las que fue promotor, que agruparon alrededor de él a los "espirituales", partidarios de la pobreza evangélica y le hicieron entrar en lucha con el capítulo de la orden de Estrasburgo, pero no le impidieron ser defendido y disculpado por Mateo de Aquasparta, general de la orden (1287), y hacer a su muerte una conmovedora profesión de fe católica[1]. En sus *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* descubiertas por Ehrle y publicadas por Jansen (1922), que constituyen una fuente de primer orden para la historia de la escolástica, Olivi testimonia un conocimiento profundo de Aristóteles[2], de Agustín, de Avicena y de los contemporáneos, así como un raro vigor dialéctico y un precioso don de observación. Este sentido de la realidad concreta le lleva a proclamar, en metafísica, que toda criatura fue producida, es y actúa en el tiempo, y, en física, a romper con la teoría aristotélica de la tendencia de los cuerpos hacia su lugar propio, para sustituirla por la teoría de los *impetus,* anticipada ya por Kilwardby, en 1271, a propósito de los cuerpos celestes, y que abre el camino a la mecánica moderna[3]. En metafísica, después de haber colocado al principio de todas las cosas la potencia infinita de Dios creador y cooperador, muestra con fuerza que solo existe lo individual y que lo universal es una propiedad del concepto, que obtiene así su fundamento del ser concreto y su complemento de nuestro intelecto (I, 228). Solo el alma se aprehende por este sentido experimental y en casi contacto (per modum sensus experimentalis et quasi tactualis) que constituyen la intuición; sin embargo, aunque afirma que está de acuerdo con las opiniones recibidas en la orden de los hermanos menores, Olivi da a la iluminación buenaventuriana un carácter especial que falsea un poco su sentido y su alcance y promueve dificultades todavía mayores que las que pretendía evitar. En cuanto al querer, se caracteriza, según él, por el poder de determinarse a sí mismo y de dar adhesión sin razón necesitante. Por otra parte, de conformidad con las tesis de la composición hilemórfica del alma y de la pluralidad de las formas jerarquizadas en toda sustancia compuesta, Olivi sostiene que todas nuestras potencias, reunidas en un haz, en el seno de la "materia espiritual" que constituye el lecho profundo de indeterminación del alma, comunican entre sí por una especie de simpatía (colligantia potentiarum, III, 30), que explica la armonía entre la conmoción del sentido y la conmoción del pensamiento, sin acción real y directa del uno sobre el otro, y la unión de la parte espiritual del alma con las funciones corporales por intermedio de las partes vegetativa y sensitiva, sin influencia informante del alma razonable sobre el cuerpo: teoría original que provocó vivas quejas de la orden contra los "espirituales" y que fue condenada en el concilio de Vienne, en el Delfinado, en 1311, en la forma de "que el alma racional o intelectiva no es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano".

mente al exterior, porque la intuición intelectual de la cosa misma es lo único capaz de engendrar la certeza, que, en este caso, fue el órgano de la fe sobrenatural (Minges: *D. Scoti doctrina philosophica,* 1930, I, 247).

[1] Véanse estos documentos en el estudio de P. L. Jarraux sobre Pedro Juan Olivi (Etudes franciscaines, 1933).

[2] Olivi es muy severo hacia Aristóteles, al que trata de "paganus et idolatra", "assertor multarum horribilium haeresum", y cuya filosofía se le aparece como "inanis et fallax". (Véanse estos textos en B. Jansen: *Petris Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in II Libr. Sententiarum,* tomo II, Quaracchi, 1924, páginas 578 y sgs.) La misma actitud en Pedro de Trabes. (Grabmann: "Aristoteles im Werturteil des Mittelalters". *Mittelalterliches Geisteleben,* II, 77.)

[3] "Impulsus seu inclinationes datae projectis movent ipsa projecta etiam in absentia projicientium." (Ed. B. Jansen, I, 563.) En su obra *Die Erkenntlislehre Olivis* (Berlín, 1931), el P. Bernh. Jansen puso a luz la originalidad de las opiniones de Olivi en física y en psicología.

Se encuentra la misma independencia de espíritu en Pedro de Trabibus, franciscano francés, originario de Trabes, en la diócesis de Bazas, discípulo de Olivi, autor de un notable comentario sobre los dos primeros libros de las Sentencias, en el que recoge las opiniones de su maestro sobre la "distinción formal"[1] entre los atributos de Dios, la imposibilidad de una creación eterna y el hecho de que la existencia, incluso en el caso de la materia, no añade nada a la esencia. Pero va más lejos que él en lo que concierne a los intelectos agente y posible, cuya distinción niega, mostrando que el pensamiento es un hecho esencialmente activo, que el alma suscita en el interior de sí misma con el concurso natural de Dios que la ilumina. Rechaza como contraria al pensamiento y a los términos mismos de San Agustín la tesis que identifica el intelecto agente con la luz eterna, es decir, con Dios mismo en tanto que ilumina nuestra alma, lo que traería como consecuencia que todo ser inteligente es capaz de ver naturalmente la esencia divina, y admite con él que el intelecto, aunque iluminado por

[1] Se trata ya de la "distinctio formalis a parte rei" familiar a Duns Scoto, que no es ni real, ni puramente conceptual, sino que alcanza "razones o determinaciones reales" cuya verdad plena está en la cosa (Olivi, ed. Jansen, II, 135). Cf. a este respecto un artículo de F. Delorme (France franciscaine, 1924) y un estudio de E. Longpré sobre P. de Trabes, discípulo de J. P. Olivi (Studi francescani, 1922, núm. 3).

la luz divina, es siempre agente de alguna manera, de suerte que resulta superfluo y contradictorio admitir un intelecto posible que fuese pasivo o receptivo; todo lo que podemos decir es que el intelecto no es constantemente activo; hay, pues, en él cierta posibilidad o virtualidad, pero que es siempre activa y que no tiene nada que recibir del cuerpo, situado por debajo de él. Así, la distinción de los dos intelectos, por lo demás desconocida de los santos, carece de fundamento alguno, y los que en este punto siguieron al Filósofo antes que a los Padres están en constante desacuerdo con ellos, prueba de que su tesis se encuentra desprovista de todo valor. Parece, sin duda, perfectamente justo decir que nuestra alma, esencialmente activa y trascendente, ve todas las cosas en Dios. Pero también hay que hacerse entender a este respecto: porque es muy difícil comprender cómo ella las podría ver en las razones eternas por un concurso especial de Dios, como el que admite Vital du Four[1]; digamos, pues, que el intelecto ve las cosas en Dios en tanto que Dios es el autor de nuestro intelecto, al que da el ser y la virtud de conocer por la luz natural. En este punto, Pedro de Trabes, al igual que más tarde Duns Scoto, se muestra de acuerdo con Santo Tomás; uno y otro difieren, sin embargo, del Doctor angélico en que consideran esta luz natural, don de Dios, como definida, no por su aplicación a los datos sensibles, sino por el *ser* que es su objeto y que la vuelve apta para conocer las realidades inteligibles tan bien, y aún mejor, sin duda, que las otras. Pensar de otro modo, según los maestros franciscanos, es despreciar la naturaleza, desconocer su dignidad y todo aquello de que es capaz por sí misma: todas las cosas ignoradas por el filósofo pagano, que el cristianismo reveló y que contribuyeron grandemente a exaltar al hombre, a enriquecer, desenvolver y aumentar no solamente el conocimiento que nos forjamos de sus poderes, sino estos poderes mismos.

Así en el pensamiento cristiano de la Edad Media transparece un *humanismo* profundo que se enlaza estrechamente con el *teocentrismo*. Un único y mismo acto de fe y de pensamiento enlaza estas dos afirmaciones: Dios centro de todo, principio y fin únicos y trascendentes de nuestro ser y de nuestro conocimiento; y la capacidad que tiene el hombre, usando de los dones naturales de Dios, de elevarse, por el conocimiento y por la acción, a ese alto punto de perfección natural en el

[1] En sus Cuestiones disputadas (F. Delorme, Archives, tomo II, 1927), varias de las cuales entraron en la composición del *De rerum principio*, largo tiempo atribuido a Duns Scoto, el cardenal Vital du Four sostiene que todo conocimiento del intelecto, ya esté fundado en la experiencia sensible de una existencia dada o en el sentido interno, requiere, para ser sincero y verdadero, una penetración muy íntima del alma por Dios, cuya presencia en el intelecto hace todo lo que podría hacer una especie o la luz sensitiva; en suma, hace función de objeto.

que es apto para recibir el don gratuito de Dios que le encumbrará hasta el orden sobrenatural. Este era el pensamiento implícito de todo el siglo XIII cristiano: fue mérito eminente de los hijos de San Francisco tomar conciencia de él y captarlo en toda su fuerza. Fueron ayudados en ello por una interpretación original del dogma del pecado original[1]: porque al admitir que el hombre fue creado en un estado de "pura naturaleza", y luego elevado, poco después, al orden sobrenatural o al estado de "justicia", admitían con esto mismo que el pecado, al privarnos de la *justicia*, es decir, de la rectitud original y de la semejanza divina que nos confería la gracia, dejó intacta la *naturaleza*, en lugar de arrastrarla en su caída y corrupción, como creen los herejes, o incluso de dañarla en su fondo, como tienden a creerlo los teólogos de la escuela tomista. Así, incluso después de la caída que nos privó del destino que Dios nos había preparado liberalmente y que nos alejó de él ligándonos al mundo sensible, el hombre permanece *naturalmente* hecho para conocer y para amar a Dios *naturalmente* por encima de todas las cosas, y, fiel a su naturaleza, puede hacerlo. Inmensa esperanza, inmensa perspectiva abierta al hombre y que él retiene más que llenar para obedecer a la ley de Dios y saber encontrar, en el interior de sí mismo y de la naturaleza, la imagen que les imprimió Dios.

Sin embargo, la condenación de 1311, atacando una de las tesis de Olivi y de Trabibus, a saber: "que el alma racional o intelectiva no es la forma del cuerpo humano", arrojó sospechas sobre el conjunto de su doctrina y detuvo el impulso de estas opiniones tan nuevas, tan justas y tan profundas. De hecho, otro franciscano, de espíritu original y vigoroso, que fue en París alumno de Juan Peckham y que profesó en Oxford y en Cambridge antes de ser ministro de la provincia franciscana de Inglaterra, Rogerio Marston († 1303), vuelve al agustinismo integral, fuertemente teñido, es verdad, de avicenismo. No solamente admite con Peckham que la actividad de nuestro entendimiento, apta

[1] Véanse a este respecto los notables trabajos, ya citados, de G. Pouget sobre *L'origine du mal moral et la chute primitive*, y sobre la *Rédemption du monde moral par le Christ* (*B. N.*, 3618 y 3621). El concilio de Trento, al proclamar que el primer hombre fue "in justitia *constitutus*" (y no "creatus"), deja el campo libre a esta interpretación, que es la de los franciscanos: ella hace del estado de "naturaleza pura" y de todo lo que es aferente a ella, facultades y virtudes naturales, derecho natural, etc., un estado que existió real e históricamente como tal y desde el que, como dice San Buenaventura (*Sermo I in Dom. XIII post Pentecostem. II Sent.*, d. 19, a. 2, q. 2), el hombre fue elevado a la santidad y a la justicia original "después de ser dispuesto por un acto de razón a recibir la gracia". Este punto resulta de extrema importancia para la historia de las doctrinas teológicas y filosóficas (*Logia*, 220, 280).

para explicar los términos del juicio y el enlace que los une, es incapaz de explicar la verdad de este mismo enlace, que da únicamente la luz eterna; sino que contra los que, "embriagados del néctar filosófico", profesan, "a diferencia de los santos", que la iluminación divina no es otra cosa que una semejanza de nuestras inteligencias creadas con la luz increada, afirma que el intelecto agente, considerado no en tanto que iluminando incompletamente el intelecto posible, sino *en el acto mismo* de iluminar completa y principalmente, es una sustancia separada, a saber: la luz increada, Dios mismo (*Quaestiones disputatae*, ed. Daniels, págs. 259-273). Reconcilia así a San Agustín con Aristóteles interpretado a la manera de Alfarabi y de Avicena, y sustituye la tesis averroísta de la unidad del intelecto en la especie humana por la identidad en ella de la luz suprema que ilumina toda inteligencia que viene a este mundo y explica el acuerdo unánime y natural de los hombres acerca de las verdades fundamentales.

Ocurre lo mismo con Ricardo de Middleton (de Mediavilla), estudiante en Oxford, maestro en París (1284), preceptor de San Luis de Toulouse, el *doctor solidus*, que gozó de gran autoridad en los siglos XIV y XV y al que Duhem tiene como un precursor de la física moderna [1]. Aun permaneciendo fiel al agustinismo buenaventuriano y a las tesis franciscanas de la imposibilidad de una creación eterna, de la primacía del bien (ratio bonitatis) sobre el ser y lo verdadero (ratio entitatis vel veritatis), de la composición de la materia y de la forma en todo

[1] P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci*, tomo II, pág. 368, pág. 411. Rompiendo con la noción aristotélica de un universo finito y liberando al pensamiento humano, en nombre de la omnipotencia divina, del cuadro estrecho en que le encerraba el pensamiento griego, Ricardo afirma la posibilidad de un universo, no actualmente infinito, sino capaz de aumentar más allá de todo límite actualmente dado, lo mismo que el continuo puede ser dividido indefinidamente. Alentado, además, por la condenación pronunciada en 1277 por el arzobispo Tempier, afirma que pueden existir varios mundos y que Dios puede imprimir al primer cielo y al conjunto de las esferas celestes un movimiento de traslación. En fin, en cinética, establece contra Aristóteles y Temistio que la velocidad de caída es función del tiempo transcurrido y del espacio recorrido. Ya en 1271, respondiendo a las cuestiones planteadas por Juan de Verceil a Tomás de Aquino, y a Kilwardby sobre si está probado que los ángeles son los motores de los cuerpos celestes, Kilwardby contestaba que esta tesis no es filosófica, que no puede hacerse derivar de los Padres y que resulta más verosímil admitir que, "así como los cuerpos pesados y ligeros son movidos por sus propios pesos e inclinaciones hacia los lugares en los que se detienen, así también los cuerpos celestes se mueven circularmente en el lugar en virtud de sus inclinaciones naturales, que son como su peso"; lo que equivalía a afirmar claramente que la mecánica celeste y la mecánica terrestre no son más que una sola y misma ciencia. Cf. a este respecto los interesantes artículos del P. Chenu (Mélanges Mandonnet, tomo I, Vrin, 1930. Rev. des sc. philos. et théol., 1940).

lo creado, de la pluralidad de las formas, se adhiere a la mayor parte de las opiniones tomistas en la teoría del conocimiento, aunque se funde en ellas para atribuir a la inteligencia el poder de conocer lo singular y admite la iniciativa y la primacía del querer [1], facultad del amor que dirige a la inteligencia hacia su bien. La misma actitud se da en otro maestro de Oxford, contemporáneo suyo, Guillermo de Ware, que interpreta las opiniones agustinianas sobre las reglas eternas y la razón superior en un sentido tomista, en tanto que fundamentos metafísicos de lo verdadero, no en tanto que factores psicológicos del conocimiento, y se alza contra la teoría de la iluminación especial de Enrique de Gante, mostrando que la luz natural, una vez admitida la influencia divina, basta para la explicación de todo lo que realza el conocimiento natural, en el que la voluntad, por otra parte, goza de un papel preponderante en la aplicación de las formas del pensamiento al objeto que hay que comprender [2].

Desde ese momento, se halla el camino abierto a Duns Scoto y a la síntesis original, en la que se concilian y están de acuerdo dos tesis en apariencia contradictorias; a saber: la dignidad de la naturaleza y el poder en el hombre de la naturaleza intelectual, por una parte, y, por otra, la deficiencia profunda de la naturaleza, su no-suficiencia y la necesidad de la gracia y de las perfecciones sobrenaturales para alcanzar su plenitud: porque la naturaleza de que se trata es la que fue instaurada por Cristo y que nos hace conocer la revelación: "Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti..."

Sin embargo, antes de iniciar el estudio de este gran pensamiento con el que se cierra el siglo XIII, hemos de detenernos un momento en dos figuras originales, un inglés y un español, Rogerio Bacon y Raimundo Lulio, que no entran en ningún cuadro, no pertenecen a ninguna escuela, pero que por lo atrevido de sus opiniones anuncian en muchos puntos la época moderna.

[1] "Perfectior etiam intellectio est per motum voluntatis" (*III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2. Rücker, Beiträge, Münster, 1934, pág. 164). Cf. el libro del P. Edg. Hocedez sobre Ricardo de Middleton (Champion, 1925).

[2] He aquí estos textos: "Lumen naturale [sufficit] ad cognoscendum quae subsunt cognitioni naturali, subposita influentia universali divina." (Daniels, Beiträe, pág. 316.) "Habet [intellectus] speciem, et tunc imperat voluntas ut talem speciem applicet ad rem intelligendam." (Spettmann, Philos. Jahrb. 1928, pág. 49.) De creer a Guillermo de Ware habría sido el primero en sostener la imposibilidad de demostrar por pruebas racionales la unicidad de Dios (una de las 13 tesis del hermano Bartolomé reprobadas en 1316, con la negación de la realidad de las relaciones. Michalski, Mélanges Grabmann, 1935, pág. 1091).

4. Rogerio Bacon y el nacimiento de la ciencia experimental. Witelo, Dietrich de Freiberg, Pedro de Maricourt. La unidad del saber: la experiencia externa y su órgano matemático; la experiencia interna y las iluminaciones divinas

Hemos hecho observar ya en el que fue el primer maestro de los franciscanos en Oxford [1], Roberto Grosseteste, la sorprendente alianza de la especulación metafísica con el gusto por la ciencia experimental y el uso del método matemático para la explicación de los fenómenos físicos, especialmente de la luz, a la que atribuye un papel capital. Esta misma tendencia se encuentra en otros pensadores de la época. Guillermo de Moerbeke, el helenista amigo de Santo Tomás de Aquino, el traductor de Proclo y de Aristóteles, descubre, como Grosseteste, las afinidades profundas de la metafísica neoplatónica y agustiniana con el simbolismo luminoso en la búsqueda y la interpretación de la causalidad salida de Dios y transmitida a los seres corporales. Witelo, nacido en Polonia (hacia 1220-1270), que estudió en París y en Padua y conoció en Viterbo a Guillermo de Moerbeke, escribió a petición suya una *Perspectiva* inspirada en Euclides, Apolonio, Tolomeo y Alhacén, en la que desarrolla de una manera original la metafísica de la luz: explica por consideraciones perspectivistas la propagación o, como él dice, la extensión de la luz, la manera cómo ella da a las sustancias corporales su forma y sus dimensiones y permite a los modelos inteligibles reflejarse en la materia; une a esto observaciones notables y nuevas sobre la percepción espontánea y la percepción atenta, el papel de las percepciones adquiridas en la visión y el razonamiento inconsciente que la acompaña, la asociación de las percepciones de color y de luz con las de distancia, de magnitud aparente, de figura, de relieve, de movimiento, etc., en particular en la percepción visual de la profundidad: observaciones todas ellas que hacen de él el verdadero fundador de la psicología experimental. Por otra parte, está de acuerdo con los franciscanos para afirmar la preponderancia del amor sobre el conocimiento, al que el amor precede y que se ordena hacia el amor. La misma unión de la metafísica neoplatónica y de los estudios experimentales en Dietrich de Freiberg (1250-1310), dominico, maestro de teología en París, autor de una notable teoría matemática del arco iris, recogida por Descartes, que hace de él uno de los creadores de la óptica, iniciador de las tesis originales sobre el surgimiento y la procesión de las cosas a partir de un primer creado,

[1] Se sabe que los hermanos menores franciscanos tenían en Oxford un *studium* del que Adam Marsh (de Marisco), el amigo y el consejero de Roberto Grosseteste, fue el primer regente en 1248.

y sobre la identificación del intelecto agente con el *abdimentum mentis* agustiniano y con la imagen de Dios en nosotros, tesis en las que se inspirarán los místicos, como Tauler [1]. Se encuentra el mismo espíritu en el picardo Pedro de Maricourt, del que Rogerio Bacon, su discípulo, dice que fue "maestro de experiencias, el único apto para comprender sus raíces y su fundamento": juicio que no pueden sino suscribir los que leyeron los trabajos científicos en que el autor une el método matemático a la filosofía natural y al arte manual del experimentador, la *Nova compositio astrolabii particularis*, y la *Epistola de Magnete*, primera obra en la que se encuentra aplicado el método inductivo al estudio de los fenómenos naturales y que da una descripción ya muy profunda de las propiedades de los imanes permanentes.

Así esta edad metafísica que fue el siglo XIII, fue también una gran edad en la historia del desenvolvimiento de las ciencias: manifestaba, como demostró Duhem, un gusto por la experiencia, en el sentido moderno de la palabra, que encontraba su principio y su justificación en la idea metafísica y específicamente cristiana de que, siendo el mundo obra de Dios, no puede ser reconstruido *a priori* según las reglas de nuestra razón humana, sino que debe ser observado tal como es, porque no se puede conocer lo que Dios quiere más que comprobando lo que él hizo; y realizaba la alianza fecunda de la observación con el sentido metafísico que plantea los problemas, los medios técnicos que permiten precisar sus datos, la forma metafísica que les suministra una expresión adecuada.

Estas cualidades y este sentido se afirman con brillantez en el pensador que encarnó en su más alto grado la tradición oxoniense de la experimentación en ciencia y de la interpretación de los fenómenos na-

[1] En su *De intellectu et intelligibili* (ed. Krebs, Münster, 1906, pág. 193), Dietrich de Freiberg menciona los medios que aporta el arte en ayuda de la vista. Se conocía entonces el uso de la lupa, probablemente de las gafas, de los espejos cóncavos de forma parabólica, de la brújula, etc. Dietrich mismo, cuya atención se veía atraída por su metafísica sobre la luz y los fenómenos de irradiación (*De iride et radialibus impressionibus*, ed. Würschmidt, Münster, 1914), hizo una observación y una construcción geométrica casi perfectas del arco iris con los fenómenos de doble refracción y de reflexión simple, engendrando cada una de las gotitas un espectro solar completo del que determina correctamente el orden de los colores y la manera como éstos se reúnen en el ojo según cierta altura angular constante con relación al eje que va del sol al ojo (de ahí el arco de círculo que forma el arco iris). En esta teoría experimental y matemática, que el provincial de su orden le mandó consignar, se reúnen todas las cualidades que forman el verdadero sabio. La misma alianza fecunda de cualidades técnicas, experimentales, metafísicas y religiosas se encuentran también en los maestros de obras y constructores de catedrales, sobre todo en la solución que dieron al problema de la bóveda.

turales en términos de cantidad, el *doctor mirabilis,* Rogerio Bacon[1]. Nacido hacia 1214, en Ilchester, en Dorset, estudió antes de 1234 en Oxford, con Roberto Grosseteste, del que se proclama discípulo entusiasta, y Adam de Marsh, al que llama "uno de los más grandes clérigos del mundo"; luego en París, donde encontró a Alejandro de Hales y Guillermo de Auvernia y enseñó él mismo (1236-1247). Entrado en la orden de San Francisco y de vuelta a Oxford en 1252, enseñó allí, al parecer, hasta 1257, época en la cual la hostilidad de sus superiores le obligó a abandonar su cátedra y a no dar ya a conocer sus escritos, sin

[1] *Liber communium naturalium,* ed. Steele, pág. 248. R. Steele, con la colaboración de Withington y del P. Delorme, publicó en las *Opera hactenus inedita R. Baconi* (Oxford, 1905-1937), numerosos escritos inéditos de Bacon, principalmente (tomo 7-13) los comentarios y las Cuestiones filosóficas sobre Aristóteles conocidas por el Ms. 406 de Amiens. Bacon, maestro en artes parisino, profesa ahí el aristotelismo, que, por otra parte, nunca dejó de considerar como el fundamento de la sabiduría y la forma más excelente y la más alta de la filosofía (*Opus majus,* Bridges, I, 30; II, 55, 244, 254. *Opus tertium,* Brewer, 6, 28). Pero, en las obras posteriores a 1247, inspiradas más directamente por la enseñanza de Grosseteste, de la escuela franciscana de Oxford y de las personalidades científicas de la época (Longpré), sobre todo en el *Opus majus* (ed. Bridges, 1900), el *Opus minus* y el *Opus tertium* (ed. Brewer, 1889, H. G. Little, 1912), esbozo de una amplia síntesis que quedó sin terminar, así como en el *Compendium studii philosophiae* (Brewer, 1889) y el *Compendium studii Theologiae* (Rashdall, 1911), Rogerio Bacon sostiene las grandes tesis del agustinismo medieval, y trata, siguiendo a San Agustín, de fundar en la Sagrada Escritura la vida de la cristiandad, para la conquista del universo y su dirección por la Santa Sede. (*Op. maj.,* I, 227). Insiste en la necesidad de no contentarse con la lógica, simple preámbulo de la filosofía, sino en dar su lugar a las demás disciplinas del *trivium* y del *quadrivium,* ignoradas de los maestros parisinos, para entregarse al estudio de las lenguas, hebrea, griega, latina, árabe (su Gramática griega y fragmentos de su Gramática hebrea fueron publicados por Nolan y Hirsch en 1902), siendo las dos primeras indispensables al estudio de los Libros Santos, que deben formar la base de la enseñanza mucho más que las Sentencias de Pedro Lombardo y las Summas. En fin, como la sabiduría total y perfecta está contenida en los Libros Santos, como, por otra parte, todo el saber humano desde el comienzo del mundo fue inspirado por la revelación del Verbo antes incluso de su venida, es preciso, para conocer perfectamente esta divina sabiduría, utilizar todas las ciencias que concurren a ella, la matemática, que no lo cede más que al estudio de las lenguas (*Opus tertium,* pág. 104), la astronomía y la "sana magia" (*Op. maj.,* I, 248, 394), la geografía, necesaria como ellas a la república de los fieles y a la conversión de los infieles (*Op. maj.,* I, 97, 270, 286), la ciencia experimental (*Op. maj.,* pt., VI), el derecho canónico (*Op. tert.,* 81-86), la ciencia civil y moral (*Op. maj.,* II, 224), la de Sócrates y de Platón, de Aristóteles y de Séneca, "el más sabio de los hombres"; porque todo progreso de estos conocimientos arroja una luz nueva sobre la Biblia. (Véanse los textos inéditos reunidos por monseñor Pelzer en los *Studi e testi* de la Biblioteca Vaticana.)

renunciar, no obstante, a los estudios científicos, a los que se había entregado desde su juventud. La elevación de su protector, Guy Foulques, al pontificado con el nombre de Clemente IV disipó felizmente la oposición con la que se encontraba: obedeciendo a la petición que le dirigió el Papa en 1266, compuso en menos de dos años, le dedicó y le envió su obra principal, el *Opus majus,* dividido en siete partes, que se refieren a las causas de nuestros errores y de nuestra ignorancia, a las relaciones de la filosofía y de las ciencias con la teología, a la ciencia del lenguaje, a la matemática y a sus aplicaciones a las ciencias, a la perspectiva, a la ciencia experimental, a la filosofía moral, y que completó con otras dos obras preliminares, el *Opus minus* y el *Opus tertium.* De 1271 a 1276 compuso un *Compendium studii Philosophiae* y diversos escritos que debían formar parte de un *Scriptum principale,* cuyo plan nos dejó. Cuando, en 1277, la astrología se incluyó en el número de las doctrinas condenadas por el obispo Tempier, Rogerio Bacon, sintiéndose aludido, parece haber escrito un *Speculum astronomiae* en su defensa; pero a instigación de sus adversarios, el general de la orden, Jerónimo de Ascoli, que proseguía la política de reconciliación con los dominicos, que veían con encono la actitud y la personalidad de Rogerio Bacon, censuró varias de sus tesis. Una leyenda tardía le hace sufrir por entonces un encarcelamiento de catorce años, pero la historia no nos dice nada de esto. Todo lo que se sabe es que redactó, hacia 1292, su *Compendium studii theologiae* y que murió, en Oxford, el 11 de junio de 1294.

Personalidad compleja e incluso un poco enigmática, hombre de ciencia, lingüista, filósofo, místico, astrólogo, dotado de un verdadero espíritu positivo, de los dones del observador, de la habilidad manual del artesano, a la vez que de un temperamento fogoso, ardiente, combativo y un tanto aventurero, con sus trazas de reformador y de profeta, Rogerio Bacon lanza su crítica sobre todos sus contemporáneos, en particular sobre los "filósofos parisinos"[1], a los que reprocha duramente el entregarse de modo exclusivo a los ejercicios de la lógica, a sus argumentos dialécticos y sofísticos, y ello en detrimento de las ciencias exactas, matemática, física, filología, que desprecian e ignoran con tanta fatuidad como incompetencia.

Rogerio Bacon, de hecho, tiene el sentido justo de las condiciones requeridas para el establecimiento de un método propiamente experimental; a saber: una observación exacta y precisa que nos suministra los datos del hecho, y un lenguaje matemático riguroso que los elabora y los demuestra. Como Descartes, Rogerio Bacon subordina claramente la lógica a la matemática; muestra que solo en matemática hay verdadera

[1] Rogerio Bacon acusa sobre todo a Alejandro de Hales y a Alberto Magno (*Op. min.* Brewer, 322), cuyo ascendiente inmerecido, según él, es uno de los siete pecados de la teología, y reconoce como sus maestros a los instauradores del método nuevo, Roberto Grosseteste y Pedro de Maricourt, con Adam de Marsh.

demostración, porque se nos ofrece ahí un razonamiento lógicamente inatacable, que tiene sus principios y su modo de demostración por la causa propia y necesaria, de suerte que si se rechaza la ayuda de las matemáticas, existe el peligro de muchas dudas y errores al igual que en todo lo que se apoya en simples opiniones, hecho que impide comprender, manifestar, aprender y enseñar nada: por lo cual, dice, toda ciencia requiere la matemática, "omnis scientia requirit mathematicam" (*Opus majus,* t. III, pág. 98). Lo mismo que los "ingleses estudiosos", y en particular como los hombres de Oxford, Rogerio Bacon reconoció, pues, claramente el valor del método y del lenguaje matemáticos como vía hacia la certeza y modo de expresión de las verdades descubiertas por las demás ciencias. El mismo hizo aplicación de ellos a los problemas de la óptica, esbozando así un primer bosquejo de la física matemática, y se aplicó a la solución de varios problemas técnicos, desde la pólvora de cañón y las máquinas volantes o automotoras hasta la organización del trabajo y la asistencia social. Con esto, da un avance y presagia singularmente a los modernos. Sin embargo, se distingue de ellos y permanece como un hombre de su tiempo, o mejor todavía, en retraso sobre su tiempo, cuando subordina enteramente a la teología la filosofía [1], así como las ciencias particulares, declara la especulación filosófica de ningún valor si se separa de ella y no ve ahí más que un instrumento para la explicación de la sabiduría divina depositada en las Escrituras y revelada por Dios mismo desde el origen del mundo para ser transmitida con el depósito sagrado de la tradición (*Opus majus,* III, 50-69); se separa todavía más de los modernos cuando, uniendo a la experiencia humana y filosófica la experiencia de lo que denomina las iluminaciones interiores [2], cuenta en el número de los beneficios y dignidades del arte experimental las obras maravillosas de la astrología, de la alquimia, de la magia, lee en los astros la conversión de los infieles al catolicismo y la instauración de un régimen teocrático universal por Clemente IV, y cae en el iluminismo, tanto para la investigación de las fuerzas ocultas superpuestas y confundidas a través del espacio como para la dominación del universo por aquellos que detentan y entregan su secreto.

Por esta singular alianza, que no es rara en sus compatriotas, de consideraciones positivas y a la vez audaces, profundas y justas, y de imaginaciones turbias, incluso a veces pueriles, que desmienten sus principios y su método y que él presenta sin discernimiento con la seguridad de un profeta de los tiempos nuevos, que reniega sin cesar de los hombres de su tiempo y pretenden corregir los espíritus y las costumbres, Rogerio Bacon se aparece como un iniciador, pero no como un

[1] "Sapientia philosophiae reducitur ad divinam" (*Opus majus,* I, 41).

[2] Cf. R. Carton: *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (Vrin, 1924). *L'expérience physique chez Roger Bacon* (Vrin, 1924).

maestro: de hecho, puso en circulación muchas ideas nuevas y procedimientos inéditos, algunos de los cuales habrían de tener un brillante destino; pero, él mismo, profundamente indisciplinado, no fue seguido, no hizo escuela y apenas se le conoció hasta la reimpresión del *Opus majus* en 1733. Nuestra época, sin embargo, le hizo justicia: gusta de reconocerse en él, saluda en este pensador generoso a un precursor de la ciencia y de los métodos de pensamiento modernos; rinde homenaje al esfuerzo que realizó para emancipar el saber de la tutela estrecha a la que le reducían los métodos en uso en la escolástica de los maestros parisinos, para romper los cuadros rígidos en que se pretendía encerrar al hombre y al universo, y para explorar ese mundo de potencias desconocidas al que únicamente tienen acceso los hombres iniciados en una sabiduría más alta [1].

Señalemos, en esta obra frondosa y desigual, algunas de las consideraciones que fueron retenidas y que merecen serlo. En primer lugar, su idea capital, expuesta en la segunda parte del *Opus majus,* que es la unidad del saber, fruto no de un artificio humano, sino de una revelación divina transmitida por una tradición ininterrumpida que irá desenvolviéndose hasta el fin del mundo, porque no hay nunca nada perfecto en las asociaciones e invenciones humanas. Para descubrir y utilizar este depósito que nos fue legado, es preciso consultar la historia; así, la primera condición del saber es el conocimiento de las lenguas: el griego y el latín ante todo, que nos inician en la sabiduría de la antigüedad y nos permiten ver qué grado de dignidad y de santidad de vida pudieron alcanzar hombres privados de la gracia; el hebreo y las lenguas semíticas para leer y restituir los textos sagrados a su contenido original; luego, el árabe y el caldeo, que dan acceso a las consideraciones profundas de los verdaderos intérpretes de Aristóteles, Avicena, Alfarabi, y nos ayudan así a descubrir el error extremo de los modernos, que hacen del intelecto agente una parte del alma, cuando en realidad está separado y se identifica con Dios mismo, esto es, con el Verbo de Dios, de quien procede toda verdad: porque es esencial a mi propósito, dice Bacon, mostrar que la filosofía procede de una iluminación divina y que no existe más que por su influencia [2].

[1] Véase F. Picavet, "Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholique du XIII[e] siècle: Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon", en *Essais sur l'histoire* (1913), págs. 279-94. De hecho, la obra de Rogerio Bacon, como dice Longpré (Catholicisme, I, 1160), constituye una revisión crítica del movimiento escolástico en su apogeo, y un programa que anuncia el renacimiento humanista, así como la concepción moderna de una teología positiva fundada en la crítica textual y en los datos de la historia. Pero es esto precisamente, observa Bacon, lo que ignoran los doctores cargados de blasones y los monjes de todas las tonsuras, y todavía más los "laicos" rudos e ignorantes en la misma medida que ansiosos y pretenciosos (*Comp. studii philosophiae,* 395-420).

[2] En efecto, el conocimiento de lo universal y de lo inmutable, que no podría

En este desenvolvimiento o esta "explicación" de la verdad, comparable al movimiento de una mano cerrada que se abre, la ciencia experimental, con ayuda de la disciplina matemática, que le da sus reglas y su método de demostración, juega igualmente su papel, y un papel esencial. En efecto, de los tres medios de que disponemos para conocer, la autoridad, el razonamiento y la experiencia, esta es la fuente única de la certeza: porque la autoridad no basta sin el razonamiento, y el razonamiento mismo obtiene todo su valor de las confirmaciones de la experiencia. De hecho, dice Rogerio Bacon (*Opus majus*, II, 177), "el argumento concluye y nos hace conceder la conclusión, pero no asegura y no aleja la duda hasta el punto de que el alma descanse en la intuición de la verdad, porque esto no es posible más que si la encuentra por vía de experiencia (ut quiescat animus in intuitu, nisi eam inveniat via experitientiae)". Los que argumentan sobre un objeto sin tener experiencia de él lo desconocen, lo pierden de vista y no sacan con ello ningún provecho, ni para el espíritu, ni para el alma: pues toda ciencia debe ser tratada en vista de la sabiduría y finalmente del amor. Por otra parte, esta experiencia, que es el fundamento de todo saber y el punto de partida del movimiento que conduce al alma a su verdadero bien, es inseparable de la verificación matemática, es decir, de esas experiencias de construcción de figuras y de numeración con las que deben ser certificadas todas las cosas: la demostración eficaz y segura no es la demostración desnuda tal como la emplea el lógico, sino la demostración acompañada de la experiencia, en el sentido más amplio y más preciso, que es el de la *prueba:* experiencia externa, en la que los sentidos se ayudan de los instrumentos y de los métodos de los matemáticos, experiencia interna debida a las inspiraciones divinas y a las diversas especies de iluminación que, gradualmente, nos

---

entregarnos el conocimiento sensible confinado a lo singular y a lo contingente, requiere una doble iluminación. Hay, primero, según Bacon, una iluminación general, interior, debida al hecho de que el intelecto agente se identifica con Dios, agente universal, luz de nuestras inteligencias: terminología que no implica de ningún modo, a pesar de lo que haya dicho Gorce después de Renán, que Rogerio Bacon deba ser incluido en el número de los averroístas, cuya doctrina considera como el peor y más pernicioso error (*Communia naturalium*, pág. 302), porque, según él, cada individuo tiene su intelecto propio. Además de esto, hay iluminaciones especiales, cuyos dos primeros grados, "iluminaciones esenciales" y virtudes morales, parecen ser, a pesar de lo que diga Carton, iluminaciones naturales, mientras que los otros, dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas, sentidos espirituales, frutos del Espíritu Santo, arrebatos extáticos (*Opus majus*, II, 170), son iluminaciones sobrenaturales. De esta "ilustración" divina de nuestro entendimiento procede, según Bacon, la sabiduría misma de la filosofía (A Deo est tota philosophorum illustratio, *Op. tertium*, pág. 74). Fue revelada al hombre por Dios, desde Adán y los patriarcas a quienes Dios concedió larga vida para permitirles completarla con ayuda de las experiencias.

elevan de la realidad corporal a la realidad espiritual, luego al orden sobrenatural. Por lo demás, en todas partes, en el mundo jerarquizado de los seres, en el que la "línea individual" se dibuja y termina a través de la "línea universal" de las materias y de las formas incompletas que se superponen y tienden hacia lo mejor, es lo individual lo que descubrimos, porque solo existe el individuo y tiene más realidad que todos los universales reunidos; por consiguiente, en el mundo del conocimiento, es la intuición la que se aparece como el verdadero órgano del saber, por la unión directa de lo conocido y del cognoscente, actuando de manera inmediata el uno sobre el otro. Hay aquí, sepamos reconocerlo, visiones de una singular penetración: sin embargo, no ofrece duda que se encuentran mezcladas con muchas afirmaciones discutibles, sorprendentes o francamente erróneas, que Rogerio Bacon no supo obtener de ellas todo el partido que encerraban, aunque esto no impida que se descubra en él una maravillosa incitación para la búsqueda.

5. Raimundo Lulio. La catolicidad de la razón y de la fe. El establecimiento de la religión universal por un método de razonar universal. El Gran Arte

Al lado del inglés, el español; al lado de Rogerio Bacon, Raimundo Lulio. Terciario franciscano, eremita y viajero, lógico, filósofo, apologista, místico, teólogo, pedagogo, hombre de ciencia [1], poeta y trovador religioso, misionero, apóstol y mártir, Lulio, por su obra inmensa y original, por sus múltiples actividades en los confines de la cristiandad, testimonia la prodigiosa riqueza y fecundidad del agonizante siglo XIII, y los intereses de todo orden que lo inspiran, lo animan y lo apasionan. Todos ellos se centran alrededor de este designio grandioso: establecer en la tierra la catolicidad de la razón, y la de la fe que la culmina sin contradecirla, y aún se agranda con ella.

Nacido en Palma de Mallorca, entre 1232 y 1235, Lulio tuvo primero una existencia brillante y disipada en la corte de Jaime de Aragón hasta que a la edad de treinta años se convirtió como consecuencia de un acontecimiento legendario [2] que Schopenhauer hace el símbolo de las

---

[1] Y alquimista por añadidura, si hemos de creer una tradición muy extendida, pero que parece desprovista de fundamento (Longpré, Dict. Th. cath., IX, 1111).

[2] El punto de partida de la leyenda, según Longpré (Dict. Th. cath., IX, 1075), parece ser una anécdota análoga contada por Lulio en su obra *Felix de les maravelles del mon* (ed. Rosselló, Palma, 1903, tomo II, pág. 120). En cuanto al relato auténtico de su conversión y de las apariciones de Cristo, se le encuentra en su Vida (ed. 1915, pág. 349), en su Desconort (ed. d'Alòs, 1925, pág. 74) y en el *Liber contemplationis*, II, 55.

decepciones del amor: enamorado de una genovesa de rara belleza, Ambrosia de Castello, a la que había tenido el atrevimiento de seguir a caballo hasta la iglesia, obtuvo de ella una cita en la que le descubrió su seno gangrenado. Trastornado por esta visión que le revelaba la fragilidad y la nada de las bellezas terrestres, Raimundo, ensimismado, tuvo otra visión, esta espiritual, en la que Cristo crucificado se inclinaba hacia él, diciéndole por tres veces: "Raimundo, sígueme." Y Raimundo siguió al maestro del que había renegado, pero al que su corazón buscaba siempre a través de las sombras de este mundo. Dejó a su mujer y a sus hijos, renunció a todos sus bienes, tomó el hábito de eremita, fue de peregrino a Montserrat, a Santiago de Compostela, quizá a Rocamadour, y, durante los nueve años que estuvo en la soledad del Monte Randa, se preparó para su misión, la conversión de los infieles, en particular del Islam, y el establecimiento de la verdad católica en el mundo, por el estudio de la lengua y de la ciencia de los árabes y la elaboración de una lógica, o arte de razonamiento universal, que permite transmitir la verdad a todos los espíritus, persuadirlos y convencerlos por un método infalible, realización de la "gran iluminación" que había tenido en el Monte Randa sobre la primacía absoluta de las dignidades o perfecciones divinas en sus relaciones entre sí y con el mundo creado que es, todo él, una imitación de Dios[1]. Consignó sus principios en su famoso Gran Arte *(Ars magna)*, y en un gran número de otras obras cuya composición se escalona, de 1276 a 1308, desde el *Liber principiorum philosophiae* y el *Ars demonstrativa* hasta el *Ars generalis ultima* que presenta su síntesis. Para realizar su designio, emprende interminables viajes al país de los tártaros, a Armenia, al Africa, va a discutir con los moros, propone al Papa un plan de cruzada y de misión entre los infieles, y permanece mientras tanto (1286, 1297-98) en Montpellier y en París, donde escribió varios tratados contra el averroísmo. A los sesenta años comienza para él una nueva juventud: viajes y trabajos se multiplican con verdadero frenesí; pide al rey de Francia y a la Universidad de París, y hace decidir en el concilio de Vienne, en 1311, la creación de cátedras consagradas al estudio de las lenguas orientales, árabe y hebrea, en Roma y en diversas Universidades, a fin de preparar misioneros para la gran obra de conversión de los infieles; reanuda su campaña contra las tesis averroístas de Boecio de Dacia y de Sigerio, combate la doctrina de la unidad del intelecto, pone a punto su lógica y su método, funda y dirige un colegio; finalmente, en el curso de un último viaje de misión y de apostolado en Túnez, fue martirizado en Bujía (1316) y murió, según la leyenda, en un navío que le llevaba a las Baleares, bajo el mando de un capitán genovés a quien reveló la existencia, en los confines del Occidente, de un nuevo mundo a conquistar para Cristo.

[1] Ant. Pasqual: *Vindiciae Lullianae*, Avignon, 1178, t. I. I, 61 s.; t. IV, 286-306.

La obra de Lulio es inmensa, y, a pesar de los trabajos suscitados por el renacimiento del lulismo en ocasión del séptimo centenario del nacimiento del maestro (1933), no ha sido todavía publicada ni es conocida en su totalidad. Se le atribuyen más de ciento veinte obras, escritas en latín, en catalán, en árabe; testimonian una increíble fecundidad y una facilidad de improvisación que solo encuentran equivalente en un Lope de Vega. Trátese, por lo demás, del *Libro de contemplación* (1276), del *Arbol de la ciencia* (1295) o del *Arbol de la filosofía de amor* (1298), del *Ars magna* (1275) o del *Ars generalis* y del *Ars brevis* (1308), de la *Declaración dialogada* sobre las proposiciones condenadas de Averroes (1298), de sus tratados sobre lo Posible y lo Imposible, el Modo natural de conocer, el Doble movimiento del espíritu, experiencia (ascensus) y deducción (descensus), del *Libro del gentil y de los tres sabios*, judío, cristiano, sarraceno, que escribió primero en árabe (1277) o de su *De civitate mundi* (1314), de los métodos de educación expuestos en la *Doctrina pueril* (1275) y en *Blanquerna*, de los diálogos y cánticos de amor que forman el *Libro del amigo y del amado*[1], de los hermosos poemas a la Virgen, o de los escritos consagrados a las ciencias y a la medicina, toda su obra, de una diversidad tan prodigiosa y tan rica, se subordina a una idea que es el fin único y último: el establecimiento de una religión universal, la de Cristo, por un método de razonar universal, que realiza el acuerdo y la unidad de los espíritus[2]. El Gran Arte es su principal instrumento. Si desde el Renacimiento, desde Rabelais y Descartes, se ha puesto en ridículo abundantemente "el arte de Lulio", fue, sin duda, por haber

[1] Una de las obras más justamente celebradas de Lulio, especie de breviario místico incluido en *Blanquerna* (trad. Etchegoyen, Etudes franciscaines, 1933-34).

[2] Se encuentra ya un plan análogo en el notable tratado de teología dedicado a Clemente III, *De Arte catholicae fidei* (*P. L.*, 210, 595), atribuido a Alano de Lille, restituido a Nicolás de Amiens (hacia 1190), en el que el autor desarrolla la consecuencia de sus proposiciones more geométrico, como hará más tarde Spinoza, partiendo de definiciones, postulados y axiomas, a fin, dice, de exponer la doctrina católica a los que no la aceptan y a quienes no se puede ni convencer por la fe ni obligar por la fuerza: arte válido para todos los hombres, y por esto mismo, como dice Gilson (*Philos. au M. A.*, pág. 318), "capaz de ensanchar la Iglesia a las dimensiones del mundo". Estas mismas preocupaciones dictaron a Raimundo Martí su *Pugio fidei*, a Santo Tomás de Aquino su Summa contra los gentiles, a Rogerio Bacon su *Opus majus*. Sin embargo, lo que hay de original en Lulio es que este plan no es solamente el fin, sino la idea inspiradora y generadora de la doctrina y del método mismo, fundados en la firme convicción de que entre la teología y la filosofía, entre los datos positivos de la revelación y la especulaciones de la razón, existe una concordancia fundamental que debe hacerse manifiesta si se parte de los principios comunes a todas las ciencias y cuya evidencia debe ser reconocida y confesada por todos. Recogiendo el plan de Lulio, pero transfiriéndolo de la fe a la ciencia, y a una ciencia privada de sus

desconocido su designio y, con demasiada frecuencia, ignorado su realización. Pero sugirió quizá a Descartes su gran proyecto de una "mathesis universalis"; y, a buen seguro, Leibniz, que lo habia leído, lo tenía en gran estima, y, como su contemporáneo el P. Kircher y muchos otros, se inspiró en él, precisamente con los mismos fines que Lulio, en su combinatoria o característica universal (1666-1676), preludio de toda la logística moderna.

Lulio tuvo clara conciencia de las dificultades esenciales con las que se enfrentaba la lógica aristotélica, infalible como método de demostración, pero sin eficacia para la búsqueda y descubrimiento, bien de los principios, es decir, de las premisas apodícticas que fundamentan la conclusión, bien del medio causal que en las premisas debe unir los dos términos extremos por un enlace necesario. Aristóteles, para esto, se refiere, o a la experiencia, o al razonamiento inductivo, que no es él mismo más que una deducción incompleta, o también a "otro modo de conocer" que no precisa en modo alguno y que parece ser la intuición[1]. Pero, como muy bien lo comprende Lulio, todo el valor de la conclusión depende del valor de los principios y del medio: a falta de lo cual el *es* de la afirmación no tiene más que un carácter formal o hipotético, y no real o categórico. Ahora bien: ¿cómo afirmar una cosa y cómo convencer a los espíritus de la verdad de esta afirmación cuando nos contentamos con decir: "*Si* tales y cuales cosas son verdaderas, esta lo es necesariamente"? Porque lo que interesa al hombre es justamente saber *que,* al ser esas cosas verdaderas, esta es igual y necesariamente verdadera. Para llegar a este fin, que es el suyo—porque se trata de convertir a los infieles o a los adversarios de la fe mostrándoles con razón que se equivocan al rechazarla—, Lulio se propone, pues, completar el *arte de la demostración,* al cual se limita la lógica aristotélica, con un *arte del descubrimiento,* "ars inventiva veritatum", como dice expresamente al comienzo de su última gran obra: "Puesto que cada ciencia posee sus principios propios, diferentes de los principios de las otras ciencias, el intelecto desea y requiere que haya una ciencia general con respecto a todas las demás ciencias, con principios generales en los que los principios de las otras ciencias particulares estén implicados y contenidos como lo particular en lo universal"[2].

---

principios metafísicos, los modernos no hicieron más que destronarlo: porque solo la verdad divina, como había reconocido Lulio (véase la nota siguiente), es capaz a la vez de mantener el orden y de unir a los hombres a los que sus verdades contradictorias o efímeras ponen frente a frente.

[1] J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote*, págs. 112 y sgs., 147 (*Meta.*, Z, 17, 1041, b. 9).

[2] T. Carreras Artau mostró muy bien (Congreso internacional de Filosofía, Barcelona, 1948, I, 62 sgs.) que la *Logica nova* escrita por Lulio en Génova en 1303, procedente de su *Compendium logicae Algazelis* (1276), traza el plan y las

Se trata, pues, de descubrir los principios, y las leyes de combinación, aptos para significar los secretos y las verdades de la naturaleza (per ordinatam mixtionem ipsorum principiorum significantur secreta et veritates naturae). Para esto[1], abordando la búsqueda filosófica como agustiniano, con mentalidad de creyente (cum habitu fidei), y fiel a su método de interpretar todo lo real en función de Dios, gracias a un simbolismo en el que resplandece la Verdad de Cristo—porque qué es ese sí mismo para el que ama, sino el espejo en el que ve a su Amado como se ve en El; qué es ese mundo, sino el libro en el que aprende a conocerlo, la prisión de los amantes y de los servidores de su Amado[2]—, Raimundo Lulio coloca en el principio de su síntesis a Dios, causa y arquetipo de lo creado, cuyas perfecciones o *dignitates* deben facilitarle, según el procedimiento de enumeración exhaustiva indicado por Aristóteles, el medio de descubrir todos los predicados posibles de un sujeto cualquiera. Los ordena en dieciocho grupos, de los cuales los nueve primeros designan los atributos de Dios (bonitas, magnitudo, aeternitas; potestas, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria) y los otros nueve los predicados de relación entre los seres contingentes (differentiae, concordia, contrarietas; principium, medium, finis; majoritas, aequalitas, minoritas). Las combinaciones de estos atributos o "cualidades benditas y privilegiadas" se hacen según reglas

---

reglas de una "lógica natural" o de la "intención primera": lógica realista y no ya formalista como la que trazan las *Summulae logicales* de Pedro Hispano y que prevalecía en la Facultad de Artes de París. Esta lógica nueva, que, en el *Ars magna* y en el *Ars generalis ultima,* recibe una forma no ya semiológica, sino algébrica, y que, en el *Arbor scientiae,* apunta a la unificación del saber, concede un lugar en lógica a las consideraciones metafísicas o a las cuestiones lógicas tratadas desde el punto de vista metafísico, que permiten referir a los principios las existencias y hacer la aplicación de la lógica a las ciencias. Estas consideraciones refiérense a otra muy profunda de Lulio, a saber que todo, tanto en el mundo de las existencias como en el mundo del pensamiento, deriva del primer principio del universo por un escalonamiento sucesivo de las causas y de los efectos, que constituye precisamente el orden: quien dice orden dice mediación, o jerarquía, de donde nace la armonía dependiente del primer Principio, Dios. No hay orden sin medio: el desorden, o la irregularidad, que no es nunca imputable a Dios, nace precisamente cuando una causa pretende liberar un soporte o sustraerse a la acción del principio primero. "Prima causa non posset esse agens in suo effectu sine ordinatione successiva, scilicet de causa in causam et de effectu in effectum, et si Deus esset causa immediata tui, mei et alterius, essemus causati sine ordine, cum ordo non possit esse sine medio..." (*Declaratio per modum dialogi edita,* Keicher, pág. 141.)

[1] Como dice en su *Declaratio per modum dialogi* (Keicher, pág. 122).

[2] Libro del amigo y del amado (Cf. 350, 360, Etchegoyen). En el versículo 295, dice: "El amor es lo que pone a los hombres libres en servidumbres y libera a los siervos."

definidas, que suministra una *tabula instrumentalis* en la que las combinaciones de signos, conforme al principio del álgebra, designan y simbolizan las combinaciones de ideas, y se opera por medio de figuras y de círculos concéntricos cuyas correspondencias están destinadas a poner en evidencia, en forma de cuadros sinópticos y geométricos, las armonías que existen entre Dios, el hombre y el mundo. Sistema de una extrema ingeniosidad, primera tentativa de una combinatoria universal que regula todo el saber humano, al cual es justo rendir homenaje. ¿Pero coronó el éxito este esfuerzo? Hay motivo para dudar que haya aquí un "arte de invención", pero sí se encuentra seguramente un arte de clasificación y de exposición, y con más precisión todavía, un ensayo para introducir el orden en el conjunto de los conocimientos humanos y para señalar los lazos de unión de lo real con Dios, tomando en las *dignidades* divinas los principios absolutos del ser y del conocer, que imprimen su sello en la infinita diversidad de los seres creados, relativos y contingentes, todos ellos individuales, todos ellos ordenados en el tiempo [1], y que permiten llegar a la inteligencia de Dios, de los actos interiores de sus dignidades, del mundo, que es su efecto y su reflejo. De este conocimiento de sí y de Dios, que culmina en el querer y en el amor, solo el católico posee la plenitud, sin que, a pesar de todo, la prueba sustitutiva a la fe, cuya virtud, aquí abajo, permanece intacta; en cuanto a los adversarios, en cuanto a los sarracenos, algunos de los cuales le parecen muy instruidos en filosofía, aunque conozcan poco de la esencia y de las dignidades divinas, el católico podrá disponerlos hacia ellas confundiendo todos los errores opuestos a la fe, probando la Trinidad divina de tal suerte que el intelecto humano no pueda razonablemente negarla y enseñándoles a reconocer a Dios en todas partes en su obra. Así, frente a los problemas nuevos que se plantean en el agonizante siglo XIII, por el hecho del contacto del aristotelismo árabe con el pensamiento cristiano, Raimundo Lulio adopta una actitud que recuerda la actitud de Agustín,

[1] Para establecer que toda creación está ligada al tiempo, Lulio señala de una manera original que, si ocurriese de otra manera, la *potencia* divina se extendería más lejos de lo que se extiende su *bondad* y su *sabiduría*, cuyos dones están necesariamente limitados por la imperfección misma de la criatura en tanto que tal: lo que rompería el equilibrio de las "dignitates", todas idénticas a la esencia divina (*Declaratio*, págs. 164-70); lo que también rompería, por consiguiente, la armonía de los atributos divinos, comprometería la libertad de Dios y su infinitud, y abocaría en fin a desconocer y a desfigurar la estructura profunda del universo de las criaturas que es como una imagen, diversamente refractada en el tiempo, de las perfecciones y procesiones eternas de la vida divina. Este tipo de razonamiento que se funda en la igualdad de las perfecciones divinas, y que había sido esbozado ya por Ricardo de San Víctor (*De Trin.*, I, 18), es uno de los más usados por Lulio; sacó de él una lógica original de la argumentación y de la prueba.

de Anselmo y de los victorinos y se relaciona con ella explícitamente, pero en la que se traduce además el impulso de la catolicidad y su aspiración a establecer en todas partes, tanto de hecho como en derecho, la unidad de los espíritus en un mundo organizado jerárquicamente bajo la primacía de lo espiritual. Su influencia fue considerable, sobre los mismos que la desconocían o que se resistían a ella [1]: sobre todos los espíritus preocupados por descubrir un lenguaje y un arte universales como medios de expresión, y como factores incluso, de una sociedad universal; sobre todos los amantes de vida interior, como Montaigne, que aprendió de su discípulo Sabunde que "no hay nada más cierto ni más presente a cada uno que su propia conciencia"; sobre todos los místicos, en fin, que aceptaron del Doctor iluminado el medio para el espíritu, como dice en la *Declaratio* (pág. 100), de "trascenderse él mismo comprendiendo que hay cosas que necesariamente no comprende", y conociendo en la luz divina "que el ser total de la criatura no es otra cosa que una imitación de Dios", que "todo proviene del amor y retorna al amor" (Libro del amigo, 97).

Pero, como generalmente ocurre, en el momento mismo en que un sueño parece muy cerca de realizarse, en el momento en que se realiza, es cuando se disloca y se hunde, liberando los elementos diversos que había reunido y que en adelante van a desenvolverse cada uno por su cuenta emancipándose de la regla que les reducía a la unidad. Desde fines del siglo XIII y los primeros años del siglo siguiente, se manifiestan los signos precursores de esta emancipación: el sistema de Duns Scoto

[1] La influencia del lulismo a fines del siglo XIV era tal que imbuyó en los espíritus tendencias tan diferentes como las de Nicolás Eymeric, el tomista, y el canciller Gerson. El primero escribió contra él un *Dialogus contra lullistas* y un *Directorium inquisitionum*, en el que denuncia el agustinismo integral de Lulio, su realismo a ultranza, los procedimientos del gran arte, la pretensión de fundar la fe en "razones necesarias"; consiguió del Papa Gregorio XI que fuesen condenados veinte escritos de R. Lulio y doscientas proposiciones extraídas de sus obras; pero la pretendida bula que incluía la condenación (1376) se reconoce hoy como apócrifa (Longpré, D. T. C., IX, 1136). Por su parte, Gerson, no obstante su simpatía por la mística de Lulio, escribió un tratado contra su doctrina e hizo que se prohibiese por la Facultad de Teología de París un poco antes de 1402. El movimiento antilulista finalizó en 1426, y la obra del Doctor iluminado, en particular su Ars magna, así como sus escritos místicos, continuó ejerciendo una gran influencia sobre los espíritus más diversos, no solamente en España, sino en todo el Occidente, de Nicolás de Cusa a Giordano Bruno, Agrippa, Leibniz, sin hablar de los medios musulmanes, en los que suscitaba un vivo interés. Existe actualmente, en Cataluña y en España, un importante movimiento de estudios lulistas, y se asiste a un verdadero renacimiento del lulismo, al que se restituyó su fisonomía auténtica. El beato Raimundo Lulio es objeto de un culto reconocido por los Papas para Mallorca y extendido a toda la Orden franciscana por Pío IX (1858).

es su testimonio y su prueba. Bajo este aspecto, así como por su valor propio, merece retener nuestra atención y ser caracterizado con cuidado en sus grandes líneas, porque no hay nada más representativo de este giro del pensamiento humano.

6. El pensamiento de Duns Scoto

Hay pocas personalidades tan complejas, de pensamientos tan difíciles de aprehender, como la de Duns Scoto. Sin embargo, un estudio crítico de su obra, y la repulsa, como inauténticos, de muchos escritos que le habían sido atribuidos, arrojaron una luz nueva sobre el genio de este maestro, haciendo desaparecer las contradicciones de que se le acusaba y poniendo a luz a la vez la potencia constructiva de su pensamiento y los vínculos que lo enlazan con la tradición.

1.° *Su maestro, Gonzalo Hispano. Su vida, su obra y su personalidad.*—Duns Scoto es inseparable del maestro que en París decidió su vocación filosófica, que le eligió para una enseñanza magistral y luego le envió a Colonia: Gonzalo Hispano (impropiamente llamado de Balboa), bachiller de París en 1287, maestro de la cátedra franciscana de teología en 1302, provincial de Castilla y luego general de la orden († 1313). Defensor ardiente del agustinismo contra el aristotelismo reinante y contra las "novedades peligrosas" introducidas por Santo Tomás de Aquino, Gonzalo se entrega principalmente a realzar la nobleza de la naturaleza y el papel eminente de la voluntad, que desconocen, según él, las tesis intelectualistas, sobre todo las del maestro Eckhart, que enseña la primacía del *intelligere* sobre el *esse* y que llega a definir a Dios por el primer término antes que por el segundo, y de Godofredo de Fontaines, que coloca la decisión voluntaria bajo la dependencia del acto intelectual. Gonzalo mantuvo una ardiente polémica con Juan el Sabio [1], discípulo y defensor de Godofredo de Fontaines, y afirmó con vigor contra él que la voluntad tiene el poder de

[1] L. Amorós, en la introducción a su edición de las *Quaestiones disputatae et Quodlibet* de Gonzalo Hispano (Quaracchi, 1935), identifica a Juan el Sabio con Juan de Pouilly, doctor en teología en París antes de 1307, defensor obstinado del intelectualismo, que, dice (*Quodl.*, II, q. 13), no era defendido en París más que por un solo maestro, Godofredo, y que hoy en día es sostenido por numerosos maestros y por los mejores. Ataca con vivacidad a Gonzalo y a los que, a semejanza de Enrique de Gante, tomando sus sueños por realidades, imaginan una distinción intermedia entre la distinción real y la distinción de razón (*Quodl.*, I, q. 5). Juan de Pouilly fue llamado a la corte de Avignon y condenado por Juan XXII en 1321 por su crítica de los privilegios de las Ordenes mendicantes (N. Valois, Hist. litt. de la France, 36, 1914. J. Koch, Rech. Théol. anc. et méd., 1933).

determinarse y de moverse por sí misma y que la esencia de la libertad, así como la condición de las virtudes morales, consiste en esto mismo. Con ello, y con su teoría del conocimiento intelectual de lo singular, ejerció sobre Duns Scoto una influencia decisiva; el pensamiento tan personal y tan original del Doctor sutil conservó su impronta.

Fue en París, en 1293, donde Duns Scoto conoció a Gonzalo Hispano, al que tuvo por maestro durante tres años. Había nacido en 1266, en Maxton on Tweed, en Escocia; fue enviado a la escuela de Haddington y luego al convento franciscano de Dumfries para su noviciado; admitido en la orden de los Hermanos Menores en 1281, fue ordenado sacerdote el 17 de marzo de 1291 en Northampton, donde obtuvo un lectorado, sin duda en el convento franciscano, aunque esta villa tuviese también una Universidad. Residió después en París de septiembre de 1293 a julio de 1297, y fue condíscipulo de Vital du Four cuando recibía la enseñanza de Gonzalo Hispano. En 1297 volvió a Inglaterra, estudió en Oxford con Guillermo de Ware y dio su primera lección de teología comentando las Sentencias, luego profesó algún tiempo en Cambridge y regresó a París, donde enseñó, en 1302, como bachiller formado, al mismo tiempo que Gonzalo, Juan de Pouilly, Vital du Four, Egidio Romano, Hervé de Nédellec, maestro de Eckhart, Godofredo de Fontaines y Enrique de Gante. El 25 de junio de 1303 deja París, desterrado por Felipe el Hermoso por no haber querido obedecer las órdenes reales que le prescribían firmase un manifiesto contra Bonifacio VIII [1]; enseña de nuevo en Oxford; luego, después del apaciguamiento del conflicto y la muerte de Bonifacio VIII vuelve, en 1304, a París. Su maestro Gonzalo le presenta para el grado de maestro y le designa para ocupar la cátedra franciscana de la Universidad; proclamado en las Pascuas de 1305 licenciado y doctor en teología "summa cum laude", es, al año siguiente, promovido a regente del studium general franciscano de París: de esta época datan sus *Quodlibetales Quaestiones* y, sin duda, el segundo comentario sobre las Sentencias. El 25 de octubre de 1307, parte para Colonia requerido por el capítulo general de Toulouse y para escapar, sin duda, a las persecuciones de Felipe el Hermoso después de su condenación de los templarios; pronuncia allí sus *Sermones de tempore et de sanctis,* ataca a Hervé de Nédellec, el adversario de la Inmaculada Concepción, lucha contra los begardos y muere de manera inesperada el 8 de noviembre de 1308.

En el curso de esta breve y brillante carrera, Duns Scoto, por lo que parece deducirse, fue quien redactó en Oxford su *Ordinatio,* el gran Comentario a las Sentencias denominado *Opus oxoniense,* el tratado *De rerum principio* y las Cuestiones de Metafísica; luego, dio en

[1] El P. Longpré lo demostró claramente (France franciscaine, 1928).

1302, en París, la segunda serie de lecciones sobre las Sentencias y el Quodlibet, que fueron recogidos por sus discípulos con el nombre de *Reportata parisiensia*[1]. En estos escritos, de cronología, por otra parte, incierta, que cabalgan el uno sobre el otro, que se corrigen y se retocan sin cesar, nos encontramos un pensamiento orientado en extremo hacia la investigación de lo real o, mejor, de las *realidades* diversas y discontinuas (realitates, formalitates) que lo componen; un pensamiento que une el más escrupuloso rigor con un singular atrevimiento, que se interroga y se experimenta sin descanso y pasa por la misma criba de la crítica de sus propias opiniones y las de sus predecesores o de sus maestros. Pero este espíritu crítico, que justamente merece alabanza, no es en él un espíritu destructivo: Duns Scoto no experimenta los materiales de que hace uso sino para construir mejor a renglón seguido. No hay nada aquí de la armoniosa síntesis tomista que se desenvuelve con una especie de serenidad a los ojos de quien supo penetrarla. En Scoto, la concisión de la expresión no marcha siempre en paridad con la claridad de la idea; la exposición se rompe, los enlaces del pensamiento son menos evidentes que las discontinuidades y las revueltas: de ahí la oscuridad, incluso el carácter bastante engañoso que presenta

[1] Tal es, con la adición de las *Collationes* (C. Balic) y algunas disputas magistrales inéditas, la lista de las obras de Duns Scoto, cuya autenticidad se considera como cierta. No se admite ya, en nuestros días, la autenticidad de diversos comentarios que le fueron atribuidos, como tampoco las *Quaestiones disputatae de rerum principio*, que son debidas a Vital du Four (Longpré y F. Delorme, 1926), y el tratado *De modis significandi* o *Grammatica speculativa*, en el que basó Heidegger su interpretación de Duns Scoto (1916), y que Grabmann (Arch. Franc. Hist., 1922) restituyó a Tomás de Erfurt, "modista", que enseñaba hacia 1350 según los principios de Donat, de Prisciano y de los modernos gramáticos especulativos (S. Buchanan, Mélanges Whitehead, Londres, 1936. Grabmann, Sitz., Munich, 1943). La autenticidad del *De anima*, precioso en muchos aspectos para conocer el pensamiento escotista, es igualmente discutido (Longpré). En cuanto a los *Theoremata*, que sacan del realismo escotista, sino un "escepticismo fideísta" (Maréchal: *Point de départ de la métaphysique*, 1922, tomo I, pág. 117), al menos una crítica de la teología natural fundada solo en la razón y desprovista de las luces de la revelación (Gilson, Archives, 1938), su autenticidad ha sido fuertemente atacada por Deodat de Basly y Longpré. Puede leerse con interés la magistral introducción de C. Balic en la edición crítica de las obras de Duns Scoto, emprendida bajo su dirección por la comisión escotista, *Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti O. F. M. Opera omnia*, cuyo primer volumen (Ordinatio y Prólogo) apareció en las prensas del Vaticano en 1950. El texto auténtico de Scoto, reconstruido según el Código de Asís con las adiciones que le añadió el mismo Scoto, se presenta ahí sin los añadidos de los discípulos, las correcciones de los editores y los escolios y comentarios de la edición Wadding (1639) reproducidos en la edición Vivès (1891-95), que hacen su lectura muy confusa. (Cf. el artículo de Léon Veuthey en Etudes franciscaines, 1954.)

para un no-iniciado lo que, siguiendo a Rabelais, se ha denominado los *borbouillamenta Scoti*[1]; de ahí las dificultades de interpretación que encierra este sutil pensamiento; pero de ahí también el singular atractivo que ejerció sobre su tiempo y el nuestro esta especie de "fenomenología", menos preocupada por las *cosas* que por las *intenciones* a las que ellas responden, por la existencia concreta que por las esencias y posibilidades que diseñan su estructura interna. No obstante, a diferencia de los fenomenologistas modernos, de un Brentano y de un Husserl, esta fenomenología, en Scoto, no está ligada tan solo a la simple forma del pensamiento humano, sino que se funda en lo Absoluto, en un Absoluto trascendente, real y vivo, Creador, Verbo, Espíritu, que es el Dios trino y uno del cristianismo. No es al hombre, a la actividad o a los productos del hombre a los que se aplica su reflexión, sino a Dios, a su voluntad, a su ciencia y a sus obras tal como puede alcanzarlas la razón iluminada por la revelación. Y del Padre no se separa el Hijo, Cristo Jesús, cuyo pensamiento le está siempre presente, con el de su madre, la Virgen María, que proclamaba contra Santo Tomás, cerca de seis siglos antes que el Papa Pío IX la hubiese definido, la Inmaculada Concepción[2].

2.° *La perspectiva cristiana del mundo. La perfección y dignidad de la naturaleza es su capacidad para recibir a Dios.*—Esta perspectiva específicamente cristiana, que define magníficamente el prólogo del *Opus oxoniense*, en el que parece dejarse oír ya el acento de Pascal, es el mismo en que se coloca Duns Scoto; y toda su filosofía viene a ser letra muerta para quien no la refiere a la visión cristiana del mundo, de la que procede, a esa serie de acontecimientos históricos, creación,

[1] Sin embargo, no está probado de ningún modo, a pesar de lo que diga Plattard, que Rabelais se refiera a Scoto; su expresión parece relacionarse con otro Scoto que enseñaba en París en su tiempo: Juan Scoto Major (1478-1540), regente de Montaigu (De Wulf, II[5], 270).

[2] Duns Scoto enseñaba que hay dos maneras de ser rescatado por Cristo: una, que es común, consiste en ser *sacado* del pecado original después de haber caído en él; otra, que es perfecta y propia de María, consiste en haber sido *preservado* del pecado. Ahora bien, contra San Bernardo, que temía que un tal privilegio igualase a María con su Hijo, y contra Santo Tomás, cuya doctrina es dudosa en este punto (se inclina a no atribuir a María más que la santificación en el seno de su madre, *S. Th.*, 3.ª, q. 27, a. 2. Cf. Garrigou-Lagrange: *Synthèse thomiste*, 371 s.), Duns Scoto mostraba que la gloria del Redentor y su íntima unión con su Madre, lejos de ser disminuidas por la Inmaculada Concepción, se veían ciertamente aumentadas. Su tesis fue abrazada con fervor por la Universidad de París, y la fiesta de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre), introducida de Oriente en Inglaterra por San Anselmo, luego establecida en Lyon en el siglo XII, se extendió por toda la cristiandad, propagada por la Orden francis-

caída, Encarnación, Redención, imputación de los méritos de Cristo, que fueron libremente queridos por Dios y se aparecen esencialmente como actos contingentes explicativos de todo lo real. A pesar de lo que hayan pensado Aristóteles y todos los que le siguieron, hay que guardarse de negar lo que la razón no ve ni puede alcanzar, como si no hubiese un más allá de la razón, como si esta razón se bastase a sí misma, como si ella fuese la norma, no solamente del conocer y de la inteligibilidad para nosotros, sino del ser y de la inteligibilidad en sí y para Dios. No obstante, lo que haya pensado Avicena mismo, que atribuye justamente a nuestro intelecto el poder de conocer como su primer objeto el ser en toda su indeterminación sensible o suprasensible—y esta tesis será, en efecto, el punto de partida de la metafísica escotista—, es necesario guardarse de afirmar que conocemos el ser *naturalmente* en tanto que objeto primero de nuestro intelecto: al proclamar su justa tesis, Avicena, sin duda, fue iluminado por su fe (*Ox.*, Prol., I, 2, 12). De hecho, sin la revelación, es imposible al hombre descubrir su fin y encaminarse a él. En este punto, los filósofos y los teólogos no están de acuerdo; pero los filósofos se equivocan de manera manifiesta, porque afirman la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural, en tanto que los teólogos conocen lo que falta a la naturaleza, y la necesidad de la gracia y de las perfecciones sobrenaturales para culminarla, si esto es del agrado de Dios. Sin duda, los filósofos no se equivocaron al proclamar que la naturaleza es buena, que no nos falta en lo que nos es necesario; tienen razón al prohibir que se desprecie o se envilezca la naturaleza de nuestra alma y que se admita nada, en naturaleza alguna, que degrade la dignidad de la naturaleza: pero creen que esta naturaleza saca sus fuerzas de sí misma, cuando en realidad es deudora de Dios; no se dan cuenta que en toda naturaleza hay una capacidad pasiva, o un poder de receptividad, que la ordena a una perfección más grande que la perfección limitada a la que se extiende su causalidad activa y que es susceptible de alcanzarla por sus propias fuerzas[1]; en suma, no saben reconocer que la perfección del hombre consiste en recibir de Dios: así, exaltando la na-

cana y por la devoción de los fieles (lo mismo que la Asunción), antes de ser consagrada por la promulgación del dogma (1854), otorgando a la Virgen una gracia de redención previniente (*Bulla Ineffabilis Deus*, Denzinger, 1641). Véase el estudio del P. Léonard Bello (ed. France franciscaine, 1934) sobre la absoluta primacía y realeza universal de J. C. según San Francisco, San Buenaventura y Duns Scoto, y la doctrina franciscana de la Encarnación, fundamento de la creación (Pouget: *Logita*, 215, 40).

[1] Véanse en el apéndice, nota (* 49) los admirables textos de la *Reportatio parisiensis*, Prol., q. 3, n. 3 (inédito), y del *Opus oxoniense*, pról., q. 1, n. 26, así como las *Additiones magnae* del escotista independiente Guillermo de Alnwick (Rep. Prol., q. 3, n. 7).

turaleza, el filósofo la desprecia, la degrada y, finalmente, la deja en un rebajamiento tanto más grande cuanto más se ignora. La revelación cristiana, por el contrario, situando a la naturaleza en su lugar exacto, la rehabilita, y, señalándole sus límites, le descubre y le confiere todo su valor y su dignidad *en tanto que naturaleza.*

Una simple ojeada a la historia justifica estas consideraciones. En efecto, la naturaleza, tal como la concibe y la representa Aristóteles, es la humanidad después de la caída de Adán, por tanto, en su estado más bajo: lo que él dijo de ella es justo *para este estado,* porque el hombre caído no podría sobrepasar las cosas dadas a los sentidos[1], ya que su conocimiento se termina en los conceptos que son abstraídos de ellas y que nos entregan su esencia o su quididad, y no podría elevarse hasta el conocimiento intuitivo de las realidades inteligibles, al deseo y al amor de Dios. Todo esto es verdad; pero Aristóteles no vio el sentido, porque no sabe que esta condición del hombre, tal como la describe, es una condición en la cual el hombre se encuentra colocado, por su falta, por debajo de su naturaleza, y en la cual también está lejos de realizar las potencias que contiene; así, de una situación de hecho, y de una situación degradada, hace, o trata de hacer, un ideal: ideal necesariamente limitado y que no puede convenirnos ni satisfacer las aspiraciones de nuestra naturaleza. Por el contrario, la revelación cristiana, proyectando sobre nuestra naturaleza la luz del conocimiento que el Verbo nos dio, discierne en ella tres capas superpuestas, que se explican por tres acontecimientos históricos[2]: porque por debajo del hombre actual, o de la *naturaleza caída,* hay el estado de *naturaleza pura* en el que el hombre fue creado por Dios, y por encima está el estado *sobrenatural* al que Dios elevó liberalmente la naturaleza y al que la restituyó, después de la Encarnación, por los méritos de Cristo salvador y redentor, que le llama y le prepara así a la perfección de la visión beatífica en el más allá. A la vez, la natu-

[1] *Op. Oxon.*, 2, d. 3, q. 8, n. 13. Como mostró Gilson a propósito de los *Theoremata* tradicionalmente atribuidos a Duns Scoto, esta opinión implica una doble afirmación: 1.º En derecho, nuestro intelecto no viene obligado de ningún modo a sacar todos sus conocimientos de lo sensible. 2.º De hecho se encuentra en un estado tal que no puede proceder de otro modo. Pero la necesidad de pasar por lo sensible, en lugar de ser una consecuencia de nuestra naturaleza como lo es para Santo Tomás (y Aristóteles), no es, a los ojos de Duns Scoto (y de San Agustín), más que el resultado de un estado de hecho, debido al pecado (Archives, tomo XI, 1938, pág. 65). Esta manera de considerar al hombre, no ya en su *naturaleza* abstractamente considerada, sino en la situación en que se encuentra inmerso, en su *status* históricamente definido, tendrá importantes consecuencias en moral natural, en derecho, en sociología, así como para la concepción del hombre. Piénsese aquí en Pascal.

[2] *Ox.*, 2, d. 19-23.

raleza se encuentra no solamente *realzada* en sí misma, o en su capacidad propia, sino *elevada* a un punto de perfección que la razón entregada a sus solos recursos no podría ni concebir, ni con mayor razón alcanzar: nuestro intelecto se manifiesta capaz de intuición intelectual, incluso de intuición amorosa, y, como dice enérgicamente Scoto, capaz del ser, capaz de Dios mismo, *capax Dei*[1], naturalmente, y, si place a Dios, sobrenaturalmente. Desde este alto punto todo se descubre y todo se aclara en relación con lo que, visto desde abajo, estaba desprovisto de sentido y no podría incluso ser reconocido.

3.° *El ser, en tanto que ser, primer objeto del intelecto. Univocidad del ser, distinción y diversidad de los seres. La ciencia de Dios y la contingencia de lo creado. Primacía de la voluntad.*—Tratemos, pues, con este hilo de Ariadna, de penetrar en los arcanos del pensamiento escotista, para señalar cuando menos sus direcciones rectoras.

El punto de partida de este pensamiento, la tesis original, específicamente escotista, que dirige toda la metafísica, que le asegura su autonomía y su trascendencia con respecto a la física y a la lógica (*Ox.*, 1, d. 3, q. 3), que permite establecer por razones metafísicas la existencia del Ser primero e infinito, Dios, distinguir la estructura y las modalidades metafísicas de los seres, encontrar sus afinidades profundas, las leyes de dependencia y de composición que existen entre todos, en todos los estadios de lo real, es la afirmación de la *univocidad del ser*. El objeto propio del intelecto, para Duns Scoto, no es, como cree Aristóteles, lo sensible; no es tampoco lo universal considerado en su generalidad lógica, tal como lo concibe o lo produce nuestro intelecto: es el *ser* en tanto que ser, considerado en su realidad a la vez inteligible y existencial; es el ser en general (ens in communi), o mejor, el ser común por indeterminación, indiferente a lo sensible y a lo no sensible, a lo finito y a lo infinito, ulteriormente determinable, pero actualmente indeterminado (*In Meta.*, IV, q. 1, n. 14), cuya indeterminación misma fundamenta la universalidad y se presta tanto a la trascendencia como a la analogía. Esta noción de ser, o, más exactamente, de *existencia* (* 50)—puesto que no dice nada de las esencias ni de las formalidades que la determinan en los individuos, es anterior y trascendente con relación a todas las categorías que conciernen al ser finito y cuyo ser total consiste en significar lo real—, es, en su fondo último y en su oposición primordial a la nada y a la contra-

[1] Esto es a la vez lo que constituye el privilegio de la persona humana y lo que la diferencia del Ser infinito existente por sí mismo y desde sí mismo (Quando aliquid est *de se esse* et non tantum capax illius esse... Et ideo Deus est hoc, et ex se Infinitum. *Ox.*, 1, d. 8, q. 3, n. 29). Véase el texto de *Rep.*, q. 3, citado en la nota (* 49) en el apéndice.

dicción[1], una noción *unívoca*, a la que se refiere lo posible o lo "existible", así como lo actual, o lo "existente" (porque Scoto niega toda distinción real entre la esencia y la existencia), la sustancia y el accidente, la criatura y Dios, lo Singular absoluto, creador de seres singulares. Dondequiera que se encuentre el ser, es homogéneo a sí mismo y determina realidades unívocas, que tienen un común valor de ser o de existir, no obstante las modalidades que las especifican y la diversidad de los seres a los que afectan.

Por todas partes la unidad sigue al ser, y a cada grado real de ser corresponde una unidad real[2]. Pero esta unidad, que constituye al individuo como tal, no es una unidad indiferenciada: "identice unum, formaliter distinctum", tal podría ser la divisa de todo lo que es, tal es el carácter de todas las realidades (realitates) de que está constituida una cosa (res), es decir, un ser individual o singular, que es ser por excelencia, "verissime ens". Estas unidades están *realmente unidas* en el seno del ser del que no están separadas, ni son separables, pues que son unas con su unidad misma; y, sin embargo, son *realmente distintas* en el pensamiento que las percibe o las concibe como aparte unas de otras en el ser en que están realizadas, sin que esta distinción sea obra o efecto del pensamiento mismo[3]. Entre ellas existe una dis-

[1] "Inter ens actu et nihil, non est medium." (Cf. *Ox.*, 2, d. 7, q. 1, n. 11-13, T. 12, 387.) El término del acto creador es, pues, el ser existencial sin más. Entre el ser y la nada no hay lugar para esencias que preexisten en el intelecto divino: "Nescio enim istam fictionem quod esse est quid superveniens essentiae." (*Ox.*, 4, d. 11, q. 3, n. 46. T. 17, 429 a.) Se sigue de aquí que es "impossibile quod aliquid componatur ex nihilo et aliquo" (*Ox.*, 2, d. 12, q. 1). En este sentido preciso, Scoto puede decir que el ser, en su aceptación más común, se extiende a todo lo que no es contradictorio. (*Quodl.*, 3, n. 2 y 3. Deodat de Basly: *Scotus docens*, 20 s.)

[2] Cuilibet gradui reali entitatis correspondet realis unitas." (*In Meta.*, 1, 7, q. 13, n. 19).

[3] Cada una de las "*realitates* formaliter distinctae, quarum haec formaliter non est illa", en las que puede ser distinguida "una *res*", tiene una unidad propia, pero menor que la del ser singular en la que se funda (*Ox.*, 2, d. 3, q. 6, n. 15). "Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis." (*Ox.*, 2, d. 3, q. 1, n. 7.) Y esta unidad real, intermedia entre la simple unidad de razón y la unidad numérica del individuo (que repugna ser dividida o comunicada, *Ox.*, 3, d. 1, q. 1, n. 17) es la unidad de la naturaleza como tal (naturae secundum se), que no repugna ser o existir en otro. Así, "animal" y "razonable", sin ser realmente distintos como las cosas físicamente separables, los individuos, por ejemplo, tienen, sin embargo, una diferencia anterior a la que el pensamiento establece entre ambos, y que tiene su fundamento en la estructura de la cosa misma (*Ox.*, 1, d. 2, q. 7, n. 45). Así, la verdad y la bondad son distintas *formaliter*, pero idénticas *in re* (*Ox.*, 1, d. 8, q. 4, a. 18). Así, en Dios las perfecciones o los atributos se unifican en la

tinción que no es ni una distinción real, como entre cosas realmente separables, ni una simple distinción de razón, como entre aspectos de una misma cosa, sino esa especie de distinción que Scoto califica con una expresión que ha cobrado fortuna, *distinctio formalis a parte rei:* gracias a esta distinción se concilia la unidad del individuo con la multiplicidad de sus elementos, y más generalmente la unidad del ser con la diversidad de los seres.

El ser es, pues, el existir en acto. Ahora bien: este ser, que es común a todo lo que existe, lo posee Dios por sí o a título primordial, en tanto que la criatura lo posee por participación, a título secundario. El ser de Dios es mensurante, el ser de la criatura es medible, y no puede atribuírsele más que por analogía. Pero, de estos dos seres infinitamente distantes, la inteligencia se forma un mismo concepto que se aplica unívocamente a uno y a otro, y que tiene por contenido no los modos concretos del ser, sino la razón formal del ser, o la existencia, sin la cual todo conocimiento, toda búsqueda misma de Dios sería imposible (*Ox.*, 1, d. 2, q. 3, n. 3). En otros términos: el ser es unívoco en el dominio lógico, y es analógico en el dominio real[1].

Ahora bien: ¿cómo la razón podrá alcanzar el Ser por sí? ¿Cómo podrá asegurarse de que entre los seres, es un infinito existente en acto? ¿Cómo podrá conocer sus propiedades? No, sin duda, *a priori*, por un conocimiento *propter quid*, como lo hace el geómetra que de la noción de triángulo obtiene sus propiedades y su existencia misma, que se reduce a su posibilidad; esa especie de conocimiento no puede aplicarse a Dios, porque, en nuestra condición presente, falta a la razón una noción distinta de la esencia divina, y, de una noción indeterminada como la del ser en general, no podría deducirse lo que conviene al ser de Dios, como no podría deducirse de la noción de figura,

---

esencia divina y se identifican con ella, sin ser idénticos formalmente, es decir, sin que una de estas perfecciones sea la otra o se confunda con ella. Así también en cuanto a las facultades del alma, como la inteligencia y la voluntad: "Non quod sint essentia ejus formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive." (*Ox.*, 2, d. 16, q. 1, a. 18.) Véase, a este respecto, P. Minges: *Beiträge zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffs* (Philos. Jahrb., 1907). F. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*, I, 84 s.

[1] Véase a este respecto el artículo de S. Belmond: "Analogie et univocité d'après J. Duns Scot" (Etudes franciscaines, mayo 1951), con referencia a los textos de Scoto *In meta.*, 1, 4, q. 1. *Ox.*, 1, d. 3, q, 1 y 2, así como al testimonio de su discípulo Pedro de Aquila (Scotellus) sobre la univocidad del ser trascendental y la analogía de atribución que pertenece en propiedad al ser-sustancia; así se concilian la unidad del ser y la diversidad de los seres y encuentra fundamento la distinción, al mismo tiempo que la relación, de Dios y de las criaturas, de lo Increado y de lo creado.

en general, las propiedades del triángulo. La prueba que da Anselmo de la existencia de Dios, como de lo más grande que puede ser pensado, no podría ser utilizada más que a condición de ser "coloreada" con la nota "sin contradicción"[1], que significa que lo que excluye toda causa, intrínseca y extrínseca, distinta de sí, con respecto a su ser, no puede no existir. La razón, para dar pruebas necesarias de la existencia de Dios, debe, pues, recurrir al método *quia* o *a posteriori*, y partir de los efectos de los que Dios es causa a fin de remontarse a él como a la causa primera e incondicionada: se apoya en su contingencia, que no es una privación o una falta, sino un modo positivo de ser, que supone al principio del mundo—y en esto Duns Scoto se separa radicalmente de Avicena y de los árabes—una primera contingencia, salida de la voluntad inmutable de un Ser necesario que crea de una manera contingente y soberanamente libre sus efectos, comenzando por lo posible, es decir, el ser inteligible de las cosas o lo que se denomina su esencia[2].

Sin embargo, en el uso que hace de esta prueba por la causalidad eficiente, Duns Scoto procede según otro espíritu que Santo Tomás de Aquino cuando argumenta acerca del primer motor: él mismo señala a este respecto que es más importante probar que es *primero* que probar que es *motor*, y, por consiguiente, que es necesario ser más metafísico que físico (* 51); por lo cual, en su propia prueba de Dios por la eficiencia, Duns Scoto parte menos de los hechos de experiencia, sensibles y contingentes, que de las propiedades inteligibles y necesarias del ser como tal, *ex necessariis:* antes que de los efectos dados, pero manifiestos, parte de una naturaleza, de una esencia, de una posibilidad de efecto existente; en suma, de una "productible", *effectibile*, que implica por vía de correlación un "capaz de producir", y que, en su límite, conduce necesariamente al espíritu a una primera causa "productora" o a un primer eficiente, *simpliciter primum effectivum* (*Ox.*, 1, d. 2, q. 2, n. 14. *De primo principio*, 3, concl. 1 y 2). Ahora bien: la primera causa coincide necesariamente con el fin último y la perfección suprema: o mejor, esta triple primacía es una en la absoluta simplicidad del Ser que es por sí, al que nada falta en el orden del ser, que no está limitado por nada, ni depende de nada, en el orden

---

[1] *Ox.*, 1, d. 2, q. 2, n. 32 (cf. De primo principio, c .4): "Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili... sic: Deus est, quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contradictione." "Porque—añade Scoto—lo que incluye contradicción es impensable" (non cogitabile). El mismo punto de vista en Leibniz, que, hablando del argumento de San Anselmo, escribe: "El susodicho argumento prueba, al menos, que Dios existe necesariamente, si es posible" (*Discours de métaphysique*, 23).

[2] Véase en el apéndice la nota (* 53), sobre la primacía de la voluntad en Duns Scoto y la noción del acto creador, § 2.

de la causalidad, y que posee como nota esencial, distintiva y primordial, raíz y fundamento de su perfección formal, modo intrínseco de su ser, la *infinitud*, de la que se obtiene su unidad. Este concepto de un ser absolutamente infinito, causa primera, incausada, incondicionada, que nada limita, es el concepto más perfecto y más simple, o mejor, la idea más alta, que nuestro espíritu puede formarse de la esencia divina, aunque no puede en su estado actual, más que concluirla, no comprenderla, porque todo lo que es sobrepasa nuestro intelecto [1].

Pero este impulso del pensamiento, que lo lleva incluso más allá del ser al que apunta, hasta la esencia singular como tal (essentia ut haec), no se detiene ahí: culmina en la visión que le da el teólogo, que especula sobre la revelación, de una esencia comunicable a tres Personas y que se da libremente a los seres que libremente creó (* 52). Sin duda, nuestro intelecto, por sí mismo, no puede concebir la Trinidad, pero, cuando la revelación se la ha presentado, encuentra en ella una incitación a pensar, y un objeto del que podrá probar que no implica ni contradicción, ni imperfección; porque Dios como Trinidad le parecerá existir según el modo más perfecto que sea posible, y, por otra parte, si estudia los atributos de Dios, las perfecciones que brotan de su esencia y se identifican con su esencia sin perderse en ella, verá que su "distinción formal" asegura la distinción de las Personas; así, el entendimiento y la voluntad, en Dios, el Ser infinito, producen el Verbo y el Espíritu que es Amor: el Amor que es el acto supremo de la liberalidad divina, el objeto de nuestra felicidad y nuestro fin. Todo es, pues, uno en lo Absoluto, y, sin embargo, lo uno no es lo otro: la identidad verdadera, incluso supremamente verdadera, que basta para la simplicidad absoluta del ser, puede subsistir sin la identidad formal (*Ox.*, 4, d. 46, q. 3).

Este principio es el que regula las relaciones en Dios de la inteligencia y de la voluntad; la inteligencia gobierna todos los decretos de Dios, que actúa siempre según la más recta razón (*Rep.*, 4, d. 1, q. 5, n. 9), según el conocimiento que tiene de sí mismo y de todas las imitaciones posibles de su esencia, imágenes (racionales) o vestigios (irracionales) conformes con el modelo divino. Es, pues, la esencia de Dios la que determina la intelección divina y constituye su término

[1] "Quando aliquid est *de se esse* et non tantum *capax illius esse*, tum etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse; ens autem ut convenit Deo scil. ens per essentiam, est ipsum esse infinitum et non aliquid cui tantum convenit ipsum esse, et ideo ex se est hoc et ex se infinitum." (*Ox.*, 1, d. 8, q. 3, n. 29. Cf. 1, d. 2, q. 3, n. 17.) En el *Quodlibet*, 5, n. 4, Scoto recoge la idea de que el Infinito no es, como el Bien o lo Verdadero, una propiedad o un atributo extrínseco del Ser, que se le añade de fuera, sino un modo intrínseco incluido en el Ser mismo y en todas sus propiedades: tesis de la que deriva su concepción del Bien y de la Ley eterna en su relación con la voluntad divina.

principal y primero, constituyendo los seres creados su término segundo. Se ve en qué sentido debe ser entendido la *primacía de la voluntad* en Duns Scoto (* 53). Si, de conformidad con su doctrina propia y con la doctrina franciscana, pone el acento en el carácter supremamente vivo y soberanamente libre de la voluntad en Dios, no es porque entienda que con ello la sustrae al imperio de la razón: lo que afirma es que la voluntad en Dios no puede ser determinada por nada exterior a ella; de que su voluntad quiso tal cosa, no hay ninguna razón, sino que la voluntad es la voluntad (quia voluntas est voluntas). Pero cuando se dice que todo es posible para Dios, hay que precisar que todo le es posible de lo que no es, según los términos mismos, manifiestamente imposible [1], de suerte que Dios no puede querer algo que no podría querer rectamente (Non potest aliquid velle quod non possit recte velle. *Ox.*, 4, d. 10, q. 2, n. 5). Ir contra la razón sería ir contra su esencia, negarla y destruirla. Por otra parte, como justamente se ha hecho observar, precisamente a propósito del orden de las existencias, afirma Scoto la independencia, la autonomía y la libertad absolutas del querer divino: ya se trate de la existencia de los seres contingentes, o de su naturaleza, o de su bondad, o de los límites de la vida natural y de la vida sobrenatural, o de la ley moral, o de la sociedad civil, es la voluntad y no la inteligencia de Dios la que debe ser considerada como la causa primera de la que ellas dependen. Seguramente el querer de Dios no se determina sin razón; ahora bien: esta razón sobrepasa nuestra razón: usando del poder absoluto que tiene de realizar todo lo que no es intrínsecamente posible, Dios hubiese podido crear un mundo distinto al que creó [2], hubiese podido establecer otras leyes distintas a las que estableció, y este querer habría sido

[1] "Nihil est simpliciter impossibile nisi quod contradictionem includit et implicat." (*Rep.*, 1, d. 43, q. 1, n. 13.) El mismo principio había sido proclamado ya por Enrique de Gante (*Quodlibet*, 3, q. 31) y por Ricardo de Middleton (*Sup. Sent.*, 1, d. 42, q. 8), que estiman que Dios puede todo lo que no implica contradicción (Lagarde, III, 213, 52). Tal es, para Scoto, el principio que regula la voluntad absoluta de Dios, como él regula la ley misma de las existencias a las que se aplica. Anticipándose a las conclusiones de Scoto, Enrique de Gante mostraba ya que la esencia misma de lo creable no se ofrece, en efecto, al entendimiento divino más que mediante el libre consentimiento de la voluntad divina a a su existencia (en lo que consiste el acto creador), y a propósito, si puede decirse así, de esta venida a la existencia (Gilson: *Philos. au M. A.*, 428). Y aquí, en Scoto, el *principio de no-contradicción* se funda en la *ley de amor*, a la que deja el campo libre para la operación divina.

[2] "Quando in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod non est recta nisi quia ab eo statuta, tunc potest recte agere, agendo aliter quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam..." (*Ox.*, 1, d. 44, q. un., n. 1.) Sin embargo, en el *Quodlibet*, 16, Scoto, como más tarde Descartes, afirma la

también un querer racional y ordenado, y su obra habría sido buena. Porque Dios, que es amor, no puede querer más que lo que es bueno.

4.º *La ciencia del universo y la ciencia del hombre. La realidad y el conocimiento de lo singular en su individualidad y su universalidad.*—La ciencia de Dios gobierna la ciencia del universo, y en particular la del hombre, hecho a su imagen. Todos los seres individuales que componen el universo obtienen su ser de Dios, que los creó y del que participan. Pero, para Duns Scoto, el principio de individuación no reside, como para Santo Tomás, en la cantidad, atributo de la materia a la que se debería la división numérica de la especie en individuos: admitir semejante doctrina es, según él, adherirse a la tesis del "maldito Averroes" [1], que cree que la naturaleza o forma específica es idéntica en todos los individuos de una misma especie, y que los caracteres individuales que se añaden a ella son puramente accidentales. Duns Scoto quiere conferir al individuo, lo único existente, la misma inteligibilidad que el aristotelismo atribuye a la especie, y solo a la especie: la unidad del individuo exige, pues, un principio propio positivo, determinado, esencial, que no podría ser ni la forma específica, la *humanitas,* por ejemplo, que nuestro intelecto atribuye a todos los hombres, ni ninguna de las *realitates* genéricas (forma vital, animalidad) o específicas (racionalidad) que pueden ser distinguidas formalmente en el seno del ser individual (*res*), ni con mayor razón la materia, que es la señal, en el ser corporal, de una indeterminación profunda, pero que no exige necesariamente una forma y que Dios podría llamar como tal a la existencia. No residiendo ni en la forma, ni en la materia, ni en su unión, la individualidad se encuentra en la realidad última del ser que, añadiéndose a la forma específica sin identificarse con ella, la contrae, la completa y la hace ser esta cosa (esse hanc rem): tal es,

inmutabilidad de la voluntad divina, de la que derivan la permanencia y la estabilidad del orden establecido por Dios, así como la inmutabilidad de la Ley eterna, o, mejor, del Legislador que la dictó y que fijó sus preceptos como derivados de la naturaleza divina, de acuerdo, según la recta razón, con las naturalezas que creó. (*Rep.,* 4, d. 46, n. 10. *Ox.,* 4, d. 46, q. 1.) En este último texto, núm. 11, se encuentra la admirable definición de la justicia divina: "Deus simpliciter determinatur ad justum publicum communitatis, non ut communitate aggregationis sicut in civitate, sed in communitate eminentis continentiae, quod est justum condecens bonitatem suam." Y este bien de la comunidad más eminente y más plena, que es lo justo tal como conviene a la bondad divina, es, según el *De primo principio,* cap. 3, el que contiene toda actualidad, toda bondad, toda perfección posibles. Véanse los textos reunidos por el P. Deodat de Basly: *Scotus docens,* págs. 168 y sgs., págs. 180-85.

[1] "Sequitur quod licet secundum fictionem illius maledicti Averrois de unitate intellectus..." (*Ox.,* 2, d. 3, q. 6, n. 7.)

según Scoto, la *haecceitas,* que constituye la unidad terminal del individuo, o la unidad numérica propia del ser singular [1], mientras que la esencia no individualizada indiferente a la existencia singular, con los diversos elementos o *formalitates* que la constituyen, está dotada de una unidad menor que la unidad del ser individual (minor unitate numerali sive unitate propria singularis (*Ox.,* 2, d. 3, q. 1, n. 2). Y sin embargo, esta especie última (species specialissima) está dotada de una *unidad* propia, que corresponde a su *entidad,* a su grado de ser, y no requiere la individualidad para completarse. De donde se sigue que, en un mismo y único ser individual, este hombre o este caballo, la entidad singular (heceidad de este hombre o de este caballo) y la entidad específica (humanitas, equinitas) existen a título de realidades formalmente distintas, y que lo universal posee así en lo singular mismo un fundamento real, independientemente de todo acto intelectual; en suma, que se presenta con él la señal propia de la individualidad: porque cada hombre tiene *su* humanidad, aunque la noción abstracta y universal de humanidad sea un producto del intelecto.

Hay aquí, en la perspectiva realista, una solución original del problema de los universales, y todos los elementos de una teoría del conocimiento, de la que, con su acostumbrada agudeza, vio claramente Duns Scoto qué gran partido podría obtener. Admite, sin duda, con la doctrina tradicional, que, en nuestra condición presente, todo conocimiento comienza con los datos sensibles, de los que nuestro intelecto abstrae las naturalezas o esencias de las cosas. Pero entre los seres singulares, hombres o caballos, y el concepto general que el intelecto abstrae de ellos y que les aplica, hay la esencia en estado puro o la naturaleza

[1] El término famoso *haecceitas,* que figura en los *Reportata parisiensia,* no se encuentra, a decir verdad, en las obras escritas por la propia mano de Scoto. Cuando él quiere designar este acto último que determina la forma de la especie a la singularidad del individuo, y que hace que en último término lo universal en lo singular no sea otra cosa que lo singular (*Ox.,* 2, d. 42, q. 4, n. 6), emplea los términos "entitas positiva per se determinans naturam ad singularitatem", "ultima realitas individui". El poeta Gerard Manley Hopkins (cf. el libro que le consagró el P. W. A. M. Peters, Oxford, 1948) estimaba esta opinión de Scoto como la que penetra más profundamente en el corazón de la realidad, mostrándonos que el objeto propio del conocimiento humano es el individuo tal como se presenta *hic et nunc,* caracterizado por su "inscape" (el complejo unificado de cualidades inseparables del ser objeto de la percepción) y por su "intress" (la energía de ser, el dinamismo o la fuerza íntima que sostiene todas las cosas, que aspira, en cada una, a la existencia continuada, y que inclina a cada ser, por un apetito natural, a realizar su perfección propia. *Ox.,* 4, d. 49, q. 10, n. 2). En este sentido la voluntad, a pesar de la libre opción que la opone a la naturaleza necesitada (*Ox.,* 1, d. 2, q. 7, n. 18), se acerca a la naturaleza y participa de su apetito de perfección propia. Longpré: *Duns Scot,* pág. 43. Sobre la heceidad, el individuo y la persona, cf. Deodat de Basly: *Scotus docens,* pág. 26, 253, 316.

en tanto que tal (natura tantum, humanitas vel equinitas tantum), que permanece indiferente e indeterminada[1]; esta naturaleza es la que el intelecto encuentra en los datos sensibles y la que percibe antes de la operación abstractiva, por una previa intuición que le presenta confusamente el ser concreto y singular. Desde ese momento, no puede decirse ya que el espíritu parte de lo sensible y de lo singular: parte de una naturaleza común e indeterminada (natura communis indifferens) que le entrega a la vez lo singular a lo que ella pertenece y lo universal a lo que se presta su indeterminación misma; no hay, pues, que elevarse de la singularidad sensible a la universalidad inteligible, puesto que lee una y otra en la esencia indeterminada percibida a través de los datos sensibles[2]: gracias a la una, por lo singular que es el primer inteligible[3], el espíritu entra directamente en relación con lo real y percibe como existentes el ser individual y los elementos de realidad que contiene; gracias a la otra, aprehende lo universal mismo, no como una intención segunda (lógica), sino como una intención primera (metafísica); no como un producto de sus operaciones conceptuales, sino como un dato intuitivo, una semejanza inmediatamente percibida, en la cual se modelan nuestros conceptos. Así encuentra fundamento en la realidad, incluso mejor que en Santo Tomás, todo el conocimiento intelectual del hombre. Por otra parte, en razón de la comunicación que existe entre nuestras facultades, formalmente

[1] Esta esencia no es en efecto ni una realidad singular como aquella de que se ocupa el físico, ni un universal abstracto como el que trata el lógico: es la realidad inteligible, contenido de la definición la que constituye la naturaleza del ser en tanto que tal, y que no es, Avicena lo mostró, ni universal ni singular, sino indiferente por sí tanto a la singularidad como a la universalidad. "Si la naturaleza del caballo fuese por sí misma universal, no podría haber caballos particulares; si la naturaleza del caballo fuese por sí misma singular, no podría haber más que un solo caballo; así, como gusta de repetir Duns Scoto después de Avicena, equinitas est equinitas tantum" (*Ox.*, pról., q. 1, n. 7. Gilson: *Philos. au M. A.*, 594. Cf. del mismo "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", Archives, tomo II, 1927). Tal naturaleza, la humanidad, por ejemplo, no es, pues, de ningún modo "el supuesto común" de las existencias individuales, de los hombres, por ejemplo; no goza para sí de su propia existencia, como pretende Hauréau (*Hist. de la philos. scolastique*, tomo II, pág. 206); es solamente "algo que de suyo no repugna ser en otro sujeto" (*Ox.*, 2, d. 3, q. 1, n. 9), es "la primera medida común a todos los individuos que pertenecen al mismo género"; unidad real que no es ni una simple unidad de razón, ni la plena unidad numérica del ser individual (*Ox.*, 2, d. 3, q. 1). En suma, es una potencia determinada a la unidad, no de un "productible" singular, sino de un cierto "modo de producir" (*Quodl.*, 2, n. 11. Longpré, pág. 39).

[2] Textos (*Ox.*, 1, d. 3, q. 6, n. 9, 2; d. 42, q. 4, n. 6, 4; d. 43, q. 2, n. 10) en *Scotus docens*, 25 y sgs.

[3] *Ox.*, 2, d. 3, q. 8, n. 1; q. 11, n. 9.

pero no realmente distintas, en el seno del alma indivisible[1], el conocimiento sensible se aparece como penetrado ya de inteligencia: de hecho, Scoto afirma que el alma sensible y vegetativa es una en el hombre con el alma intelectiva (*Rep.*, 4, d. 44, q. 1, n. 4); las intuiciones inmediatas preparan el saber distinto, que aprehende en el estado abstracto y universal de los elementos de lo real o las esencias que la experiencia contiene en germen; aún más, los poderes del entendimiento humano no se agotan con las formas sensibles que él percibe en el curso ordinario y normal de su actividad, y puesto que su objeto propio es el *ser*, "ens in communi", y no el ser *sensible*, se concibe que lo suprasensible pueda caer bajo su dominio, así como lo sensible, y que su intuición pueda aplicarse a la evidencia de los primeros principios o a la de los hechos de conciencia, y volverse hacia el Ser mismo y ser elevada a él; en fin, contra Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines, Duns Scoto pone a luz el carácter esencialmente activo del conocimiento y rehusa ver en él la recepción puramente pasiva de una especie inteligible: así, el intelecto posible, en el acto de la intelección de que es causa total, está dotado de una actividad propia, que le confiere una cierta autonomía con respecto al intelecto agente, cuyo papel se limita a abstraer la especie inteligible y a aplicarla a tal objeto.

5.° *La voluntad y el amor al principio y al término de todo.*—Esa actividad es la señal del espíritu en todas sus acciones; pertenece en propiedad a la voluntad, que es ella sola una potencia "simpliciter activa", indiferente a los contradictorios[2] y dotada de una libertad tal que ningún bien, incluso el Bien supremo y completo, actúa de una manera necesitante sobre el poder que ella tiene de escoger y de determinarse por sí misma. Incluso cuando la voluntad persigue el bien

[1] Dualidad del compuesto humano, constituido por tal cuerpo y tal alma, unidad e indivisibilidad en nosotros del principio espiritual, el alma, tales son los dos principios de la psicología escotista. A la inversa de la sustancia material, dice (*Ox.*, 2, d. 3, q. 6, n. 8), "anima, quae de se indivisibilis hoc modo, non potest recipere quantitatem sicut nec partes". La individualidad que la caracteriza, que es el ser por excelencia (Imo individuum est verissime ens et unum. *In Meta.*, 7, q. 13, n. 17), y, aún más que la individualidad, la personalidad, esa "ultima solitudo" (*Ox.*, 3, d. 1, q. 1, n. 17), repugna a la división (repugnantia ad dividi), como repugna a la comunicación (repugnantia ad communicari) y todavía más a la dependencia, como no sea respecto de Dios (*ibíd.*, n. 6 y 7).

[2] Por oposición a toda otra potencia "naturaliter activa" y, por esto mismo, necesitada o determinada a un cierto modo de actuar (*Quodl.*, 2, n. 10), "voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria" (*Quodl.*, 18, n. 9. *Rep.*, 3, d. 39, q. 2, n. 4). Sobre las consecuencias que derivan de este principio que concierne a la moralidad, cf. Lagarde, III, 318 y sgs.

conocido y propuesto por el entendimiento y obedece a sus preceptos o a sus imperativos, es la voluntad la que mueve al entendimiento, apartando su atención de un objeto y dirigiéndola hacia otro. Quiero porque quiero; ningún agente creado, a excepción de la voluntad, es causa total del acto de querer en la voluntad [1]; el conocimiento mismo actúa sobre ella como condición, no como causa eficiente. No, por otra parte, porque se trate en el hombre de actos arbitrarios: porque la indeterminación del querer no significa que sea sin motivo y sin razón, ni sobre todo que se dé a sí mismo su propia perfección, puesto que, por el contrario, la voluntad, lo mismo que la inteligencia, está ordenada a una perfección superior que no puede adquirir ni alcanzar por sus solas fuerzas, y puesto que, en fin de cuentas, ella debe obedecer a Dios, de quien únicamente depende, y quien también únicamente puede liberarla de todas las servidumbres [2].

Queda por afirmar que la voluntad, tanto en nosotros como en Dios, es rectora; es ella la que tiene la iniciativa; lo mismo que al principio del mundo hay acto de libertad absoluta, que fundamenta y salva toda la contingencia del universo, así también al principio de toda la vida moral en el hombre hay la libertad del querer en relación con la ley libremente querida por Dios: si el valor de un acto depende de la conformidad de su objeto y de su fin con la razón, la moralidad del agente, su responsabilidad y su mérito, dependen esencialmente de su voluntad; los hábitos electivos que constituyen las virtudes morales dependen igualmente de ella, y así como el peor vicio proviene de la corrupción del querer, la más alta virtud consiste en su rectitud, que lleva al hombre, todavía más que a conocer a Dios, a amarle. Porque amar es el acto supremo [3]: al don que Dios nos hace de la

[1] "Nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate" (*Rep.*, 2, d. 25, q. 1, n. 20. El mismo texto en *Ox.*, 2, d. 25, q. un., n. 22, pero sin el término "creatum" que precisa muy felizmente el pensamiento de Scoto).

[2] "Quaelibet essentia creata non est aliud quam dependentia sui ad Deum" (*Ox.*, 2, d. 12, q. 2. T. 12, 577).

[3] Recordemos aquí el admirable texto de los *Reportata parisiensia* (3, d. 7, q. 4, n. 5), sobre el motivo de la Encarnación que Scoto rehusa hacer depender de la reparación del pecado de Adán (se le encontrará con otros textos próximos, en el *Scotus docens* del P. Deodat de Basly, pág. 281 y sgs.). Fundándose en el testimonio de San Juan: *Deus caritas est,* Dios es amor (I *Joh.*, 2, 16), Scoto deduce de ello (cf. *Ox.*, 1, d. 17, q. 3, n. 3) que Dios es por esencia amor y caridad, que el amor de Dios por su esencia es el primer acto ordenado del querer divino, cuyo fin último es su gloria (Primo Deus diligit se); que según el orden quiere en seguida tener seres a los que ame y que le amen (vult habere alios diligentes), y esto no por amor desordenado de sí o por envidia ajena, sino por su propia felicidad y dispensándoles la felicidad de que goza (*Ox.*, 3, d. 32, q. 1, n. 6 y Ms. Asís, f. 1746); en tercer lugar, quiere ser amado por otro que, al

existencia, y de su forma perfecta que es la felicidad, el hombre no puede responder más que por un acto de voluntad y de amor, que reconoce la gratuidad del don divino, y con ello nos vuelve aptos para recibir y acoger este don, el único capaz de elevarnos a nuestra más alta perfección. Así se afirma en todas partes el papel primordial de la acción: en la sociedad civil, como en la vida moral, como en la naturaleza misma, en el jefe como en Dios, con la distancia infinita que los separa, la autoridad salida de un acto de libertad inicial es garantía de la libertad efectiva. Pero el amor inspira la una tanto como dirige la otra: la visión pagana y árabe de un mundo regido, en todos sus procesos, por la necesidad tal como la concibe la inteligencia, la sustituye Duns Scoto por la visión cristiana de un mundo libremente querido por un Dios cuya esencia es la liberalidad, la comunicabilidad y el amor, a los que, según su designio, deben responder nuestro amor, nuestra perfecta obediencia y conformidad con su voluntad [1], porque tal es la señal, tal es el testimonio supremo del amor en el hombre, tal es la culminación de esa "última soledad" de la persona, soledad que llega a su perfección por su unión con su Dios [2].

He aquí, sin duda, la intuición inefable de la que procede esta doctrina sutil y compleja, tan sorprendentemente moderna y actual por tantos motivos; es ella la que restablece la armonía, el orden y la continuidad entre las realidades de apariencia discontinua que constituyen a la vez el fondo del ser y la diversidad de los objetos y de los modos del conocimiento; es ella la que recrea y la que fundamenta todos los elementos que utiliza, la demostración del infinito, la univocidad del ser o del existente, el formalismo, la primacía del querer, así como las consideraciones sobre lo individual, la impotencia y la eminente dignidad de la naturaleza, el valor de la intuición. De todas estas tesis se encontrará la fórmula, o al menos el anuncio, en los francis-

estar íntimamente unido a él (*Rep.*, 2, d. 29, q. 1, a. 8), pueda amarle tanto como sea posible (vult se diligi ab alio qui potest eum summe diligere): de ahí en fin el decreto de la Encarnación del Verbo, o de la unión de esta naturaleza que debe amarle supremamente (praevidit unionem illius naturae qui debet eum summe diligere); de suerte que nada es más íntimo a Dios que amarse y amar por el alma de Cristo que comparte su gloria en el Verbo, porque esta es la obra suprema de Dios (*Rep.*, 3, d. 7, q. 4, n. 4. Ms. Ripoll, 53, f. 21-22, en Studi francescani, 1933).

[1] Hablando de la persona humana, Scoto escribe: "Licet non sit aptitudo talis naturae ad dependendum, est tamen aptitudo obedientiae: quia natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis." (*Ox.*, 3, d. 1, q. 1, n. 6.)

[2] Podría aplicarse, todavía con más razón, a esa soledad del hombre con Dios, lo que Robert-Louis Stevenson, escocés como Scoto, decía de la soledad de dos, "which is but solitude made perfect".

canos y en los dominicos, en Roberto Grosseteste y Gonzalo Hispano, en Olivi, Pedro de Trabes y Enrique de Gante, en San Buenaventura y San Agustín, o también en Aristóteles, en Santo Tomás de Aquino y especialmente en Avicena, que ofrece a Scoto, ya por influencia directa, ya por oposición y por contraste, sus consideraciones sobre la univocidad del ser, sobre la esencia y la existencia, sobre Dios y la contingencia de lo creado.

Pero todos estos elementos, repensados por Duns Scoto en función de una visión que le es propia, toman en él un sentido y un valor incomparables y verdaderamente nuevos, como todo lo que procede de una aprehensión original de la verdad, de un contacto con lo real. Después de él, en el curso de los tres siglos que siguieron, estos elementos van a liberarse, emanciparse de la idea que los moderaba y los organizaba en un todo coherente; los encontraremos en sus sucesores, de Bradwardine a Occam y a Lutero, generadores de herejías, en el sentido propio y en el sentido derivado del término. También bajo este aspecto representarán un papel decisivo [1] en el desenvolvimiento del pensamiento humano. Pero para comprenderlos en su plenitud y en su pureza, es preciso volver a colocarlos en el seno de la síntesis genial a la que concurren; es preciso tratar de distinguir la intuición original que ella expresa; es preciso remontar a la fuente viva de donde procede y cuya riqueza no se ha terminado de agotar, para guiar a nuestras inteligencias, según la expresión de Dante, en la exploración del cielo y de la tierra, y encaminar a los seres vivos del estado de miseria presente al estado de felicidad a que les conducirá el don de Dios, si saben recibirlo.

BIBLIOGRAFIA

SAN FRANCISCO DE ASÍS (1182-1226). Biografías: Tomás de Celano (1230), Hermano León (1245), San Buenaventura (1265). *Speculum perfections* (h. 1318. Ed. Sabatier, 1898).—*Fioretti* (Actus Beati Francisci et sociorum ejus, ed. Sabatier, 1902). Ediciones del texto italiano, por A. Cesari (Verona, 1822). R. Fornaciari (Florencia, 1902). Trad. fr. por Englebert (1943), Masseron (1946 y 1954), Godefroid de París (1947). *Opuscules de S. François* (Edit. franciscaines, 1945).—*Estudios.* J. Joergensen: *S. François d'Assise, sa vie et son oeuvre,* trad. fr. por T. de Wyzewa, Perrin, 1912 y numerosas reediciones. (Importante introducción sobre las fuentes de la biografía de San Francisco.) Unanse a ellas los libros más recientes de Maurice Beaufreton (Plon), Omer Englebert

[1] Por muchos conceptos, el existencialismo de los modernos no es otra cosa que un escotismo destronado. Por lo demás, las herejías que se pretende derivar de Duns Scoto no son de ningún modo un argumento contra su doctrina como no lo son contra un San Agustín (incluso un San Pablo) las que vincularon a su nombre.

(Albin Michel), M. Delorme (Arch. franc. hist., 1922. Etudes franc., 1926), J. Vignaud: *S. François d'Assise*, Bordas, 1950. Entre las numerosas obras en las que se señaló la influencia de San Francisco en la civilización y la cultura, limitémonos a precisar: Ozanam: *Les poètes franciscains,* 1862. Paul Sabatier: *Vie de S. François,* 1894. Louis Gillet: *Histoire artistique des ordres mendiants,* 1912, que puede completarse con Henry Thode (trad. fr. 1909). Et. Gilson: *La philosophie franciscaine,* Mélanges S. François d'Assise, 1927; *La philosophie de S. Bonaventure,* Vrin, 1943 (introducción). Etudes franciscaines, 1950.

SOBRE LA ORDEN DE LOS HERMANOS MENORES.—Edición crítica de la *Expositio quatuor magistrum* (1241-42) sobre la Regla de San Francisco de Asís de 1223, por L. Oliger, Roma, 1950. L. Wadding: *Scriptores ordinis Minorum,* Roma, 1650, reed., 1906-08. H. Holzapfel: *Manuale historiae ordinis Fratrum minorum,* Friburgo B., 1909. Hilarin Felder: *Histoire des études de l'ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII^e^ siècle,* Friburgo, 1904, trad. fr. Picard, 1908. Fr. de Sessevale: *Histoire générale de l'ordre de S. François,* 1935.

Sobre los MAESTROS FRANCISCANOS (bibliogr. de Wulf, II, 26), véase en particular, Ph. Böhner: *The history of franciscan school,* S. Bonaventure, Nueva York, 1945-46. A. G. Little: *The franciscan school at Oxford,* Archiv. Francisc. hist., 1926; *Guide pour les études franciscaines,* trad. Rousset, E. franc., 1929. A. G. Little y F. Pelster: *Oxford theology and theologians,* 1282-1302, Oxford, 1934. P. Glorieux: *Répertoire des maîtres en théologie à Paris au XIII^e siècle,* tomo II, Vrin, 1934, a completar con V. Doucet: *Maîtres franciscains de Paris,* Quaracchi, 1935.

Se encontrarán noticias muy precisas sobre ROBERTO GROSSETESTE († 1253. V. bibliogr. cap. V), ADAM MARSH o de Marisco († 1258), TOMÁS DE YORK († 1260), RICARDO RUFUS († hacia 1258), ROGERIO BACON († 1280), JUAN PECKHAM († 1292. V. bibliogr. cap. V), RICARDO DE MIDDLETON († hacia 1300), DUNS SCOTO, en D. E. Sharp: *Franciscan philosophy at Oxford,* Oxford, 1930; A. G. Little, 1926; D. Callus: *Introduction of aristoteliam learning to Oxford,* Proc. Brit. Acad. Londres, 1943, a completar con los estudios de Grabmann (Beiträge Münster, 1913), E. Longpré (Archives, 1926, y Arch. Francisc. hist., 1926), F. Tressera (Anal. sacra Tarracon., 1929) sobre Tomás de York; de A. Schneider (Beiträge Münster, 1913) sobre BARTOLOMÉ EL INGLÉS y su célebre enciclopedia *De proprietatibus rerum* (1240. Ed. Francfort, 1601).

ALEJANDRO DE HALES († 1245). *Summa theologica,* ed. crít., Quaracchi, 1924-47 con una introducción de V. Doucet. *Quaestio de Fato,* ed. J. Goergen, Franz. St., 1932.—*Estudios.* Vacant, Dict. Th. cath., I, 772. P. Minges, Beiträge Münster, 1913; Franz. Studien, 1914-19. E. Gilson, Collectanea Franciscana, I, 1922. M. Gorce, New Scholasticism., 1931. F. M. Henquinet, Antonianum, Roma, 1938; Misc. Mercati, Vaticano, 1946. V. Doucet, Francisc. Studies, S. Bonaventure, Nueva York, 1946.

JUAN DE LA ROCHELLE († 1245). *Summa de anima,* ed. Domenichelli, Prato, 1882.—*Estudios.* G. Manser, R. thom., 1911 (sobre la distinción real); Jahrb. f. philos. und spek. Theol., 1912. P. Minges, Franz. S., 1913-16, Philos. Jahrb., 1914 (teoría del conocimiento). O. Lottin, R. néosc., 1930. F. Pelster, Scholastik, 1931. D. H. Salman, Archives, 1947-48.

SAN BUENAVENTURA († 1274). *Ediciones. Opera omnia,* 10 vols., Quaracchi, 1882-1904. (Excelente edición crítica con comentario y tablas.) Reimpresiones parciales: *Breviloquium. Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam,* Quaracchi, 1911; *Liber I Sententiarum* y *Collationes in Hexaemeron,* Quaracchi, 1934. Se encontrará en el *S. Bonaventure,* de Gilson, y en el *Répertoire,* de Glorieux, II, 305, la indicación de las demás ediciones de San Buenaventura, a las que se unirán las Cuestiones disputadas *De caritate, De novissimis,* por P. Glorieux (Ed. franciscaines, 1950), y el *De triplici via,* con introducción y traducción por el

P. Juan de Dios (1956). Trad. fr. del *Itinerario* en G. Palhoriès, *S. Bonaventure*, Bloud, 1913; de las *Obras espirituales*, por el P. Juan de Dios, 4 vols., 1929-46, y por V. M. Breton, Aubier, 1934; de las *Tres vías de la vida espiritual*, por J. Fr. Bonnefoy, Montreal, 1945; de la *Vida de San Francisco de Asís*, por D. Verreux, Edit. francisc., 1951. Trad. española de las *Obras de S B.* (incluyendo las *Collationes in Hexaemeron*), con introd., bibliogr. e índice, por L. Amorós, Madrid, 1945-47.

Estudios. Sobre la vida, la cronología, las obras y la influencia de San Buenaventura, véanse los artículos de P. Glorieux, Arch. Francisc. hist., 1926-29; del P. Longpré en el Dict. Hist. Géogr. eccl. y en Catholicisme; los boletines de A. Teetaert en los Collectanea franciscana (Asís), 1941-45; los prolegómenos de V. Doucet al tomo IV de la *Summa theologica* de Alejandro de Hales, Quaracchi, 1948. Sobre su doctrina, la obra fundamental es la de Et. Gilson: *La philosophie de S. Bonaventure*, Et. ph. méd., 4, 3.ª ed., Vrin, 1953. Pueden añadirse: J. M. Bissen: *L'exemplarisme divin selon S. B.*, Et. ph. méd., 9, Vrin, 1929. (Cf. France franciscaine, 1934.) L. Veuthey: *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Roma, 1943. V. Breton: *S. B.*, Aubier, 1943. E. Bettoni: *S. B.*, Brescia, 1945. Véase también la exposición de B. Romeyer: *La philosophie chrétienne*, tomo III (1937); la de F. van Steenberghen: *Le mouvement doctrinal*, páginas 218 y sgs.; el estudio de Anton C. Pegis: *S. B., S. Francis and philosophy*, Mediaeval Studies Toronto, 1953. Sobre su psicología y su teoría de la voluntad, los estudios de E. Lutz, Beiträge Münster, 1909; C. M. O'Donnell, Washington, 1937, y los artículos citados del P Juan de Dios. Sobre la teoría del conocimiento y la estructura de lo real: K. Ziesché: *Die Lehre von Materie und Form, Die Naturlehre Bonaventuras*, Philo. Jahrb., 1900 y 1908. B. A. Luyckx: *Die Erkenntnisslehre Bonaventuras*, Beiträge Münster, 1923. C. J. O'Leary: *The substantial composition of man according to S. B.*, Washington, 1931. P. Robert: *Hylémorphisme et devenir chez S. B.*, Montreal, 1936. Véanse también los estudios de J. Rohmer sobre *La doctrine franciscaine des deux faces de l'âme* y *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine* de Alejandro de Hales a Juan Peckham, Archives, 1927 y 1928; de F. Hohmann sobre *L'être existentiel de l'homme*, Würtzburg, 1935; del P. Juan de Dios, Mercure de France, 1939 y 1940, R. philos., 1942-43. Sobre los escritos espirituales y la doctrina mística de San Buenaventura: J. Fr. Bonnefoy: *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. B.*, Vrin, 1929; *Une somme bonaventurienne de théologie mystique*, 1934; *Les trois voies de la vie spirituelle*, Montreal, 1945. P. Stanilas: *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de S. B.*, Lyon, 1932. K. Rahner: *La doctrina des "sens spirituels"*, R. d'asc. et de myst., 1933. J. M. Bissen: *Les conditions de la contemplation selon S. B.*, France francisc., 1934. P. A. Sepinski: *La psychologie du Christ chez S. B.*, Vrin, 1948. Véanse también los estudios de B. Aperribay (Verdad y Vida, Madrid, 1944, 1947), de R. Lazzarini (Milán, 1946) y el artículo de E. Longpré sobre San Buenaventura en el Dict. de spiritualité. Sobre su pensamiento social: H. J. L. Legowicz: *Essai sur la philosophie sociale du docteur séraphique*, Friburgo, 1937. M. de Benedictis, Washington, 1946.

MAESTROS FRANCISCANOS DISCÍPULOS DE SAN BUENAVENTURA. Además de las indicaciones bibliográficas dadas anteriormente sobre los franciscanos y sobre Juan Peckham († 1292), consúltese: la selección de textos *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883. L. Amorós: *La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana*, edición de textos, Archives, 1934. P. Glorieux: *Répertoire*, II, 1-248; *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol*, la serie de los maestros franciscanos de París, Arch. francisc. hist., 1933; complétese con V. Doucet, Quaracchi, 1934. H D. Simonin: *La connaissance humaine des singuliers matériels*, Mélanges Mandonnet, 1930.

EUSTAQUIO DE ARRAS († 1291) y PEDRO DE FALCO (Guillermo de Falguières, † 1297). Estudios de P. Glorieux, France francisc., 1929-1930 (con selección de textos).

GILBERTO DE TOURNAI († 1284). Ediciones por A. de Poorter de la *Eruditio regum et principum*, escrito en 1259 a instancias de San Luis (Les philos. belges, Lovaina, 1914); del *De modo addiscendi* (R. néosc., 1922; nuev. ed. por F. Bonifacio, Turín, 1953); de la *Lettre à Isabelle*, hija del rey de Francia (Rev. d'asc. et de myst., 1931.) Ed. de E. Longpré del *Tractatus de pace* (Quaracchi, 1925). Véase J. Labbens: *Une anthologie du XIII[e] siècle*, Archives, 1954.

GAUTHIER DE BRUJAS († 1307). Estudios con edición de textos. Ephrem Longpré: *Les Quaestiones disputatae du Bx. G. de B.*, Les philos. belges, Lovaina, 1928; *G. de B. O. F. M. et l'augustinisme franciscain au XIII[e] siècle*, Miscellanea Ehrle, Roma, 1924; *Le Commentaire sur les Sentences*, Ottawa et Vrin, 1932; *Questiones inédites du Commentaire sur les Sentences*, Archives, 1933. Véase también S. Belmond: *La preuve d'existence en théodicée*, Riv. filos. neosc., 1933.

GUILLERMO DE LA MARE († 1298). E. Longpré, France francisc., 1921-22; Dict. Th. cath., VIII, 2467. F. Pelster, Rech. Th. anc. méd., 1931.

MATEO DE AQUASPARTA († 1302). *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903; *de Christo*, *ibíd.*, 1914; *de gratia* (introd. de V. Doucet), *ibíd.*, 1935. *Textes inédits sur le problème de la création*, por E. Longpré, Archives, 1926-27. Extractos del Comentario a las Sentencias, Beiträge Münster, 1909. Glorieux, II, 318. E. Longpré, Dict. Th. cath., X, 375.

PEDRO JUAN OLIVI, u OLIEU († 1298), y la segunda generación de los maestros buenaventurianos. Edición de las *Quaestiones in II librum Sententiarum*, por B Jansen, 3 vols., Quaracchi, 1922, 1924, 1926. *Estudios.* Numerosos artículos de B. Jansen sobre la teoría de la libertad (Philos. Jahrb., 1918), la relación del cuerpo y del alma (Franzisk. Stud., 1918), la inmortalidad del alma (*ibíd.*, 1922, 1934). Del mismo: *Die Erkenntnisslehre Olivis* (con bibliogr.), Berlín, 1931. L. Jarraux, Et. francisc., 1933. F. Callaey, Dict. Th. cath., XI, 982.

PEDRO DE TRABIBUS (fines del siglo XIII), discípulo de P. Olivi. E. Longpré, Studi francescani, 1922. B. Jansen, Beiträge Münster, 1923. F. Delorme: *P. de T. et la distinction formelle*, France francisc., 1924. A. Ledoux: *Quaestiones de aeternitate mundi*, Antonianum, 1931. A. Teetaert, Dict. Th. cath., XII, 2049.

ROGERIO MARSTON († 1303). *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae, de anima*, ed. por A. Daniels con prolegómenos, Quaracchi, 1932.—*Estudios.* F. Pelster: *R. M. Vertreter des Augustinismus*, Scholastik, 1928. S. Belmond: *Théorie de la connaissance*, France francisc., 1934. Ft. Gilson: *R. M., un cas d'augustinisme avicennisant*, Archives, 1932. J. Chevalier, Curso inédito sobre el conocimiento intuitivo de lo singular en la Escuela franciscana (Grenoble, 1935-38. Cf. Alain Guy: *Métaphysique et intuition*, Lavauzelle, 1940).

RICARDO DE MIDDLETON († 1302). *Quodlibeta* y *Supra quatuor libros sententiarum*, Brescia, 1591.—*Estudios.* E. Hocedez: *R. de M. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Lovaina, 1925. P. Rucker: *Der Ursprung unserer Begriffe nach R.*, Beiträge Münster, 1934. R. Zavalloni: *R. et la controverse sur la pluralité des formes*, Lovaina, 1951.

GUILLERMO DE WARE († desp. 1300). Extractos de sus *Cuestiones sobre las Sentencias*, por A. Daniels, Beiträge Münster, 1909, 1913.—*Estudios.* E. Longpré, France francisc., 1922. H. Spettmann, Philos. Jahrb., 1927.

El cardenal VITAL DU FOUR († 1327). Las obras de Vital du Four fueron editadas unas veces con el nombre de Alejandro de Hales, otras con el nombre de Duns Scoto (*De rerum principio*, qu., 1-15). Véase a ese respecto Glorieux, II, 137. Varios tratados de él, so-

bre todo los *Quodlibets*, fueron editados por F. Delorme en France franciscaine, 1928-1935, y en los Archives, 1927. Cf. también Estudios franciscanos, 1914.—*Estudios*. F. Delorme: *L'oeuvre scolastique de V. du F.*, France francisc., 1926; *Le Cardinal Vital du Four. Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance*, Archives, 1927.

El nacimiento de la ciencia experimental.—Véanse las obras citadas de Ch. H. Haskins, Lynn Thorndike; A. C. Crombie: *Robert Grosseteste and the origins of experimental science*, 1110-1700, Oxford, 1953. Sobre Guillermo de Moerbeke *O. P.* († 1280), traductor de Aristóteles, de la *Elementatio theologica* y de los comentarios de Proclo, de las obras médicas de Hipócrates y de Galeno, de los escritos matemáticos y mecánicos de Arquímedes (fechados en Viterbo, 1269-1270), de la *Catóptrica* de Herón de Alejandría, de la *Analema* de Tolomeo, véase A. Pelzer, en de Wulf, II°, 44-50, con todas las referencias.

Witelo († desp. 1270), la *Perspectiva*, dedicada a Guillermo de Moerbeke, escrita a requerimiento suyo e inspirada en la teoría de Alhacen sobre las leyes de la propagación de la luz, fue editada por F. Risner: *Opticae thesaurus*, Bâle, 1572, y analizada, con extractos, por Cl. Bäumker: *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrb.*, Beiträge Münster, 1908 (El *De intelligentiis* fue restituido por él a Adam Pulchrae mulieris, Misc. Fr. Ehrle, Roma, 1924. De Wulf, II, 98). Véase también M. Grabmann: *Der Neuplatonismus*, Philos. Jahrb., 1910. A. Birkenmajer: *Etudes sur W.*, Bull. Acad. des sc. de Cracovia, 1918-22.

Dietrich de Freiberg, o Thierry de Vriberg († hacia 1310). E. Krebs: *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). *Sein Leben, seine Werken, seine Wissenschaft*, Beiträge Münster, 1906 (con el análisis de los tratados inéditos, y el texto del *De intellectu et intelligibili* y del *De habitibus*). Ediciones y estudios del *De esse et essentia* por E. Krebs (R. néasc., 1911); del *De iride et radialibus impressionibus* por Würschmidt (Beiträge Münster, 1914); del *De tempore et de mensuris durationis* por F. Stegmüller (Archives, 1942). Artículos de A. Birkenmajer (Beiträge Münster, 1922) y de P. Glorieux (Dict. Th. cath., en Thierry de Freiberg).

Pedro de Maricourt, Magister Petrus dominus experimentorum (fines del siglo xiii). *Epistola de magnete* y *Nova compositio Astrolabii particularis*. Estudios y extractos de E. Schlund, Arch. Francisc. hist., 1911-12 (con bibliogr.). F. Picavet: *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913, páginas 232 y sgs.

Rogerio Bacon († 1294). *Ediciones*. *Opus majus*, ed. J. H. Bridges, 3 vols. Oxford, 1897-1900. (Carta dedicada al Papa Clemente IV: Gasquet, Engl. Hist. Rev., 1897.) *Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae, De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, en las *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, Rer. brit. medii aevi scriptores, Londres, 1859. Nuevos fragmentos inéditos del *Opus tertium*, ed. por P. Duhem, Quaracchi, 1909, y por A. G. Little, Brit. Soc. of Franc. studies, Aberdeen, 1912. *Compendium studii theologiae*, ed. H. Rashdall, ibíd., Aberdeen, 1911. *Opera hactenus inedita*, según el Ms. 406 de Amiens, que comprende cuestiones filosóficas sobre Aristóteles, sobre el libro de *Causis*, cuestiones teológicas, naturales y médicas, ed. por R. Steele, F. Delorme, A. G. Little, E. Withington, 13 fasc. Oxford, 1905-35. A. Pelzer, textos inéditos de R. B. en Studi e testi Vaticano.—Lista de las obras por A. G. Little, en los *Roger Bacon Essays*, 16 fasc. publicados en ocasión del 7.° centenario de su nacimiento, Oxford, 1914, y por Glorieux: *Répertoire*, II, 60. Cronología por T. Crowley R. néosc., 1939, pág. 647.—*Estudios*. E. Charles: *R. B., sa vie, ses ouvrages sa doctrine*, Burdeos, 1861. Artículos de H. Hoffmans y de P. Mandonnet, R. néosc., 1906-13; de F. Delorme, Dict. Th. cath.; de E. Longpré, Catholicismo. H. Höver: *R. Bacons Hylomorphismus*, Limburgo, 1912. C. Bäumker: *R. Bacons Naturphilosophie*, Münster W., 1916. A. Pelzer: *Une source inconnue de R. B. Alfred de Sareshel commentateur des Météorologiques*, Arch. Franc. Hist., 1919. R. Carton: *L'experience physique chez R. B.* Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle; *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. B.*; *La synthèse doctrinale de R. B.* Et. phil. méd., Vrin, 1924. R. Walz: *Das Verhältniss von Glaube und Wissen bei R. B.* Friburgo, 1928. A. Aguirre: *La ciencia positiva en el siglo* xiii, Barcelona, 1935. F. Woodruf, Londres, 1938. St. Easton: *R. B. and his search for a universal science*, Oxford, 1952.

Raimundo Lulio († 1316). *Ediciones*. *Beati Raymundi Lulli opera*, ed. I. Salzinger, 8 vols., Maguncia, 1721-42. *Obres de Ramon Lull*, 17 vols., Palma, 1906-35. *Le livre de l'Ami et de l'Aimé*, trad. Etchegoyen, Etudes franciscaines, 1933-34. Sobre las múltiples ediciones y traducciones de obras de R. Lulio, véase el Repertorio bibliográfico publicado por M. J. Avinyó en Barcelona, 1935; P. Glorieux: *Répertoire*, II, 146-191. Sobre la literatura luliana que provocó el 7.° centenario de Lulio y el renacimiento del lulismo, F. Sureda Blanes: *El beato Ramón Lull. Su época. Su vida. Sus obras. Sus empresas*, Madrid, 1934, y Collectanea franciscana, Roma, 1948.—*Estudios*. Es preciso citar en primer lugar el artículo muy completo de E. Longpré, Dict. Th. cath., IX, 1072-1141 (con bibliog.). Pueden añadirse a él: el estudio de Littré en la Hist. litt. de la France, tomo 29, 1885; las obras y trabajos de Marius André (col. Les saints chez Lecoffre). O. Keicher (Beiträge Münster, 1909), con edición de la *Declaratio Raymondi per modum dialogi edita*, contra los errores de Boecio y Sigerio. J. H. Probst: *Caractère et origine des idées du Bx. R. L.*, Toulouse, 1912; *La mystique de R. L. et l'Art de Contemplació* (Beitr. Münster, 1914), E. A. Peers, Londres, 1929. C. Ottaviano: *L'Ars compendiosa*, Et. phil. méd., Vrin, 1930. S. Galmes: *Ars demonstrativa*, Mallorca, 1932. T. Carreras Artau: *Hist. de la filos. española*, tomo II, Madrid, 1942; *Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía*, Congr. intern. filos. Barcelona, Madrid, 1949. Jean Soulairol: *Le Bx. R. L.* Edicions franciscaines, 1950. Puede consultarse también provechosamente la obra monumental del P. Antoine Pasqual: *Vindiciae lullianae*, 4 volúmenes. Avignon, 1778.

Gonzalo Hispano († 1313). *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, ed. con una introd. por L. Amorós, Quaracchi, 1935. *Estudios*. E. Longpré: *G. de Balboa et Duns Scot*, Et. franc., 1924-25. R. néosc., 1927.

Juan Duns Scoto († 1308). *Ediciones*. *Opera omnia* (con enmiendas apócrifas), ed. L. Wadding, 12 vols., Lyon, 1639; reed. 26 vols., París, Vivès, 1891-95. *Opera omnia*, ed. crítica, Ciudad del Vaticano, tomo I, 1950. Ediciones parciales: *Opus oxoniense*, por M. Fernández García, Quaracchi, 1912 y 1914. *Tractatus de primo principio*, por M. Müller, Friburgo B., 1941. *Quaestiones et Collationes* inéditas, por C. Harris (1927), F. Pelster (Philos. Jahrb., 1930), C. Balic (Rech. Théol. anc. Méd., 1930-31).—Selección de textos. P. Minges: *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quo ad res praecipuas proposita*, 2 vols. Quaracchi, 1908, 2.ª ed., 1930 (fundamental). Déodat de Basly: *Capitalia opera collecta*. I. Praeparatio philosophica. II. Synthesis theologica, 2 volúmenes. El Havre, 1908-1911. *Scotus docens*. El Havre, 1934.—Léxico. M. F. García, Quaracchi, 1910.—Cronología de las obras. De Wulf, II, 333. Entre los trabajos recientes sobre la bibliografía escotista, señalemos los de V. Smets (Roma, 1942). M. Grajewski (Francisc. Studies, 1941-42). E. Bettoni (Milán, 1943). F. V. Heynck (Franzisk. Studien, 1949). E. Longpré (art. sobre Duns Scoto en Catholicisme).

Estudios. La obra fundamental es la del P. Ephrem Longpré: *La philosophie du Bx. Duns Scot*, París, Et. franciscaines, 1924. (Cf. *ibíd.*, 1932.) Véanse además: B. Landry: *Duns Scot*, Alcan, 1922 (criticado por Longpré). C. R. S. Harris: *Duns Scotus*, 2 vols., Oxford, 1927. A. B. Wolter: *The trascendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, S. Bonaventure, Nueva

York, 1946. E. Bettoni: *Duns Scoto*, Brescia, 1948. Et. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Et. phil. méd., Vrin, 1952, Béraud de Saint-Maurice: *Jean Duns Scot. Docteur des temps nouveaux*, Montreal, y París, Vrin, 1950, 2.ª ed. Gabalda, 1953; *A propos de Jean Duns Scot de Gilson*, Etudes franciscaines, 1954.—Sobre diferentes aspectos de su doctrina, A. Vacant: *La philosophie de D. S. comparée à celle de S. Thomas*, Ann. de philos. chrétienne, 1887-89. P. Minges: *Glauben und Wissen nach D. S.*, Paderborn, 1908. J. Klein: *Der Gottes begriff*, Paderborn, 1913. A. Callebaut, Arch. Franc. hist., 1917-31. A. Pelzer: *I Reportata parisiensia*, Ann. Inst. philos., Lovaina, 1924. C. Ballic: *Sur l'oeuvre de D. S.*, Lovaina, 1927, Roma, 1942, e introd. al tomo I de la edición vaticana, 1950. Et. Gilson: *Avicenne et le point de départ de D. S.*, Archives, 1927; *Les seize premiers Theoremata et la pensée de D. S.*, Archives, 1938; *L'objet de la métaphysique selon D. S.*, Mediaeval studies, 1948. H. Mac Donagh: *La notion d'être*, R. néosc., 1929. S. Belmond: *Théorie de la connaissance*, France francisc., 1933-35. S. Swiezawski: *Les intentions premières et les intentions secondes chez D. S.*, Archives, 1934. P. Vignaux: *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Leroux, 1934. J. Rohmer: *La finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à D. S.*, Et. phil. méd., Vrin, 1938. R. Messner: *Intuition et conception chez D. S.*, Friburgo, 1942. G. de Lagarde: *Naissance de l'esprit laïque*, tomo III (Droz, 1942), c. 9: D. S. y la filosofía social. Day: *Intuitive cognition*, S. Bonaventure, Nueva York, 1947. Béraud de Saint-Maurice: *Existential import in the philosophy of D. S.*, Franciscan Studies, Nueva York, 1949. M. de Gandillac: *Mouvement doctrinal* (Fliche-Martin, tomo XIII, 1951), págs. 336-62, con crítica de la tesis de Heidegger: *Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen, 1916), fundada en la *Grammatica speculativa* que M. Grabmann restituyó (1922) a Tomás de Erfurt, y que priva indebidamente al escotismo de sus fundamentos metafísicos.

CAPITULO VII

EL FINAL DE LA EDAD MEDIA

EL MOVIMIENTO MISTICO Y EL ADVENIMIENTO DEL NOMINALISMO

1. El espejo roto. El apogeo del siglo XIII y el papel de Francia en la cristiandad. Síntomas de un espíritu nuevo: la vía moderna

De los primeros años del siglo XIV datan las dos obras en las que se tradujo quizá de la manera más clara, más expresiva y más sorprendente el genio del siglo XIII: el *Opus oxoniense*, de Duns Scoto y la *Divina Comedia*, de Dante. Así, en el otoño, en el esplendor de su ocaso, el bosque entrega su alma oculta y cada árbol hace resonar distintamente su nota propia y original en el concierto en el que se fundaba la armonía de las voces. El siglo XIII había sido la edad del equilibrio y de la armonía. Equilibrio racional, equilibrio cristiano,

bajo la primacía de lo espiritual, que regulaba las inteligencias, las almas, las costumbres y las instituciones, que ponía cada cosa en su lugar, cada ser en su rango, y modelaba la sociedad de los cuerpos y de las almas a imagen del universo mismo concebido, o más exactamente visto, a imagen de Dios. Armonía hecha del concierto de una multiplicidad de elementos, superpuestos, jerarquizados, concurrentes todos, por su misma diversidad, a la rica unidad de lo real así como a la unidad compleja del saber, y esta fundándose en aquella. Pero el siglo XIII fue también la edad del fervor, y una pasión contenida le anima: pasión por lo divino y lo humano, estrechamente unidos, si puede decirse con Duns Scoto que solo Dios es capaz de exaltar la naturaleza y de conferirle su dignidad, *dignificare naturam*, de tal suerte que, si se suprime esta inclinación de la naturaleza a su perfección, se suprime la naturaleza[1]; pasión por la unidad, que respira la sublime epopeya en la que Dante, conducido por Virgilio, luego por Beatriz, nos lleva desde los círculos infernales, donde las pasiones humanas reciben su castigo, al Purgatorio, en el que las almas son purificadas por la prueba; luego, al Paraíso, en el que reina el Amor; el Amor que mueve el sol y las demás estrellas, el Amor del que el autor del *De Monarchia*, Dante, viejo gibelino, sueña con hacer el motor de una monarquía universal o de una amplia "república humana", imagen en el orden temporal de lo que la cristiandad supo realizar en el orden espiritual. Visión espléndida que se desvanece en el momento mismo en que se realizaba, como si las épocas de equilibrio y los períodos de perfección, aquí abajo, no tuviesen que ser nunca otra cosa que un relámpago venido del más allá, entre dos sombras nocturnas titubeantes, que luego se disgregan.

En el concierto magnífico del siglo XIII, en el que tomó parte toda la cristiandad, Francia representó un papel privilegiado, el mismo que, según la tradición, San Remigio, por la fiesta de la Navidad del año 496, en ocasión del bautismo de Clodoveo en Reims, asignó al reino de los francos, predestinado por Dios para ser su soldado hasta el fin

[1] "Natura non potest remanere natura quin inclinetur ad suam perfectionem, quia, si tollas illam inclinationem, tollis naturam" (*Ox.*, 4, d. 49, q. 10). Ahora bien, esta inclinación de la naturaleza a su perfección propia tiene su principio, su fin y su descanso en Dios: "Domine Deus noster... Tu primmum efficiens. Tu ultimus finis. Tu quies supremum entium. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans" (*De primo principio*, c. 4, n. 36). "Quadlibet enim essentia creata non est aliud quam dependentiae sui ad Deum" (*Ox.*, 2, d. 12, q. 1). Y esta dependencia con respecto a Dios es plena libertad, porque la voluntad, como toda naturaleza, tiende naturalmente a su propia perfección cuyo fin último está en Dios. (Longpré, Et. francisc., 1923, págs. 43 y sgs.). La expresión "dignificare naturam" se encuentra en los textos de *Report. paris.* Pról., q. 3, n. 3 y del *Opus Oxon.* Pról., q. 1, n. 26, citados en la nota (*49) en el apéndice.

de los tiempos, pero destinado también a ser duramente castigado cuantas veces le abandonase; el que había cumplido con Carlos Martel cuando detenía en Poitiers la invasión musulmana; con Carlomagno, consagrado en el 800 Emperador de Occidente y que restituyó en provecho de Francia sus límites al Imperio romano a fin de asegurar la unidad de la fe y de la caridad entre todos sus miembros; en la Cruzada, que prefiguraban las canciones de gesta, a la que la invitaban Urbano II y Pedro el Ermitaño en Clermont, en 1096, al grito de "Dios lo quiere", y que consagró la gloria y la santidad de San Luis padre de sus súbditos, cabeza de la justicia, lugarteniente de Dios en la tierra, muerto en Túnez en 1270; con la caballería y las corporaciones, de las que Cristo, el verdadero rey de Francia, dirá Juana de Arco, es el jefe supremo; con las grandes instituciones monásticas, que exaltan y hacen resplandecer a lo lejos la fe católica; con las catedrales, *opus francigenum*, que traducen en la piedra y el vidrio la obra de Dios, llevando a lo alto su gloria; por las Universidades, que constituyen, con el sacerdocio y el Imperio, una de las tres fuerzas de la Iglesia universal, de la que Francia tuvo la iniciativa, siendo París su modelo y su hogar, y que hacían decir a un legado del Papa que la Galia es el horno en el que se cuece el pan intelectual del mundo entero. Así se perpetuaban, justificando la expresión de Guiberto de Nogent, las "gestas de Dios por los francos"[1] y la misión civilizadora de Francia. De hecho, la suerte de Francia y la suerte de la cristiandad están tan estrechamente unidas que, en el momento en que en ella o fuera de ella, la cristiandad se encuentra amenazada, el prestigio de Francia se discute o se apaga. Y ello es fácil de comprender, porque el advenimiento del particularismo nacional apenas se hacía compatible con la soberanía que ejercía tácitamente sobre los espíritus y sobre los pueblos la nación de genio universal.

Apenas transcurridas dos generaciones desde la muerte de San Luis y todo aparece ya cambiado. El propio nieto del rey santo, Felipe el Hermoso, entra en lucha con el Papa, rompiendo la tradición que hacía de Francia la hija mayor de la Iglesia, y de su rey, según la confesión de Felipe en la hora de su muerte, el protector, el defensor y el campeón de la Iglesia. La guerra de los Cien Años pone frente a frente a las dos más poderosas naciones de la cristiandad, las que habían estado a la vanguardia de la civilización y de los estudios desde hacía cinco siglos, Francia e Inglaterra; al mismo tiempo que divide los espíritus, extiende las calamidades y hace de Francia un "inmenso bandidaje" que solo tendrá fin con la misión divina de Juana de Arco (1429). El gran cisma (1348) desgarra a la Iglesia, sin que los concilios de

[1] "Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos" (*P. L.*, tomo 156) es el título famoso que Guiberto de Nogent (1053-1124) dio a su historia de la primera Cruzada (1095-1101) escrita hacia 1108.

Constanza (1414) y de Basilea (1433) lleguen a reconciliar a los partidarios del Papa y a los del concilio. El Imperio se divide en una multitud de principados que lo devoran antes de ser devorados a su vez por el pueblo, como predecía Nicolás de Cusa[1]; los Estados y los príncipes se lanzan unos contra otros, cada cual, a instigación de sus legistas, soñando con reconstruir en su provecho una monarquía universal que ocupase el lugar de Roma y dominase a todos los Estados, contentándose con unificarlos en la fe; los intereses económicos de las naciones y de los individuos se afirman ya sobre el cuidado y el sentido de nuestro destino sobrenatural y entran en conflicto sin ser regulados por nada. Por su parte[2], las Universidades, cuyo papel será preponderante durante todo el siglo XIV y hasta mediados del siglo XV, manifiestan una independencia creciente frente a la Santa Sede, a las autoridades eclesiásticas y a la tradición misma, que aseguraban a la vez su *unidad* y su *libertad* espirituales: cara al poder real en aumento, pierden poco a poco, al nacionalizarse, su autonomía administrativa y, a pesar de sus audaces innovaciones, su independencia de espíritu. Contra los *antiguos* (antiqui), sean tomistas o escotistas, se elevan los *modernos* (moderni, nominales, terministae), que, abandonando las cuestiones de esencia y de existencia, de forma y de materia, de intelecto posible y de intelecto agente, de individuación y de universal, bases de la metafísica, sin preocuparse de armonizar la razón y la fe, de señalar sus límites o de precisar su subordinación, dan a la especulación filosófica un libre y venturoso impulso, liberan a la razón de las afirmaciones de la fe, a la que relegan a otro dominio, de los rigores de la demostración, sustituida por el uso empírico de la probabilidad o las efusiones místicas, y de las entidades metafísicas, que reducen a conceptos, a palabras, y finalmente a ficciones, sin fundamento en la realidad, considerada como exclusivamente individual, singular, contingente, dependiente de la omnipotencia arbitraria de Dios. El nominalismo reemplaza al realismo en el orden especulativo, del mismo modo que los Estados, monarquías y principados sustituyen a la cristiandad en el orden social y político. La cristiandad hubiera podido adoptar por divisa el verso de Gringoire:

Un Dios, una fe, una ley, un rey.

Ahora cada Estado reivindica esa unidad en provecho suyo. Ya desde ese momento el mundo, según la expresión de Santa Teresa, nos ofrece la verdad como en un espejo roto.

[1] "Al modo como los príncipes devoran al Imperio, así el pueblo devorará a los príncipes", decía Nicolás de Cusa en 1433 (E. Vansteenberghe: *Le cardinal Nicolas de Cuse*, pág. 47).

[2] Cf. St. d'Irsay: *Histoire des Universités*, tomo I (1933), págs. 146 y sgs.

2. El maestro Eckhart y los amigos de Dios. El método eckhartiano y sus aplicaciones. La controversia con Gonzalo Hispano sobre el ser y la intelección en Dios. La transformación del alma en Dios. Tauler y Suso

A la inversa del realismo que había inspirado todo el pensamiento del siglo XIII, y sobre todo su concepción del universo, del hombre y de la sociedad, dependientes de las Ideas de Dios que fundamentan su realidad, el nominalismo con todo lo que implica, sobre todo el individualismo y el empirismo, se aparece así como la característica esencial de la nueva edad, como la forma de pensamiento que preside o expresa sus tendencias fundamentales. Sin embargo, antes de que Durango de Saint-Pourçain y Guillermo de Occam hubiesen proclamado sus principios, el maestro Eckhart había formulado, en su enseñanza, su predicación y sus escritos, una doctrina mística en la que creeríamos ver la contrapartida del nominalismo, pero que en realidad se muestra tan de acuerdo como él con las tendencias de la edad y procede, en su fondo, del mismo estado de espíritu, de la misma desconfianza con respecto a la razón y a su potencia captadora del ser; el uno, el nominalista, quedando más acá; el otro, el místico, yendo de un salto más allá de ella[1].

No puede causar sorpresa que la eclosión del movimiento místico haya precedido a la elaboración filosófica del nominalismo: no era cosa nueva, porque, en todo tiempo, al lado de la teología racional que especula y que prueba, se desenvolvió una teología mística que ve y que saborea, y que trata menos de demostrar a Dios por el entendimiento que gozar de él por el corazón, uniéndose a él por el amor. El neoplatonismo, San Agustín, Dionisio Areopagita, Juan Escotó Eriúgena, San Anselmo, los victorinos y San Bernardo, los hijos de San Francisco y San Buenaventura, habían perpetuado intacta esta tradi-

[1] Esto es lo que Guillermo de Occam reprocha a Eckhart, en el tratado *De potestate et juribus romani imperii*, compuesto en 1338 y ulteriormente incorporado a la 3.ª parte del *Dialogus* (Tract., II, 1. II, c. 8, pág. 909 Goldast). Fundándose en el principio de la omnipotencia divina, que admite como una verdad de fe indemostrable por la razón, Occam concluye que este Dios, por el cual es (quo est) todo lo que es, es su causa exterior, y no del todo su causa intrínseca: rechaza, como un evidente absurdo, esta tesis de Eckhart que, según él, conduce a un panteísmo a la vez contrario a la razón—en cuanto que suprime el ser de las criaturas, lo único conocido intuitivamente, para explicarlo por un "ser en sí" desconocido de nosotros e incapaz, por lo demás, de dar cuenta de los existentes—, y condenado por la fe, en cuanto que convierte, confunde y absorbe la criatura en Dios. "Justus convertitur in divinam essentiam quemadmodum in sacramento altaris panis convertiur in Corpus Christi... Creaturœ Dei sunt purum nihil..."

ción mística y la habían mantenido en los límites de la razón, en ese sentido en que la razón se trazaba a sí misma sus propios límites y se renunciaba sabiamente, razonablemente, para dejar su lugar a un modo de conocimiento o de aprehensión del ser, no contrario, sino superior a su modo y a sus poderes propios, que la culmina sin contradecirla y asegura el contacto del alma con Dios sin absorberla en él. Así, el hombre se pierde en Dios para mejor encontrarse en él, y la razón recibe con este don, premio a su renunciamiento, un acrecentamiento de su luz.

Sin duda, en todas las épocas, desde los gnósticos del siglo IV a los cátaros del siglo XII y a los espirituales del siglo XIII, se manifestaron tendencias extraviadas, reforzadoras del dualismo de los maniqueos o el panteísmo de los árabes. Pero habían sido siempre rechazadas enérgicamente por el magisterio de la razón, que, a pesar de la diversidad de las doctrinas, imponía a todos el doble principio: 1.°, de la distinción o de la distancia infinita del Creador a la criatura, el Ser por sí a los seres participados, de lo infinito a lo finito, de lo necesario a lo contingente, con el reconocimiento de la pluralidad y de la individualidad de los seres creados, que excluye todo panteísmo y todo monismo; 2.°, del ejemplarismo que, al mostrar en los seres creados imágenes del Creador, Ideas de Dios realizadas libremente por él, cada una de las cuales nos presenta un aspecto de la esencia divina en tanto que imitable o participable por las criaturas, excluye todo dualismo y todo agnosticismo, y permite al hombre alcanzar a Dios por la razón y ser elevado a él por la gracia, caso de que plazca a Dios darse a él. Pero cuando el magisterio sufrió quebranto, cuando se puso en duda su poder de alcanzar y de expresar analógicamente, gracias a sus conceptos, o a través de ellos, las formas de lo real, cuando se mixtificaron o borraron las nociones fundamentales del ser y de la causa y la distinción real de las especies y de los órdenes de lo real, quedó completamente abierto el camino a este misticismo que representa uno de los instintos fundamentales y más enraizados en la naturaleza humana, y que, liberado del control de la razón, cae fácilmente en el iluminismo, en la teosofía, en el milenarismo y en las más extravagantes prácticas, creencias y especulaciones. Así se explica la extraordinaria eclosión, en el siglo XIV, de profetas y de profetisas, de adivinos y de magos, que, ignorando o despreciando la filosofía y la dialéctica en uso en las Universidades, alimentándose de las meditaciones de los conventos, de las que se apoderaban sin estar preparados para ello, sin ser capaces de asimilarlas, enseñan al pueblo ávido un medio corto de ir hacia Dios, de hacerse semejante a él, de deificarse, y le anuncian que se han cumplido los tiempos, que va a aparecer el Anticristo, presagiando el advenimiento final del Hijo de Dios y el reino del Espíritu. La razón distinguía para unir: ahora todo se confunde. Pero la confusión es lo

que ama la masa, aquello a lo que va, y con lo que se complace, cuando no está mantenida, iluminada y guiada por un jefe.

El maestro Eckhart encarna en su forma más alta el movimiento místico que se abre paso a comienzos del siglo XIV; refleja sus principales aspectos, populares en sus escritos en lengua alemana y en su predicación, especulativos en sus obras en latín; y expresa en ellos su plan y su fin esenciales cuando afirma, con Plotino, que el alma debe tender a separarse del mundo, a informarse en Dios, a penetrarse de la pureza de la esencia divina y de su propia nobleza y dignidad. Sin embargo, el papel del maestro Eckhart, su obra y su personalidad mismas no son fáciles de comprender ni de definir; se tropieza en él con algo secreto que no ha sido todavía estudiado. El hombre al que los alemanes reivindicaron como el padre de la filosofía alemana, nutrido de la savia más íntima de la raza germánica, nació hacia 1260, en Hochheim, cerca de Gotha; parece haber sido en Colonia alumno de Alberto Magno; en París, donde recibió su licencia en 1300-1303 y enseñó de 1311 a 1314, tuvo como contradictor al franciscano Gonzalo Hispano (llamado de Balboa o de Valbona), y fue, sin duda, oyente del dominico sajón Dietrich de Freiberg, hombre de ciencia, filósofo y místico, el más neoplatónico de los escolásticos, que ve, con Proclo, en el Acto intelectual de Dios el principio de la procesión de los seres y el término de su retorno [1]; en todo caso, conoce a fondo las obras de Alberto Magno, las de Tomás de Aquino, de Agustín, del Areopagita, de los grandes doctores del siglo XIII, de los árabes, y su pensamiento guarda gran relación con el de Dietrich de Freiberg. Desempeñó altos puestos en la orden dominicana, fue provincial de Sajonia de 1303 a 1307, predicó con gran éxito en numerosas ciudades, sobre

[1] Hablando de las etapas de la procesión descendente y de la efervescencia interna de las Inteligencias o hipóstasis intelectuales, en la cumbre de las cuales Proclo coloca lo Uno, Dietrich escribe: "Super omnia ponit ipsum Unum, in quo similiter advertendum est esse quamdam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem." Invoca aquí el Génesis y San Agustín (*Gen. ad litt.*, II, 6) para interpretar a Proclo, y añade: "Sicut omnia ab ipso intellectualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt." (*De intellectu e intelligibili*, ed. Krebs, pág. 130.) El intelecto agente deiforme, fondo secreto del alma (abditum mentis, dice San Agustín, *De Trin.*, XIV, 7), ejemplar por su esencia de todo el ser, vuelto permanentemente hacia la luz de su Principio, lo conoce por una intuición una (uno intuitu), y procediendo de ahí hacia el ser conoce así la universalidad de los seres y la totalidad del ser de la misma manera que se conoce a sí mismo por su esencia, y por la misma intelección simple (*ibíd.*, II, 37).—Observemos que el dominico Bertoldo de Mosburg, maestro de Colonia, contemporáneo de Eckhart, había escrito una *Expositio in Elementationem theologicam Procli* que cita Dietrich y en la que se inspiraron directa o indirectamente todos los alemanes, comenzando por Nicolás de Cusa.

todo en Estrasburgo, reformó los conventos de dominicos de Bohemia y enseñó durante los últimos años de su vida en Colonia, donde agrupó alrededor de su cátedra a numerosos y fervientes discípulos; en 1326 fue llamado ante el tribunal del arzobispo de Colonia, contestó a las acusaciones dirigidas contra él, luego apeló al Papa el 13 de febrero de 1327, algunos meses antes de su muerte; el 27 de marzo de 1329, Juan XXII condenaba veintiocho proposiciones sacadas de sus obras latinas. Proceso de lejana significación, aunque compleja, que plantea cuestiones, incluso enigmas, de los que todavía no tenemos la solución y sobre los cuales aún no se ha dejado de discutir: porque si se tiende comúnmente a ver en Eckhart, ya para agraviarle como sus jueces, ya para ensalzarle como sus modernos admiradores, un panteísta de hecho, si no de intención, llevado por la lógica inmanente de su sistema de asimilación del ser de las criaturas al ser infinito de Dios, lo único existente, y si, con ello, se intentó hacer de este libre espíritu un precursor de Fichte y de los modernos panteístas, otros, por el contrario, se sienten atraídos por el acento individualista de una doctrina que trata de deificar el alma y llega incluso a decir que Dios se hizo hombre para que yo alcance a ser Dios; y otros, en fin, recogiendo los argumentos de su defensa, y haciéndose eco de su intención manifiesta, que es la de repensar la doctrina tradicional de las relaciones del alma con Dios sin caer en el error panteísta, sostienen que, si se toman al pie de la letra las expresiones que dio de su pensamiento, con los resúmenes y comparaciones de que se sirve, producen un tono equívoco y pueden pasar por errores, pero que, si se las interpreta como deben serlo, "sana y piadosamente", aparecen en completo acuerdo con "la opinión común", es decir, con el tomismo esencial, y, lejos de privar del ser a las cosas o de destruir su ser, lo establecen fundándolo en el ser de Dios. Para juzgarle, sino para zanjar en el debate, lo que casi resultaría imposible, sería preciso evidentemente conocer mejor de lo que los conocemos las controversias, el lenguaje y la atmósfera misma del tiempo; es preciso también, y quizá, sobre todo, tratar de representarse la personalidad poderosa de este metafísico místico y hombre de acción, la intención secreta de este pensamiento fuertemente alimentado de la filosofía y de la teología tradicionales[1], formado en el método dialéctico en uso en las escuelas, y apto para utilizar todos sus recursos, hasta la paradoja, para denunciar la rudeza, la ignorancia y los cortos alcances de sus adversarios o de sus jueces, establecer sus

[1] Si Eckhart cita con frecuencia a Santo Tomás y toma de él de buen grado sus fórmulas, por el contrario, su ontología y su psicología, como ha observado Gilson (págs. 694 y sgs.), proceden principalmente de Alberto Magno, pero de un Alberto Magno interpretado a la luz de Dionisio y de Eriúgena, y cuya teología, identificando a Dios con el Ser, es flexionada por él en el sentido de la dialéctica

opiniones propias, justificar sus inspiraciones y valorar debidamente, con el sentido espiritual de los preceptos evangélicos, una cierta visión fundamental del ser de Dios y del amor de Dios hacia sí mismo, de Dios hacia el alma, del alma hacia Dios, de donde procede el movimiento doble y único de procesión y de retorno que enlaza la criatura al Creador.

Para penetrar un poco en los arcanos de este pensamiento complejo y profundo tratemos, pues, de remontar de la circunferencia al centro, puesto que todo radio lleva a él, pero recordando, siguiendo una imagen que le es familiar, que Dios es semejante a una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y en ninguna la circunferencia, de suerte que, para Eckhart, aquel a quien el ser divino está siempre presente sabe encontrarle en todas partes, sin tener incluso que proceder para llegar a él. Exteriormente, la obra del maestro Eckhart no difiere en nada de las grandes obras escolásticas, en cuanto a la concepción y en cuanto al método. La obra en latín en la que expone toda su metafísica, el *Opus tripartitum,* de la cual tan solo una parte ha sido encontrada y publicada por Denifle, se subdividía en tres tratados: *Opus propositionum, Opus quaestionum, Opus expositionum.* El primero preside los otros dos. Sea, en efecto, una primera proposición: el Ser es Dios. A esta proposición responden una primera pregunta: ¿Dios es? y una primera autoridad: Al comienzo Dios creó el cielo y la tierra. El método eckhartiano consiste en demostrar la verdad de la proposición, luego en obtener de ella la respuesta a la pregunta y la explicación de la autoridad, de suerte que, según este método, nos dice Eckhart se puede, razonando bien, a partir de esta primera proposición, resolver casi todas las cuestiones relativas a Dios, y explicar claramente por la razón natural la mayor parte de los textos, incluso oscuros y difíciles, en los que se habla de él. Este método es el de todos los escritos especulativos del maestro Eckhart: no es, seguramente, el de los sermones y el de las obras populares en alemán; pero les sirve de propedéutica, les ofrece un vocabulario y una técnica en la que la metafísica sirve de fundamento a la mística.

Para ver cómo el maestro Eckhart aplica este método, refirámonos a las dos preguntas latinas, recientemente encontradas en Avignon[1],

neoplatónica de Proclo, que le había dado el ser. Pone así en la cima de todo la Unidad pura, característica de Dios o del puro *Intelligere,* de quien la criatura, nada de ser por sí, recibe su *ser* (increada, increable según una de las proposiciones censuradas en 1329), en la medida misma que recibe de él la *unidad* y verifica su retorno por el conocimiento intelectual.

[1] Fueron encontradas y estudiadas simultáneamente por el P. Ephrem Longpré (*Questions inédites de Maître Eckhart O. P. et de Gonzalve de Balboa O. F. M.* en Revue néoscolastique, 1927, págs. 69-85) y por Monseñor Grabmann (*Neuauf-*

que datan de su primera permanencia en París, en el curso de la cual tuvo una disputa con el maestro franciscano Gonzalo Hispano, asistido del bachiller Duns Scoto. Se trata de saber si es una misma cosa en Dios ser y conocer (Utrum in Deo sit idem esse et intelligere). El maestro Eckhart no se contenta con admitir en Dios la identidad del ser con la intelección como con toda operación (ipsum esse est ipsum intelligere, per ipsum esse omnia operatur); sino que, contrariamente a lo que otros piensan, atribuye al intelecto la primacía sobre el ser: porque conoce que Dios es (quia intelligit ideo est); el conocer es en él el fundamento del ser mismo, es más noble que el ser y de otra condición (intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis, ed. Geyer, página 8), porque, mientras que el ser es algo que se define por género y por especie y se determina en categorías, el intelecto es la intelección, es algo determinado, y una acción tal es puramente infinita (infinita simpliciter). Hemos de decir, pues, que, en el orden de las perfecciones, la intelección (intelligere) ocupa el primer lugar, y el ser (ens vel esse) viene después de ella, de suerte que todas las cosas que pertenecen al intelecto, como tales, deben ser tenidas por no-seres (non entia) y que con rigor debe decirse que en Dios no es el ser (In Deo non est ens nec esse, pág. 10): desde el momento que nos las habemos con el ser, nos las habemos también con la criatura [1].

gefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts, en Abhandlungen Munich, 1927, con una introducción histórica). Véase igualmente la edición dada por B. Geyer: *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses* (Bonn, 1931). Se estableció, después, que Gonzalo no debe ser llamado de Balboa, por confusión con un autor posterior, sino simplemente Hispano, *Hispanus*.

[1] Ya en 1292, en su primer *Quodlibet*, y luego en 1302, en una de sus *Quaestiones de praedicamentis in divinis*, titulada "Utrum Deus dicatur vere ens" (Grabmann: *Philosophia perennis*, Regensburg, 1930, I, 2, II, y *Mittelalt. Geistesleben*, 1926, II, 490), el agustino Jacobo de Viterbo († 1308), discípulo de Egidio Romano y autor de un notable tratado *De regimine christiano*, muestra que la distinción real de la esencia y de la existencia no implica, como afirmaba su maestro, la adición de una *res* a otra *res*, sino que, en todo ser concreto, la esencia está unida a un aumento (aliquid sibi additum) que le da el existir, existiendo tan solo Dios en virtud de su esencia propia y mereciendo plenamente el nombre de *ens:* lo que le lleva a presentar y a criticar con fuerza la teoría negativa de Eckhart, para quien Dios no es un *ens*, sino un *intelligere*. Eckhart, en efecto, en la primera de las Cuestiones parisienses citada, defiende la tesis atacada por Jacobo de Viterbo, que sostuvo, al parecer, desde el comienzo de su carrera: subordina en ella estrictamente el plano del ser al de la inteligencia; hace suya la fórmula neoplatónica del *De Causis*, según la cual el ser es la primera de las cosas creadas, de donde saca la conclusión de que el ser está en Dios como en su causa, y no esencialmente, de suerte que Dios debe ser considerado como superior al ser (aliquid altius ente). Recurre a la teología negativa de Maimónides (J. Koch, 1928) para explicar el texto del *Exodo*, III, 14: "Ego sum qui sum." Si Dios hubiese querido decir

La tesis eckhartiana, como se ve, se opone a la tesis escotista de la univocidad del ser. Y el maestro Eckhart establece su prueba mostrando que nada de lo que es causado se encuentra con el mismo título en la causa: al ser Dios el autor de toda existencia no podría, pues, poseer la existencia *formaliter;* Dios no es el ser, sino la pureza del acto de ser, *puritas essendi* (pág. 15). Esta pureza y esta ilimitación es precisamente lo que constituye la trascendencia y la infinidad de Dios. Es el propio Dios, dirá ulteriormente Eckhart, el que solo puede ser conocido por una negación de negación (propria est sibi soli negatio negationis); admitir a Dios es admitir una superabundancia de la que se encuentra excluida toda privación [1].

En los comentarios escriturarios editados por Denifle (1886), que parecen posteriores en fecha, el maestro Eckhart sostiene, es verdad, una teoría de la naturaleza de Dios que es sensiblemente diferente en su expresión, si no en su fondo [2]. Mantiénese en la opinión común según la cual Dios es esencialmente *esse* o ser, según la definición del Exodo, "Yo soy el que soy", que él interpreta ahora como significando una especie de "efusión interna de sí en sí" (perfusionem sui in se fervens. Denifle, 560). Pero va mucho más lejos que sus predecesores y que Santo Tomás en este sentido: tratando, en efecto, de alcanzar una noción del *esse* que no conviene más que a Dios, reivindica úni-

que es el ser, habría contestado a Moisés: "Ego sum", pero hace como un hombre al que encontrándole por la noche y no queriendo decir su nombre, contesta: "Soy el que soy". La tesis de Eckhart se relaciona, con algunas diferencias, con la teología negativa que se había desarrollado en la Edad Media bajo la influencia de los neoplatónicos y de Dionisio (véase la nota (* 54) en el apéndice). No puede asimilársela, dígase lo que se quiera, con las teorías alemanas modernas, sobre todo con la posición existencialista de un Jaspers, cuyo "método para dar su asentimiento a la trascendencia" es muy distinto, ya que sustituye la "trascendencia" divina por una "trascensión" puramente humana, inseparable del hombre en marcha hacia una posibilidad ligada a la existencia y nunca alcanzada por ella. De ahí la angustia o la derelicción de los modernos existencialistas (Heidegger), tan diferentes del verdadero pensamiento de Eckhart, "ese pensamiento dialéctico que pide a la paradoja los medios de su progreso", pero "cuya marcha interior se realiza en una especie de triunfo a través de la nada y la desesperación" (M. Blanchot: *Faux pas*, 1945, págs. 37 y sgs.).

[1] Véase en el apéndice la nota (* 54) sobre el proceso de Eckhart y el sentido de su teología negativa que se expresa en las proposiciones objeto de anatema: "In Deo non est ens", "Deus non est bonus, nec melior, nec optimus".

[2] El *ser* que, en las Cuestiones, dice no convenir a Dios, sino únicamente a las criaturas, es el ser segundo, el ser creado. El *ser* que, en esta segunda concepción, identifica con Dios y rehusa a las criaturas, es la plenitud y la pureza del ser primero y en cierto modo supraesencial, el cual, por otra parte, en esta segunda posición lo mismo que en la primera, solo puede ser llamado el Ser porque es lo Uno; pues únicamente el Intelecto es perfectamente uno.

camente para Dios, "Deus unus, Deus videns" (Grabmann, 80), el privilegio de la existencia infinita y esencial que pertenece a lo Uno y que constituye, según él, la única existencia verdadera (Ens tantum unum est et Deus est. Denifle, 549). Desde ese momento, fuera de Dios, nada es o existe (Rursus extra Deum, utpote extra esse, nihil est. 541), puesto que lo que está fuera de la causa primera o de Dios está fuera del ser. Si, pues, todo ser creado tiene su *esencia* o su forma propia, distinta de Dios, y en virtud de la cual es hombre, león, etc., la *existencia,* en virtud de la cual estas esencias son, no les pertenece en propiedad: no existen más que en la existencia de Dios, concebido como el primer acto formal que actualiza las formas propias de todo ser creado (449, 610). De ahí esa hambre insaciable de lo divino que se encuentra en las criaturas; de ahí también el carácter del amor divino, que hace que Dios, al *ser* el *ser,* ame todas las cosas que son en tanto que *son,* y se ame a sí mismo al amar el ser de todo lo que ama (493); de ahí, en fin, la nada del amor que se concede a las criaturas para sí mismas, puesto que ellas no son nada sin el *esse divino* (Comentario al *Libro de la Sabiduría.* Théry, III, págs. 355-6).

Esta nueva concepción del ser de Dios no le hace de ningún modo renunciar a la alta idea que tiene de la intelección divina y del conocimiento en general, idea que preside toda su psicología y toda su mística. Pero aquí también encontramos en la expresión de su pensamiento la misma variación que hemos observado con respecto a su doctrina de Dios. Y es que, en efecto, la concepción de la naturaleza del hombre está estrechamente ligada a la idea que se forja del ser o de la naturaleza de Dios. Como lo expresa en uno de sus sermones en lengua alemana, se nos plantean dos preguntas: ¿Qué es Dios? ¿Dónde se encuentra en nosotros? En la época de las disputas parisienses, en una pregunta que se opone a otra pregunta de Eckhart no hallada, Gonzalo Hispano atribuye a Eckhart la tesis de que en el hombre la intelección es superior al querer, y la razón que él habría dado de ello es la siguiente: la intelección es lo que nos hace deiforme o semejante a Dios, puesto que Dios mismo es intelección y no ser (intelligere est quaedem deiformitas vel deiformatio, quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse, Geyer, 18). La tesis del dominico alemán es también diametralmente opuesta a la del franciscano español, para quien es el acto de amar más que el acto de conocer el que hace al hombre deiforme (diligere est major deiformatio quam intelligere). Eckhart fue todavía más lejos al final de su vida, cuando proclama que la intelección es un acto de tal manera divino en su esencia que es increado e increable en tanto que tal: de donde se sigue que hay en el alma algo—una virtud (virtus), una chispa (Funke), un principio (archa), a saber: el intelecto—de tal naturaleza que, si el alma fuese así toda ella, sería increada (una virtus est in anima; si anima esset tota talis, tunc esset increata). El maestro Eckhart intenta justificarse y explica así esta proposición de inspiración plotiniana, que está en el corazón de su doctrina, y que molestó tanto a sus adversarios que fue expresamente condenada en 1329. No niega el principio que Gonzalo Hispano le atribuye con justo título, a saber: que, cuando se habla de una intelección subsistente e increada, esto no es verdad más que de la intelección divina y no de la intelección de la criatura. Pero, observa, si Dios creó al hombre a su imagen, ello significa que lo creó intelecto al modo como Dios mismo es intelecto, aunque no con el mismo título que El, que es el Intelecto puro, increado, sin nada de común con nadie: cima y centro de todo, lo único perfectamente uno como puro *intelligere,* cuya Unidad y pureza de esencia es la misma del Intelecto, a saber: el Padre, que engendra la Vida o el Hijo, y de los que procede el Ser o el Espíritu Santo. Por consiguiente, la criatura, que por sí misma no es más que nulidad o nada, participa de Dios, y de lo Uno, y del Ser, en la medida en que participa del intelecto o de lo intelectual. Somos, pues, gratos a Dios precisamente porque lo conocemos y en la medida en que lo conocemos. A lo cual Gonzalo respondía tomando sobre sí la defensa de los hombres sencillos, muchos de los cuales, dice, son más gratos a Dios que las personas instruidas: pensar de otro modo es desconocer el espíritu del Evangelio, la enseñanza de Cristo y el gran precepto de caridad. Eckhart no dejará de profesar que la gracia reside solo en la parte intelectiva del alma en tanto que hecha a imagen de Dios. Mientras que Gonzalo, como los franciscanos, busca en la voluntad y en el amor la señal en el hombre de la semejanza con Dios y la vía para unirse a él, Eckhart encuentra en el intelecto esa semejanza y esa vía.

Sin embargo, también en este punto el pensamiento del dominico alemán evolucionó para aproximarse finalmente a la posición de Gonzalo Hispano y de Buenaventura: en los comentarios escriturarios (Denifle), lo mismo que en la memoria justificativa que presenta en su defensa (ed. Daniels), explica las relaciones del alma con Dios según su segunda concepción de la esencia divina. Presenta al alma como un castillo (castellum) o un santuario, simple como Dios, uno como El, en el que se encuentra Dios. La unión del alma con Dios se opera por el conocimiento y por el amor, llevados desde fuera al centro del alma donde reside Dios como su huésped: el saber, cuyo fin es el saber mismo, encierra en el interior de sí y da al alma su fruto, que es el descanso y la paz, a condición de permanecer fiel a su fin y no venderse ni prostituirse tratando de alcanzar los bienes exteriores; en cuanto al amor, que se aparece ahora a Eckhart como superior al saber, es, por su naturaleza, único (amor ex sui proprietate unicus est, Denifle, 575), porque, a diferencia del conocimiento discursivo que se ex-

tiende a la multiplicidad de las cosas, recae sobre un objeto único, el amado, y efectúa así la unión íntima de Dios con el alma, que se opera en lo más oculto de nosotros mismos cuando el alma, después de haber renunciado, en espíritu de pobreza, de humildad y de amor, a toda criatura y a sí misma, ha sabido, por una especie de ascenso espiritual o de abertura (Durchbruch) hacia Dios, preparar una morada a Dios en el interior de sí, y le deja realizar su obra abandonándose totalmente a él[1]: entonces Dios viene a nosotros con la plenitud de su amor; ama en el ser del alma a su propio ser, del que vive el alma; se descubre a ella en la unidad y la infinidad de su ser; la libera de la duda, del esfuerzo, de las imágenes y del razonamiento, de las mortificaciones y de los actos exteriores, de la fe misma, para llamarla a una vida superior, en la que se vuelve indiferente a todo lo que no es Dios; entonces, en fin, en la soledad y en el silencio, se opera el retorno a Dios del hombre y, con él, de todo el universo creado. Solo Dios actúa en nosotros, ordena y dirige todas nuestras actividades, nos deifica en cierto modo, y "nosotros nos transformamos totalmente en Dios" (art. 10 de las proposiciones condenadas). Proposición magnífica, pero atrevida, en la que parece afirmarse la inmanencia de nuestro ser con el ser de Dios, y que condenaron sus jueces. No es dudoso, declara Eckhart, que suene como un error (error est sicut sonat, Daniels, 17), pero otro tanto podría decirse de ciertas fórmulas de los místicos más ortodoxos; es seguro que, bien comprendido, el pensamiento de Eckhart no confunde a Dios con lo creado, sino que mantiene, en su unión y compenetración, su distinción esencial, puesto que la *essentia* de una cosa es distinta a su *esse* y que, si el *esse* del ser no existe más que por Dios, su esencia le pertenece en propiedad y asegura su individualidad.

Parece, sin embargo, que ciertas expresiones de Eckhart, y posiblemente, como se ha dicho, la lógica inmanente de su doctrina[2], justificaban la desconfianza y las críticas de un Gonzalo Hispano y de un Jacobo Fournier (el futuro Benedicto XII). Han marcado fuertemente con su impronta la especulación alemana e inclinaron los espíritus hacia esa especie de monismo panteísta que plantea como condición del retorno a la unidad divina el anonadamiento de todas las singularidades o características individuales que lo obstaculizan, y, enlazando audazmente el problema del destino al problema del ser, considera la diversidad de las cosas y de los seres como una simple apariencia que expresa la unidad profunda e imparticipada de la "natura non naturata" de la que ha salido, de la que procede de una manera intemporal en el Verbo y la que debe volver para abismarse en ella. Encontraremos el ascendiente del pensamiento eckhartiano en toda la mística alemana: es visible en Nicolás de Cusa, cuya "docta ignorancia" se funda en el monismo del maestro Eckhart, así como en Lutero, que se nutrió de la obra de su discípulo Tauler y publicó en 1516 una *Teología germánica* imbuida del mismo espíritu; por ellos, por Boehme, por los *Rosa-Cruz*, se transmitió al romanticismo alemán y a los modernos[1], sin hablar de las repercusiones que tuvo y de la influencia indirecta que ejerció en el movimiento místico que se desenvolvió ampliamente, a fines de la Edad Media, en los países septentrionales y en España con los maestros de la vida espiritual. Limitémonos aquí a señalar dos discípulos inmediatos de Eckhart, eminentemente representativos del misticismo alemán, y que, por su parte, evitando con cuidado las fórmulas discutibles o las atrevidas teorías del maestro, buscaron en su obra, más que una concepción metafísica del ser divino, una regulación de la vida que permitiese al hombre aproximarse a Dios y unirse a él: Tauler y Suso.

Desde el primer tercio del siglo XIV vemos desenvolverse en los países renanos, de Suiza a Holanda, y en particular en la región de Estrasburgo y de Colonia, una escuela mística cuyos miembros se decían "amigos de Dios", *Gottesfreunde*[2]. Pertenecían casi todos a la orden

---

[1] Este mensaje que debe disponer a las criaturas para el retorno a Dios por la pobreza, la renunciación, el amor y la identificación de su propia voluntad con la voluntad divina, tiene para Eckhart una importancia tal que no duda en anunciarlo a sus oyentes en estos términos: "Y ahora prestad atención; voy a decir lo que todavía no he dicho nunca." (Sermón *Nolite timere*, trad. Aubier, 1942, pág. 244.)

[2] De Wulf, tomo II (6.ª ed.), pág. 327.

[1] Como ha hecho notar M. de Gandillac ("Poésie et mystique", en *La Nef* de enero de 1948, con referencia a los estudios de Maurice Besset sobre Novalis y el pensamiento místico, 1947, y a los trabajos de Viatte, 1937, y de Baader, 1942, sobre las fuentes del romanticismo místico), el pensamiento de Eckhart suministró a los románticos y a los pensadores próximos a ellos un cierto número de sus temas espirituales: la negación a separar la trascendencia de una inmanencia absoluta, que no tarda en tomar la delantera a la trascendencia; encontrándose la insondable Deidad en la chispa unificadora de lo más profundo del alma, porque, según una frase de Eckhart, citada indulgentemente por Hegel, "el ojo con el que Dios me ve es también el ojo con el que yo le veo"; el culto de la interioridad llevado hasta la depreciación de los ritos, de las obras, de la incorporación común; en fin, por reacción, un naturalismo de forma mística y panteísta, que hace del cosmos la expresión "jeroglífica" de lo Absoluto, mezclado a la "introversión" que hace del fondo del alma (Seelengrund, Gemüth) el lugar privilegiado de la revelación, con la negación del pecado original y de una exaltación del *yo* en contraste completo con la impersonalidad de la renunciación eckhartiana.

[2] Apelativo que emplean todos los discípulos de Eckhart, cada uno con su matiz propio, y que sirve de signo de unión a los grupos espirituales de la región renana, haciendo suya la definición de Santo Tomás de Aquino: "Charitas amicitia

de los Hermanos Predicadores y combatían la secta herética de los begardos, que propagaba opiniones heterodoxas inspiradas en Eckhart sobre la efusión de Dios y del alma, teniendo como corolario especulativo la pasividad absoluta del alma entre las manos de Dios, y como consecuencia práctica, la indiferencia total de la conducta humana: opiniones que extendían por el Hainaut y los países renanos los sectarios de Blommardine y los de Margarita Porrete, que enseñaba que "el alma anulada en el amor al Creador, sin aprehensión de conciencia ni remordimiento, puede y debe dar a la naturaleza todo lo que ella desea o busca por apetito natural".

Contra esta interpretación abusiva de la mística eckhartiana se elevan Tauler y Suso. Juan Tauler de Estrasburgo (1300-1361), el fundador de los *Gottesfreunde*, mantiene firmemente en sus sermones la distinción sustancial del alma y de Dios al mismo tiempo que su íntimo parentesco, y, haciéndose eco de las doctrinas de Ricardo de San Víctor, proclama que la verdadera ciencia es la que se aprende no en las escuelas de París, sino en la pasión de Cristo, gracias a esa intuición silenciosa, a esa contemplación oscura, que es aquí abajo la suprema manifestación de la razón humana y la vía de acceso a Dios: porque, después que el corazón (Gemüt) se ha vuelto hacia el fondo del alma, que es también su cima, ella nos permite entrar en contacto inefable con Dios y encontrar en él nuestra idea increada, elevándonos así del hombre exterior al hombre razonable, y de este al hombre interior hecho a imagen de Dios que lo informa.

El dominico Enrique Suso de Constanza (1295-1366), colaborador de Tauler, el más popular de los místicos alemanes, en sus Libros de la Verdad y de la Sabiduría eterna, refuta las afirmaciones de un salvaje sin nombre (namenlos Wild), que apela erróneamente a Eckhart para negar la distinción del alma y de Dios, y, en contra del panteísmo, muestra que, cuando el alma se pierde en la intuición silenciosa de la irradiante divinidad que es luz infinita y esencial, no pierde ni su ser ni su condición de criatura. Inspirándose en el Areopagita, insiste en el inefable misterio en el que se oculta la majestad divina y, no encontrando ningún término susceptible de expresar la esencia de Dios, propone denominarlo el *Nihilum eterno*[1], porque el *Todo*

quaedam est hominis ad Deum" (*S. T.*, 2.ª, 2ae, q. 23, a. 1). Véanse a este respecto los trabajos de K. Egenter sobre los *Gottesfreunde* (Augsburgo, 1928. Mélanges Grabmann, 1935), y Gandillac: *Mouvement doctrinal*, págs. 386 y sgs.

[1] En el *Libro de la Verdad* (trad. Ancelet-Hustache, 1943, pág. 292), la Sabiduría o el Puro Verbo dice al Discípulo, en términos ya hegelianos, que, para comprender lo que es, es preciso que el hombre comprenda a la vez los dos contrarios (zwei Widerwaertige) en correlación uno con otro (in einem miteinander), a saber, un nihilum eterno y a su devenir temporal (ein ewiger Nicht und seine zeitliche Gewordenheit). Pero, añade, esta vez en términos dionisianos o mejor sanjuanistas,

eterno y absoluto que es Dios no es nada de lo que nuestra inteligencia limitada es capaz de aprehender. Pero hay un camino seguro para alcanzar la inefable Deidad: es la Humanidad de Cristo, imagen propia del Padre, a quien nos lleva la Virgen de dolor, la Madre de misericordia, mediadora de toda gracia.

La influencia del maestro Eckhart y de sus discípulos se muestra visible en los medios teológicos de Colonia y de Estrasburgo, donde un grupo de dominicos, Juan y Gerardo de Sterngassen y Nicolás de Estrasburgo, corrigen el pensamiento eckhartiano a la luz de la doctrina tomista; pero no dejó de actuar, como veremos, sobre el gran movimiento místico de los países flamencos y neerlandeses, del que Ruysbroeck el Admirable es el más ilustre representante.

3. El advenimiento del nominalismo. La disputa de los antiguos y de los modernos y el espíritu nuevo. El conocimiento intuitivo de lo singular en los franciscanos, Duns Scoto, Rogerio Marston, Vital du Four y en los nominalistas

Mientras que el misticismo gana adeptos fuera de los claustros, especialmente en los medios populares, donde provoca movimientos sociales que tendrán creciente amplitud, las Universidades, que van a multiplicarse a partir del siglo XIV, sobre todo en la Europa central y en los países germánicos, en Praga, en Viena, en Heidelberg, en Colonia, en Cracovia, desposeyendo gradualmente a la Universidad de París del privilegio de que había gozado hasta entonces, continúan dando una enseñanza dialéctica, pero que se aparta progresivamente de la fe, así como de la vida espiritual, para buscar refugio en el estudio racional de las cosas, o de las palabras. Así, en lugar del hermoso equilibrio que había realizado el siglo XIII entre la razón y la fe, nos encontramos en presencia de dos movimientos distintos y pronto antagónicos, que proceden, el uno de la inteligencia privada de la revelación, el otro del espíritu puro liberado de la inteligencia; el uno tiende a considerar la naturaleza aparte de Dios, representado como una potencia arbitraria que la fe sobreañade a la razón sin apoyarse en ella; el otro trata de encontrar a Dios y de deificar al hombre sin

es preciso despojarse de sus sentidos (sinnelos werden) y sobrepasar el mundo de las imágenes y de los conceptos, si se quiere abocar al punto en el que la verdad nos es conocida por un no-saber (mit unbekennen), pero en el que también, llenando el abismo de lo creado y de lo increado (*ibíd.*, pág. 297), la Sabiduría eterna, por medio del Verbo encarnado, responde al alma que la busca: "Quiero hacerme amar tan solo de ti, y realizo en ti todo lo que te corresponde, como si no tuviese ya que preocuparme de criatura alguna" (*Libro de la Sabiduría*, VII, 350).

usar del rodeo de la razón, ni de la naturaleza reabsorbida en Dios. El uno asienta en una ribera, el otro en la ribera opuesta: tienen de común haber cortado el puente que permitía pasar de una a otra. Entre el puro racionalismo de los que se denominan los "modernos" o los nominalistas, y la mística irracional de los contemplativos, espirituales e iluminados, hay oposición manifiesta, pero acuerdo implícito. Porque el nominalismo escéptico culmina frecuentemente en el fideísmo místico, y este, a su vez, se funda en un nominalismo más o menos consciente o más o menos declarado.

Sin embargo, las relaciones del nominalismo y de la mística no están históricamente dilucidadas, y hemos de contentarnos con estudiar a cada uno en su dominio. Precisemos únicamente los lazos por los cuales el movimiento nominalista se vincula a la filosofía de Duns Scoto, del que procede por muchos motivos, incluso cuando se presenta en reacción contra el formalismo del maestro y contra la multiplicación, que operaban sus discípulos, de las distinciones metafísicas hipostasiadas, o, si se quiere, transferidas del concepto a lo real: reacción que aboca finalmente a la duda sobre los fundamentos mismos de la metafísica y sobre el valor de la razón, de la que Scoto, con Santo Tomás, aparecía como el defensor y campeón.

Aunque la canonización de Santo Tomás en 1323 haya contribuido a aumentar su crédito y a extender su influencia, sobre todo en la Orden dominicana, de la que será en adelante el maestro indiscutido, y que publica numerosos resúmenes, tablas y concordancias de su obra, o como Hervé de Nédellec, apologías de su doctrina, sin ceñirse por completo a la letra, ni incluso entenderse siempre en el sentido del pensamiento tomista [1], el escotismo, propagado por los franciscanos, reúne los sufragios de un gran número de maestros que desenvuelven, a veces exagerándolas, las tesis del Doctor sutil, e intentan continuar y perfeccionar la síntesis teológica que él había dejado sin terminar, bien apelando a los recursos de la razón, bien, lo que ocurre con más frecuencia, por una acentuación de sus límites, que reforzará de una manera inesperada con exageración incluso de su realismo, como se ve en los *Theoremata*, las corrientes críticas y escépticas del movimiento nominalista [1]. Así, por diversos motivos, el buenaventuriano Alejandro de Alejandría († 1314), que fue maestro de la Universidad de París después de Duns Scoto; Francisco de Mayronnes († 1328), originario de Provenza, que fue discípulo de Duns Scoto en París, autor de numerosos comentarios, tratados filosóficos y escritos políticos, que el escotista Guillermo de Vaurouillon, un siglo más tarde, citará con Enrique de Gante y Egidio Romano como uno de los tres maestros de la época, ridiculizando su manía de argumentar siempre en cuatro puntos, sobre todo en la determinación de los modos intrínsecos del ser y de su jerarquía; Guillermo de Alnwick († 1332), que discute y niega finalmente que los objetos conocidos tengan un ser inteligible en el intelecto, humano o divino, que los conoce; Juan de Bassoles († 1347), que mantiene, acentuándola, la distinción de las formas constitutivas de la esencia (animalidad, racionalidad) como realidades distintas; Gualterio de Burleigh, que enseña, en Oxford desde 1301, en París hacia 1324, la existencia de los universales fuera del alma y multiplica las entidades; Juan de Ripa, o de Marchia, maestro original, que, en su Comentario a las Sentencias y a sus Determinaciones (1354), sostuvo, según Gerson, la distinción real entre Dios y sus ideas, así como entre las diversas ideas y voliciones divinas, tesis todas ellas de los "formalizantes" que fueron condenadas en 1362. El reformador John Wyclif († 1384), alumno de la escuela de Oxford, maestro de Juan Hus y de Jerónimo de Praga, se hace, como ellos, defensor de los principios del realismo escotista y extrae de éstos—en lo tocante a la realidad de los universales fuera del alma, aparte de Dios, al determinismo teológico y a la comunidad de los justos o de los predestinados—consecuencias que ponen en peligro toda la economía de la doctrina cristiana: contribuyeron a arrojar sobre el realismo un descrédito inmerecido, del que se hicieron eco sus adversarios nominalistas para procurar su condena [2].

De hecho, y a pesar de las diferencias doctrinales que los separan, tomistas y escotistas cuentan entonces en el número de los "reales";

[1] La cosa es muy visible en el dominico Jacobo de Metz, que, en sus dos Comentarios a las Sentencias (1295-1302), donde se marca la influencia de Pedro de Auvergne y de Enrique de Gante, no llega a tomar partido acerca de la distinción de la esencia y de la existencia, resuelve contra Santo Tomás el problema de la individuación, debida, según él, a la forma sustancial, y no admite la necesidad de las especies para conocer a Dios y a los seres inmateriales. Es visible incluso en Hervé de Nédellec (Herveus Natalis), general de la Orden dominica en 1318, que defiende a Santo Tomás contra Enrique de Gante, Jacobo de Metz y Durando de Saint-Pourçain, pero se separa de él en la cuestión de la distinción real de la esencia y de la existencia, que él niega, y en cuanto a la individuación, que atribuye a la esencia propia de cada individuo, y en el fundamento de los universales o su "esse objectivum", que coloca en una "conformidad real" de los individuos de la misma especie.

[1] Sobre las corrientes críticas y escépticas en la filosofía del siglo XIV, en Oxford y en París y sobre sus fuentes, véanse los interesantísimos estudios de C. Michalski, publicados en Cracovia de 1920 a 1935. Sobre los *Theoremata* atribuidos a Duns Scoto y que esbozan una crítica de la filosofía natural (fundada en la univocidad del ser) en nombre de la teología (que se funda en Dios), cf. el estudio de Gilson en los Archives, 1938.

[2] Como observa De Wulf, tomo III (6.ª ed.), pág. 187, los nominalistas—Gerson mismo (*Concordantia metaphysicae cum logica, Op.* IV, 827)—no dejaron de establecer un parentesco entre el realismo escotista profesado por los husitas y sus

y precisamente a su realismo, al realismo inmoderado de algunos de sus discípulos, expuesto, sobre todo entre los escotistas, a la falla de realizar todos nuestros conceptos, se opone con vigor el partido de los "nominales", como la *via moderna* a la *via antiqua*.

Este conflicto de los antiguos y de los modernos domina todas las controversias doctrinales del siglo XIV. A partir de 1320, se extiende a la enseñanza filosófica, así como entre los teólogos, cuya prerrogativa, aparentemente al menos, se encuentra aumentada, un espíritu de probabilismo crítico y escéptico, vecino del fideísmo, que era extraño a los pensadores de la época precedente. Este espíritu, o esta mentalidad, impregna en adelante el pensamiento de todos, tanto de los antiguos como de los modernos; inspira las tesis adversas, incluso las más opuestas, y alcanza a los defensores más firmes del realismo tomista o escotista: Tomás Sutton y Juan de Pouilly, Juan Rodington, Guillermo de Alnwick y Juan de Bassolas, así como Francisco de Marchia (de Pignano o de Esculo), Landolfo de Caracciolo y Hugo de Novo Castro, todos ellos convencidos de la debilidad de los argumentos racionales en lo que se refiere a la existencia y a la naturaleza de Dios, a la creación y a la inmortalidad del alma. Algunos llegan incluso a admitir la posibilidad de que las facultades humanas hayan sido creadas por Dios sujetas a la ilusión. Juan Rodington, franciscano de Oxford (hacia 1340), se apoya en la teoría agustiniana de la iluminación divina para establecer que sin contar con una iluminación especial no podemos conocer nada con la certeza absoluta de la evidencia: lo que le lleva a hacer descansar el conocimiento natural en un fundamento teológico [1]. Llevando más lejos todavía la tesis según la cual la iluminación divina es requerida para todo saber, filosófico o teológico, el agustino Hugolino de Orvieto, discípulo de Gregorio de Rímini, maestro en Bolonia, luego patriarca de Constantinopla († 1373), considera que la filosofía, propiamente hablando, no es una ciencia, sino un tejido de errores, que la ética de los filósofos es superflua para los fieles a quienes basta la fe, que la verdad primera, el "verum complexum: Deus est", no tiene la misma significación para el teólogo y para Aristóteles, y que los filósofos no han podido saber de Dios más que por una "ilustración especial" de la luz divina. Conclusión que reúne las afirmaciones de los místicos.

Pero, con exactitud, la verdadera novedad del pensamiento filosófico en el siglo XIV, o, si se quiere, su "modernismo", consiste más que en tal o cual de las tesis sostenidas, ya por los defensores del realismo,

doctrinas religiosas, y, cuando estas fueron tachadas de herejía en el concilio de Constanza, en 1418, sacaron ventaja de esta condena contra el realismo, a pesar de la protesta de los maestros de Colonia.

[1] I. *Sent.*, d. I, q. 3; d. II, q. 3. Michalski.

ya por los nominalistas, en el espíritu según el cual son interpretados los datos tradicionales y planteados los problemas. Ahora bien: de este espíritu nuevo que tiende a la disociación de la razón y de la fe, de esta duda radical arrojada sobre la posibilidad de su acuerdo, sobre los poderes de la razón, sobre las bases filosóficas del dogma, de este predominio exclusivo atribuido a la teología y que va a volverse contra ella, es en los nominalistas o en los "modernos" donde debe buscarse, no solamente la formulación más precisa y más clara, sino los rasgos esenciales y el origen profundo.

Para esto, tomemos las cosas más en su fuente y veamos lo que pasó a ser en el nominalismo la teoría escotista del conocimiento intuitivo de lo singular, que es el tema esencial de la doctrina nueva.

En la filosofía de Duns Scoto, el axioma de que solo el ser individual es existente, constituye el principio dominante que preside lo inteligible y lo real, las formas y los individuos. Scoto, en efecto, profesa expresamente que la forma misma, por ejemplo, la humanidad, reviste la singularidad en las existencias que informa como reviste la universalidad en los conceptos de nuestra inteligencia: resulta de aquí *que cada uno de los hombres tiene su humanidad propia, y que, en fin de cuentas, la humanidad no existe más que en él.* "Amar a la humanidad" se traduce, pues, en la realidad por el precepto "Ama a tu prójimo", es decir, a tal o cual hombre y no al hombre en general. Desde ese momento, al aprehender la cosa, *res*, al captar las *realitates* que existen en la cosa misma y representan en ella los planos metafísicos que corresponden al trabajo conceptual del espíritu sobre la cosa, nuestro espíritu es capaz de alcanzar el conocimiento intuitivo de lo individual; en suma, de ese "algo propio" (aliquid proprium) que posee todo ser, que hace la "singularidad" de cada uno, y que, en su punto más alto, constituye la "personalidad", esa última soledad delante de Dios de quien únicamente depende el hombre [1].

Con ello, Duns Scoto se ve llevado a encontrar en la inteligencia humana, tras el conocimiento abstracto y universal de las esencias que procede de la reflexión o del saber distinto, un conocimiento intuitivo del ser concreto y singular, gracias al cual entramos en contacto con

[1] Todo ser posee ese "quid proprium" en tanto que ser singular; pero la personalidad implica algo más: "Ultra entitatem illam positivam singularitatis oportet ponere aliquam aliam positivam personalitatis" *(Ox.*, 3, d. 1, p. 1). La individualidad, en efecto, es la cualidad de una sustancia indivisa o indivisible; la personalidad es la cualidad de una sustancia independiente, es decir, que escapa a toda necesidad apremiante (dependentia aptitudinalis) así como a toda dependencia de hecho (dependentia actualis), pero que admite una posibilidad de dependencia (dependentia potentialis) como es la potencia obediencial, que esta-

lo real y percibimos como existentes los elementos de realidad que el saber aprehende en sus formas universales: "Cognitio intuitiva seu visiva est rei in se" (*Rep.*, 2, d. 3, q. 3), o, como él dice todavía con más precisión: "Este acto de inteligencia puede ser llamado, en sentido propio, intuitivo, porque es la aprehensión de una cosa como *existente* y *presente*" (Ista inquam intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitiva rei ut existentis et praesentis. *Quodl.*, 25. Cf. *Quodl.*, 18, n. 8). Al definir así la intuición por su objeto, Duns Scoto pone en evidencia de manera plena lo que constituye la fuerza y la esencial fecundidad del pensamiento medieval, a saber: que *el valor del conocimiento proviene de sus datos, y no de los procedimientos que nosotros le aplicamos.* Los griegos definían el pensamiento puro por su cualidad propia: la *inmediatez.* Duns Scoto lo define por su objeto, que es lo *real.* Lo real todo él, y no lo real material solo: restringir nuestra intuición a las cosas materiales sería pretender que la imagen es la causa eficiente de nuestro pensamiento en lugar de ser, como en efecto lo es, su simple instrumento; en este caso, la metafísica, como él dice, dejaría de ser una ciencia para nuestro intelecto. Scoto admite, por el contrario, como reconocerá Descartes, que el alma, al menos el alma separada del cuerpo, es capaz de conocer intuitivamente las cosas espirituales. Y la prueba que da de ello es ciertamente notable. Es seguro, en efecto, dice, que en la gloria conoceremos las esencias de las cosas espirituales. Ahora bien: no hay diferencia de naturaleza o de perfección esencial entre la inteligencia en su ejercicio actual y la inteligencia en el más allá, porque el *hábito* que vendrá en la gloria a perfeccionar y a aumentar la capacidad de nuestra facultad natural de conocer, estableciendo al hombre en un estado superior y haciendo de él, según las palabras de San Pablo (2 *Cor.*, V, 17), una criatura nueva, este don, que transformará nuestro ser interiormente y pondrá en su principio la fuerza misma de Dios, afecta a nuestra facultad natural misma y no hace, en suma, más que desenvolver sus potencias (*Ox.*, 1, d. 3, q. 3). Esto equivale a decir que la inteligencia humana es, en efecto, capaz de Dios, y que si, en esta vida, el ser de las cosas sensibles es lo único que parece constituir el objeto adecuado de nuestra inteligencia, la razón de ello está en el hecho de que se encuentra actualmente unida al cuerpo y como cargada de cadenas, y no del todo en una incapacidad natural y profunda de nuestra inteligencia misma: porque, ya en esta vida, conocemos y experimentamos por una especie de percepción interior inmediata, en suma, de manera intuitiva, si no la esencia de nuestro *yo*, que no puede ser aprehendida más que por un acto reflejo, al menos el hecho de que pensamos, de que queremos, de que estamos tristes, de que deseamos, etc. (Intellectus potest percipere actum meum intuitive... quodam sensu, id est perceptione interiori experimur. *Ox.*, 4, d. 43, q. 2, n. 11). Aún más[1], nuestra inteligencia aprehende estos hechos íntimos, es decir, nuestros actos mismos en tanto que son nuestros (insunt nobis. *Ox.*, 4, d. 49, q. 8), y aprehende a la vez la libertad de nuestro querer, el orden que preside nuestros actos, el poder y los límites de nuestra facultad de conocer, la unidad de nuestra vida interior y, todavía más profundamente, nuestra aspiración a lo infinito, por la que obtenemos una idea analógica del Ser infinito, Dios, el objeto más perfecto de nuestro conocimiento. Todo esto lo aprehendemos por una mirada interior cuya evidencia es tal que al que la niega basta con decirle, como a aquel que niega los colores: "Te falta un sentido, estás ciego." Puede incluso ocurrir que, ya en esta vida, Dios aleje el impedimento del cuerpo, que las cosas inteligibles actúen inmediatamente sobre nuestro intelecto, y que este conozca por sus solas fuerzas naturales el secreto de los corazones y muchas otras cosas misteriosas y ocultas. Ello prueba que existen en la naturaleza potencias que son desconocidas por nosotros: el amor nos lo revela, porque el amor va más lejos que la inteligencia, aunque de una manera oscura.

Así, desde el punto de vista del sujeto, la intuición se aparece a Duns Scoto como el criterio infalible de verdad, el fundamento de la certeza, exclusiva de toda duda: porque, por ejemplo, si no es cierto que veo un muro blanco a tal distancia, es absolutamente cierto que veo; por la intuición experimentada, juzgamos y corregimos todo lo demás: distinguiendo con cuidado la intuición sobrenatural de la intui-

blece la persona en la obediencia perfecta con respecto a Dios "ad dependendum per actionem agentis supernaturalis" (*Ox.*, 3, d. 1, q. 1, n. 6 y 7). Queda por decir que la personalidad, según la expresión fulgurante de Duns Scoto, requiere la última soledad: "Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae" (*ibíd.*, n. 17). Ultima soledad de la persona delante de Dios, de quien únicamente depende.

[1] De manera parecida, y todavía más explícitamente, en sus *Quaestiones disputatae de cognitione,* Mateo de Aquasparta, que admite una aprehensión directa de lo individual por el entendimiento en su ser propio y constitutivo, si no en su existencia (ed. Quaracchi, pág. 310), atribuye al alma (pág. 329), tan pronto como es despertada, advertida y reducida a sí por la excitación sensible, el poder de distinguir y de aprehender intuitivamente todo lo que pasa dentro de ella (sua interiora directo aspectu cernere et intueri) y de conocerse ella misma por intuición (seipsam cognoscit per intuitionem). Al igual que el P. Juan de Dios en los estudios ya citados sobre "L'intuition sans concept", el P. Ephrem Longpré puso muy en claro, a propósito de Mateo de Aquasparta (Dict. Th. cath.) y de la psicología escotista (Etudes franciscaines, 1934), los numerosos puntos en los que estas opiniones anticipan la psicología moderna, la de Maine de Biran, la de la escuela de Wurzbourg, la de Bergson. Cf. también el interesante estudio de Béraud de Saint-Maurice sobre la posición existencial de Duns Scoto y su doctrina de la intuición (Les Amis de Saint-François, núm. 59, enero de 1951).

ción natural, Duns Scoto vio con profundidad que ella no hace más que establecer en un estado superior a toda naturaleza algo que se encuentra ya en la naturaleza en el estado de tendencia o de "potencia obedencial". Por otra parte, desde el punto de vista objetivo, lo singular o lo individual, objeto propio de este conocimiento intuitivo y concreto, es perfectamente inteligible como tal, porque es ser y sustancia de manera principalísima: en la intuición, la cosa misma está presente (res est praesens in se), en su existencia concreta y en sus aspectos reales, mientras que el conocimiento abstracto no aprehende las cosas más que en su forma específica. Así, tanto por su naturaleza como por su objeto, la intuición es la norma reguladora de todo conocimiento; sin ella, el intelecto no estaría cierto de la existencia de ningún objeto (*Ox.*, 4, d. 45, q. 2).

Esta visión profunda encontró su expresión más perfecta en la filosofía de Rogerio Marston[1], y le condujo a considerar el conocimiento de lo singular como una especie de impronta *pasiva*, que imprime *activamente* en nosotros la luz divina que actúa sobre nuestro intelecto por su sola presencia, precisará después de él Vital du Four, de donde procede el acto de conocer. En la segunda cuestión de su Tratado del Alma[2], Marston, al preguntarse si el alma conoce las cosas singulares naturalmente, se opone a la doctrina de Boecio, que pretende que lo universal es comprendido en tanto que lo singular es sentido; refuta ampliamente la tesis tomista (*S. Th.*, 1.ª, q. 86, a. 1) según la cual el intelecto humano no puede conocer las sustancias individuales, cuyo principio de individuación es la materia, y no puede alcanzarlas más

[1] Este franciscano inglés († 1303), que enseñó sucesivamente en Oxford y en Cambridge, luego administró, de 1292 a 1298, la provincia franciscana de Inglaterra, era, como sabemos, un adepto y un defensor resuelto del agustinismo. (Cf. a este respecto F. Pelster, Scholastik, 1928, y E. Gilson, Archives, 1932.) Sostiene que, sin la intervención de la luz divina, el intelecto agente creado, en el individuo, es incapaz de llegar a un conocimiento cierto y verdadero (*De anima*, q. 3).

[2] Las notables *Quaestiones disputatae* de Rogerio Marston (de emanatione naturae, de statu naturae lapsae, de anima), compuestas poco antes de 1285, fueron recientemente publicadas en la *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*, tomo VII, Quaracchi, 1932, con una introducción de F. Pelster (Cf. S. Belmond, France franciscaine, 1934). A la cuestión de saber "Utrum anima intelligat singularia naturaliter" (q. 2), Marston responde afirmativamente apoyándose en tres razones: "ex rei et propositionis veritate, ex illationis necessitate, ex abstractionis natura et qualitate". Prosigue (pág. 238): "Veritas namque rei cognoscibilis declarat quod singularia directe per intellectum cognoscuntur tanquam ejus objecta aliquo modo. Et in hunc modum credo quod singularia sint objecta intellectus, cujus objectum per se et primo est veritas increata, a qua omnia vera participant rationem objecti, et qua mediante omnia reliqua vera intelliguntur, sicut mediante aeterna luce cetera visibilia videntur..."

que por su esencia universal, abstraída de la materia; en contra de estas tesis, y apoyándose en el hecho de que la inteligencia infinita de Dios conoce los individuos por las ideas de las cosas singulares y no por una forma universal, muestra que es preciso atribuir al alma humana el poder de conocer las cosas singulares por sí, de ser informada, no por una forma universal, sino por la forma de lo singular que representa a la vez la forma y la materia individuales; afirma, además, que al ser la sustancia individual la sustancia propiamente dicha debe ser también la más inteligible, y que, realizándose todo perfeccionamiento de lo incompleto a lo completo, todo nuestro conocimiento, en su progreso, debe ordenarse del conocimiento universal confuso al conocimiento singular distinto. "Creo, pues", dice para concluir, "que las cosas singulares son los objetos del intelecto, cuyo objeto por sí y primero es la Verdad increada; de ella, en efecto, todas las cosas verdaderas participan, y también por medio de ella todas las cosas son comprendidas, como por medio de la luz temporal son vistas todas las cosas visibles. La verdad de la cosa universal es el objeto primero y no por sí del intelecto: la verdad de la cosa singular es su objeto por sí." Así, nuestra inteligencia, por una cierta participación de la Inteligencia increada y creadora, puede llegar a conocer la verdad de las cosas y encuentra su objeto propio, no en la verdad de la cosa universal, sino en la verdad de la cosa que existe a título individual, y cuyo nombre no es un plural, sino un singular. Desde el momento en que la forma más perfecta de la existencia es una forma eminentemente personal y singular, debe ser también la más inteligible. Por ello, después de Marston, el cardenal Vital du Four, apoyándose en la teoría buenaventuriana de la intuición[1], no duda en afirmar que el intelecto conoce lo singular antes de conocer lo universal, pues le sería imposible abstraer de algo la noción de universal si no conociese antes la cosa de donde la abstrae. El conocimiento de una existencia actual precede, por tanto, a cualquier otra marcha racional, y todo nuestro saber se funda en esta experiencia primera de la actualidad de la cosa, que le es dada por el contacto de lo *singular existente*, es decir, de la esencia de la criatura en su relación y su participación en Dios, causa eficiente

[1] "Verbum non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur", dice San Buenaventura (I *Sent.*, d. 27, pars 2, q. 3. Quaracchi, I, 487). Y Vital du Four: "Prius cognoscit intellectus singulare quam universale... Unde cognitio actualis existentiae praecedit omnem aliam rationem." (Huit questions inédites sur le problème de la connaissance, ed. F. Delorme, Archives, 1927, pág. 183.) Cf. a este respecto los artículos ya citados del P. Juan de Dios. Se encontrará una formulación muy clara del conocimiento intuitivo sin imagen ni concepto en Mastrius de Meldula: *Disputationes de anima*, disp. 6, q. 4, a. 2 (*Philosophia Scoti*, Venecia, 1688, tomo III, pág. 159).

y ejemplar, al ser toda esencia real singular por el solo hecho de que existe. De este primer *contacto existencial*, que nos es dado por el sentido, externo o interno, y en el cual la presencia íntima de Dios hace función del objeto y de sus imágenes, el intelecto se eleva por grados hasta los conocimientos más altos y hasta el conocimiento supremo, que es el conocimiento del Ser en tanto que ser.

Los franciscanos tuvieron el inmenso mérito de reintegrar lo individual al dominio de la ciencia; mostraron con mucha fuerza contra el aristotelismo que lo singular es más noble que lo universal, porque posee el ser por sí y absolutamente, y lo tiene, no de la materia, sino de un principio interno: nada se hace, dice Rogerio Bacon, de lo singular con lo universal, ni de lo concreto con lo abstracto. Pero, cuando proclaman así la primacía de lo individual, no niegan, sin embargo, todo valor a lo universal, para hacer de él un simple producto de la inteligencia o del lenguaje del hombre; y cuando reivindican con fuerza el poder que tiene el hombre de alcanzar el conocimiento intuitivo de lo singular, no olvidan que en el conocimiento humano la primera parte se concede al objeto, por tanto a la receptividad, y Duns Scoto rechaza expresamente, con la teoría de la iluminación especial, la "espontaneidad ilimitada" que el idealismo absoluto de los modernos debía atribuir al espíritu humano. Sólo Dios es Inteligencia infinita, inmensurante, y no podría atribuirse al hombre finito, medible, los poderes que son privilegio de Dios. En efecto, si se considera ante todo el conocimiento discursivo de lo universal que es el conocimiento científico por excelencia, se da uno cuenta, dice Duns Scoto, que el intelecto no puede adquirir las formas inteligibles, o las ideas, si no se vuelve hacia la imagen como el principio pasivo se vuelve a su principio activo (el cual es la imagen en correspondencia con el intelecto agente). Así, en nosotros, hay siempre mezcla de perfección y de imperfección: la perfección proviene del hecho de que el intelecto agente, que participa de la Luz increada, vuelve las cualidades sensibles de las cosas espiritualmente cognoscibles y se las apropia activamente; la imperfección proviene de que el intelecto posible recibe pasivamente *las formas* de conocimiento, debidas a la imagen como causa secundaria y al intelecto agente como causa principal. Por otra parte, en el conocimiento intuitivo de lo singular, es con el concurso del *objeto* intelectual aprehensible—objeto material en contacto con el intelecto agente, u objeto espiritual presente al intelecto posible—, y no simplemente con el concurso de una *forma* inteligible que representa el objeto, como el intelecto agente engendra la intelección; entra así directamente en contacto con el ser concreto y singular existente fuera del espíritu, y al que nuestros conceptos se adaptan de manera adecuada para suministrarnos semejanzas intuitivas de la realidad. Ahora bien: esto mismo que produce la superioridad del conocimiento intuitivo de lo singular sobre el conocimiento científico de lo universal constituye también su limitación en el hombre, puesto que el hombre recibe el objeto y no lo crea, privilegio exclusivo de Dios.

Este es el hermoso equilibrio que había realizado el pensamiento escotista. Sin embargo, este equilibrio se rompe con la generación siguiente por el advenimiento del nominalismo de la escuela de Oxford, que, combinado con el probabilismo dialéctico de Pedro Hispano, se apoderará de algunos de los principios escotistas y los llevará a sus consecuencias extremas, sin preocuparse de la contrapartida necesaria. A través del realismo a ultranza de las *formalitates* o *realitates* escotistas, a través de los abusos de algunos discípulos inmoderados que tendían a hipostasiar todos nuestros conceptos y ponían en las cosas mismas todo lo que pensamos a este respecto, se acusó injustamente al realismo mismo que formaba el fondo sólido y verdadero del pensamiento escotista como de toda la gran escolástica: así, cuatro siglos más tarde, Kant rechazará totalmente, del dogmatismo, el principio legítimo de que nuestro conocimiento se regula sobre los *objetos*, con el postulado ilegítimo de que este conocimiento se hace por *conceptos*[1]. Ahora bien: el abandono del realismo, al privar a la razón humana de su norma, la Razón divina con las Ideas que contiene, medida de lo inteligible y de lo real, recae sobre el conjunto y sobre el detalle de la doctrina, arrastrando consigo una multitud de consecuencias que conmueven sus cimientos. Desde ese momento, la afirmación escotista de la primacía de lo individual, lo único realmente existente, la afirmación de la primacía de la experiencia, sensible o intelectual, la distinción del conocimiento intuitivo y del conocimiento abstractivo, toman una significación muy distinta a la del pensamiento escotista y abocan a consecuencias claramente escépticas, o "idealistas", en el sentido moderno de la palabra; consecuencias que eran visible ya en Ricardo de Middleton, que afirmaba que el objeto directamente alcanzado en el conocimiento es el "ser representado" que referimos a la sustancia individual, que lo universal no existe realmente como tal en la naturaleza, donde todo es singular, y que es una simple construcción lógica, de suerte que la ciencia fundada en lo universal, así como la metafísica que se apoya en la consideración del ser o de la causa, corre el riesgo, en fin de cuentas, de verse desprovista de valor objetivo o real[2]. Estas

[1] Para la confrontación del pensamiento escotista con el pensamiento kantiano, véase la importante obra de Reinhold Messner: *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Mit Kritischer Gegenüberstellunf zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles* (Friburgo Br., 1942).

[2] Es justo hacer notar, por lo demás, que Ricardo de Middleton, pensador original y espíritu muy libre, que fue tan innovador en cinética y en cosmología (Duhem) como conciliador atrevido en filosofía (Hocédez), se guarda muy bien

consecuencias se acentuarán y precisarán gradualmente en el curso del desenvolvimiento del pensamiento moderno. Durando de Saint-Pourçain y Pedro de Auriole señalan sus primeras etapas.

4. Vías nuevas. Durando de Saint-Pourçain: la relación como fundamento de lo real, del conocimiento y de su acuerdo. Pedro de Auriole: de la verdad del concepto, o del objeto, a la verdad de la idea, o de la cosa

Durando de Saint-Pourçain, cuya obra y personalidad no son todavía plenamente conocidas, se aparece sin discusión como la más grande figura, y la más representativa, de comienzos del siglo XIV. Con él se renueva la tradición de los maestros franceses cuyo pensamiento original, de Abelardo a Descartes y de Pascal a Maine de Biran, fue el iniciador de métodos y de formas de pensamiento nuevas. Su renombre fue grande, su influencia duradera incluso cuando no se reconoció expresamente, y no podemos sorprendernos de que, en nuestros días, la vieja e ilustre Universidad de Salamanca, queriendo rendir homenaje al pensamiento francés en una de sus glorias más auténticas, haya creado una "cátedra Durando" que responde a la *cátedra de nominales* fundada por ella en el siglo XV.

Originario de la pequeña ciudad de Saint-Pourçain-sur-Siole, en el Allier, en los confines de las provincias del Borbonesado y de Auvernia, Durando se encuentra mencionado por primera vez en una carta de 1303, en el número de los "hermanos más célebres" que estudian teo-

de caer en estas consecuencias extremas a las que parecen conducirle premisas vecinas del nominalismo. Según él, en efecto, lo universal, sin tener una existencia propia e independiente, en tanto que universal, en un sujeto, tiene, sin embargo, un "esse repraesentatum" que basta para mover el intelecto. Ahora bien, este ser representado expresa una cierta *relación* o correspondencia, no solamente intencional, sino real, con el orden subsistente en las cosas, de donde se sigue que la relación "dicit rem aliquam quae est in substantia" (*Sent.*, II dist. 3, a. 3, q. 1. I, dist. 26, a. 3, q. 1). Es esto lo que salva nuestras construcciones lógicas, sin que pueda concluirse de ello que las cosas sean tales o existan del mismo modo como nos las representamos (Quamvis intentiones logicales habeant aliquam correspondentiam in rebus, non tamen oportet quod ita inveniatur in re sicut invenitur in intentionibus logicalibus... Pro tanto dicuntur habere correspondentiam in rebus, quia res intellectae sub illis intentionibus salvantur in rebus extra, quamvis non sub illo modo. II, dist. 18, a. 1, ad 3). Así, ya a fines del siglo XII, Ricardo de Middleton afirma que toda existencia es singular y que la verdadera ciencia es ciencia de lo singular, pero observa, antes que Durando, que la relación afecta realmente a las cosas que une: "Ordo autem relatio est" (I, dist., 26, a. 3, p. 1).

logía en el convento de Saint-Jacques en París. Obtuvo allí la *licentia docendi* en 1312, y compuso también, en 1307-08, luego en 1312-13, las dos primeras redacciones de su *Comentario a las Sentencias*, que constituye, con los *Quodlibet* de París y de Avignon y el tratado *De habitibus*, lo principal de su obra. La posición que tomaba Durando con respecto a las doctrinas tradicionales le atrajo, lo mismo que a su condiscípulo, o quizá su maestro, el dominico agustiniano Jacobo de Metz, serias dificultades con su orden. En efecto, se muestra pensador independiente, declara sin recato preferir la razón a la autoridad de doctor alguno, por célebre o solemne que sea, pareciéndole la autoridad humana de poco peso al lado de la evidencia de la razón[1]; y este dominico no duda en poner aparte la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que el Capítulo general de Zaragoza, en 1309, había proclamado doctrina oficial de la Orden: repudia como puras ficciones las especies sensibles e inteligibles a las que el tomismo atribuía un papel esencial en la actualización de nuestras facultades de conocer, declara inútil y ficticio al intelecto agente, y trata como falso problema el problema de la individuación, puesto que solo existe, como hecho y como cuestión, la individualidad; sus simpatías van hacia San Agustín, hacia Duns Scoto, hacia Pedro de Trabes, hacia los que, contrariamente a la tesis aristotélica, ponen a luz la actividad del espíritu. Mal visto en los medios parisienses, en los que prevalecía el tomismo, Durando dejó París en 1313 para ir a enseñar a la corte papal de Avignon, donde fue lector de la Curia durante cuatro años; pero con todo no cesaron los conflictos con su orden: de conformidad con la decisión del capítulo dominico de Metz, una comisión de censura, presidida por Hervé de Nédellec, preparó una lista de 93 artículos sacados de sus escritos, y, habiendo exigido el capítulo de Montpellier (1316) que fuesen sometidos a revisión, Durando preparó en 1317 una nueva redacción de su "Comentario", que contenía adiciones y correcciones, y hacía luz sobre algunos puntos en relación con las críticas de sus adversarios y los mandatos de sus superiores. En 1317 dejó la enseñanza por la administración, fue encargado de una misión diplomática por Juan XXII, luego, sucesivamente, obispo de Limoux (1317), del Puy (1318), de Meaux (1326), y murió en 1334, no sin haber sido censu-

[1] Tal es la divisa que Durando pone al frente de su primer Comentario a las Sentencias, del que J. Koch publicó en 1929 la *prima lectura* (Quaestio de natura cognitionis) según las citas que hace de ella P. de la Palud: "Modus loquendi et scribendi in ceteris, quae fidem non tangunt, est ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujuscumque doctoris quantuncumque celebris vel solemnis." Y también: "Parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas."

rado de nuevo por una comisión pontificia, por haber atribuido a las almas santas, en su tratado *De visione Dei,* la visión de Dios antes del Juicio final. Se grabó sobre su tumba el epitafio siguiente:

> *Durus Durandus jacet hic sub marmore duro,*
> *an sit salvandus nescio, neque quoque curo.*

("Aquí yace el duro Durando bajo el duro mármol; si se salvará o no, no lo sé ni tampoco me preocupa.")

El vigor y la originalidad de pensamiento del que era llamado el "Doctor resolutissimus", es decir, el más apto para resolver los problemas, así como el éxito de su enseñanza, tanto en París como en Salamanca, explican los ataques de que fue objeto, por parte de los maestros, por otra parte más o menos independientes, que toman entonces la defensa de la doctrina de Santo Tomás, Hervé de Nédellec, Pedro de la Palud, Jacobo de Lausanne, Juan de Nápoles, Bernardo Lombardo, Durando de Aurillac, los carmelitas Gerardo de Bolonia y Guy Terrena de Perpignan[1]. Sin embargo, aunque él abre la vía a las doctrinas modernas por su oposición al tomismo, por su manera de plantear los problemas, por su crítica del conocimiento, no podría colocársele en el número de los nominalistas. Señalemos brevemente los rasgos con los que presagia la posición nominalista y aquellos otros que le distinguen de ella.

Como los nominalistas, Durando afirma con una perfecta claridad que el objeto primitivo del conocimiento intelectual no es lo universal, sino lo singular (Primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare). Es pueril, según él, buscar lo universal en las cosas donde solo existe lo singular (*In II Sent.,* d. 3, q. 7). Lo universal se reduce, pues, a un contenido pensado por el intelecto, en presencia de un objeto inteligible con el cual está en relación real: este objeto, individual como todo lo que existe, le es presentado en acto por los datos singulares de los sentidos y de la imaginación, y el in-

[1] Estos dos maestros de la orden de los carmelitas, que enseñaron en París, Gerardo de Bolonia, general de la orden de 1297 hasta su muerte (1317) y organizador de los estudios carmelitanos, y el catalán Guy de Terrena († 1342), que fue maestro, provincial general y obispo, son eclécticos cuya doctrina se hace derivar sobre todo de Godofredo de Fontaines. Se separan resueltamente de Aristóteles—del Aristóteles de Averroes que había sido condenado en 1277 y al que tienen por el verdadero Aristóteles—, sobre todo en lo que concierne a la sustancia individual, concebida por ellos como un todo sobre el cual versa en fin de cuentas nuestra ciencia de lo general, de una manera "confusa y universal", pero refiriéndose a una "relatio realis", a saber la "similitud frágil" que existe entre los seres individuales a pesar de su diversidad profunda (porque, según Guy, dos hombres difieren en su humanidad misma). Digamos que, para ellos, el conocimiento perfecto es el de lo singular.

telecto extrae de estos datos su *ratio* común, *ratio* que es, por lo demás, una "vera res extra animam", pero a la que confiere una universalidad lógica o conceptual, en relación con la multiplicidad de las cosas individuales a las que conviene en la realidad *(Quodl. Avenión.,* III, 1).

Así, lo universal nace de una cierta manera de considerar la imagen sensible sin tener en cuenta las particularidades individuales que la caracterizan, y difiere de lo singular real, lo mismo que lo indeterminado difiere de lo determinado. Con ello se introduce en la enseñanza un conceptualismo, lógico y psicológico, que, no obstante su realismo profundo, encamina los espíritus hacia el nominalismo.

Pero, por otra parte, y más profundamente, se encuentra en la base de este conceptualismo una idea que le salva del nominalismo occamista y le separa claramente de él. Esta idea, es la idea de la *relación,* considerada en su naturaleza, en su fundamento y en su referencia a los seres que ella une. Tomó una importancia creciente en el pensamiento filosófico a partir de fines del siglo XIII[1]. Una solución original de los problemas que suscita había sido esbozada por Jacobo de Metz, y, antes de él, por Enrique de Gante a propósito de las relaciones entre las tres Personas divinas y de la relación de las esencias existentes en Dios. Pero la profundización y la utilización de esta idea, así como la aplicación que hace de ella a la teoría del conocimiento, son la obra propia de Durando y le aseguran una posición original y fuerte. A diferencia de Occam, que postula como principio la irrealidad de lo relativo, Durando, siguiendo a Enrique de Gante y a Jacobo de Metz, distingue tres modos de ser: *esse in se, esse in alio, esse ad aliud.* Al lado de lo real absoluto, sustancia o accidente inherente a una sustancia, admite la realidad de la relación como tal, y es la existencia de este modo de ser relativo "modus essendi ad aliud", la que preside toda su teoría del conocimiento y de lo real[2]. Considerado desde este nuevo punto de vista, lo universal no es en sí, como proclama Platón, ni en otra cosa, como afirma Aristóteles: no existe ni como sustancia ni como atributo o cualidad de una sustancia; pero no deja de tener un cierto modo de ser, relativo a nuestra manera de considerar las cosas, es decir, las sustancias individuales y sus cualidades en las que tiene su fundamento. Punto de vista que no deja de ofrecer analogía con

[1] Véase a este respecto, y para lo que sigue, la nota (* 56) en el apéndice.
[2] Véase un texto característico en el que se encuentra expresada esta visión sutil y profunda. A la pregunta "Utrum in divinis essentia et relatio differant aliquo modo realiter" (I *Sent.,* d. 33, q. 1) Durando contesta (ed. de Lyon, pág. 77, núm. 22): "Non omne quod innititur alteri est inhaerens; omnis enim res innititur suae causae conservativae quia desineret esse, substracta influentia suae causae

el de Bergson sobre el conocimiento conceptual, considerado como simbólico y relativo, pero no como facticio y vano, porque, como reconoció el filósofo mismo en su última filosofía, existe un acuerdo entre nuestra manera de aprehender las cosas y su estructura interna, en suma, entre nuestros conceptos y lo real, o al menos *lo real visto a una determinada escala:* la prueba de ello es que nuestros conceptos se adaptan a las cosas y nos permiten actuar sobre ellas.

De hecho, para Durando, la constitución de lo real, que es esencialmente singular, confirma y justifica en un cierto sentido nuestra manera de verlo y de concebirlo. En la filosofía tradicional se supone que la especie existe aparte del individuo, antes que él, y se pregunta entonces cómo llega a individualizarse. Pero, para Durando, el individuo es un dato primitivo, que no tiene por qué ser constituido puesto que existe por la unión de *esta materia* (haec materia) y de *esta forma* (haec forma), relativas una a otra, de acuerdo una con otra, y que nuestro espíritu aprehende en esta relación misma, como aprehende la causalidad en la exigencia interna que pone el término considerado en relación real con el otro. Si, por otra parte, se considera la cuestión desde el punto de vista del conocimiento, nos damos cuenta que la relatividad del objeto a nuestro espíritu garantiza y fundamenta la actividad de nuestras facultades de conocer, sensible e intelectual: la perfección del alma, en efecto, es tal que no tiene que ser informada o actualizada por "especies" venidas de fuera; es una pura espontaneidad en relación con todo lo que se presenta a ella, y el conocimiento del objeto reside en esta relación misma. San Agustín había observado ya (*De musica,* VI, 5) que el objeto corporal no actúa sobre el alma, sino sobre el cuerpo; ahora bien, como el alma le está también presente, esta modificación no se le escapa.

Según Durando, así ocurre tanto en el conocimiento intelectual como en el conocimiento sensible: el intelecto—el intelecto mismo y no su operación—es la verdadera causa del conocimiento o del acto de "intelliger", y el objeto hacia el cual está como vuelto no es, por su presencia, más que la condición *sine qua non* de su ejercicio[1]. Bajo ese supuesto, la verdad debe ser definida no como la adecuación de un concepto a una cosa, sino como la relación de la cosa en tanto que conocida a la cosa en tanto que existente, cuya verdad, a su vez, reside en su relación con lo que ella es en tanto que idea en Dios. Así, por un atrevimiento singular, la relatividad en su doble forma, objetiva y subjetiva, fundamenta, en Durando, lo real, el conocimiento y el acuerdo de uno y otro. Hay aquí un punto de vista enteramente nuevo, que, en las controversias de la época, escapó a los adversarios así como a los discípulos de Durando, muy preocupados de colocarle entre los adeptos de una tesis contra otra tesis, cuando entre ambos se abría paso al pensamiento una vía nueva que lleva lejos[2].

conservantis, et tamen non omnis res habens causam conservantem est inhaerens, imo multae sunt per se subsistentes. Alio modo innititur una res alteri ut suo subjecto et sic omne accidens absolutum innititur alteri, et omne tale inhaeret et solum tale. Alio modo innititur aliquid alteri sicut suo fundamento, sicut omnes *modi essendi,* et tale non inhaeret, quia *modus essendi per se* innititur suo fundamento sicut *modus essendi ad aliud,* vel *in alio* et tamen non inhaeret, quia per modum essendi inhaerentem res non diceretur formaliter per se subsistens, et idem est de aliis modis, et causa dicta fuit prius, quia omnis res subsistens vel inhaerens est *res habens modum essendi* et non est *modus essendi solum.*"

[1] Esta doble tesis, que es esencial en el pensamiento de Durando, es también una de las más atrevidas, como muy bien apreciaron los censores de 1314 en el artículo 19 de la lista de las 91 proposiciones condenables extraídas del primer Comentario *(Quaestio de natura cognitionis,* ed. Koch, pá. 18). En efecto: 1.º Sentir e intelliger, para Durando, son "actos immanentes realmente idénticos en cuanto al sentido y al intelecto", de suerte que la causa del conocimiento es el acto primero, es decir, el sentido o la inteligencia, y no el acto segundo, es decir, su operación, contrariamente a los que piensan que le añade alguna otra cosa (a saber, la forma del objeto conocido o las especies inteligibles). No hay ni distinción ni composición real entre la facultad y sus operaciones. El acto de conocer no es más que un *modus essendi,* o, si se quiere, un simple comportamiento del alma frente al objeto, y la inteligencia no es más perfecta cuando comprende en acto que lo era antes de ejercer este acto (art. 18). 2.º Desde ese momento, tales actos proceden del objeto como de una causa sine qua non (ab objecto sicut a causa sine qua non), cuya presencia tiene por única función la de hacer entrar en acto el poder de conocer y suscitar en el alma las sensaciones; luego, las "aprehensiones simples", y, por fin, las "intenciones" que nos entregan un aspecto determinado del objeto: "el acto del sentido se termina en lo singular, y de lo singular procede el acto del intelecto" (II *Sent.,* d. 3, q. 7), en contacto con la pluralidad de las cosas individuales de la misma especie, a las que se aplica en razón precisamente de lo que tienen de común entre sí. Lo universal no es, pues, más que una unidad pensada, una *relatio rationis,* cuyo fundamento está en la realidad singular, prestando Dios su concurso, aquí como en todas las cosas, "mediantibus causis secundis".

[2] Entre las opiniones más originales de Durando de Saint-Pourçain, conviene señalar una teoría física que revistió pronto una importancia considerable y abrió vías nuevas a la especulación, como precisó A. Maier: *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik* (*De intensione et remissione formarum*), Leipzig, 1939. En la segunda redacción de su Comentario a las Sentencias (I, d. 17, q. 5-7), Durando, refiriéndose al estudio de las variaciones de intensidad, o *latitudo graduum,* de una cualidad dada, muestra que no podríamos darnos cuenta de ellas por una sucesión de cualidades formales o de contrarios (como lo cálido y lo frío) que se persiguen y se reemplazan en un mismo sujeto, al ser considerada la forma sustancial como inmutable y exclusiva del más o del menos. No

Al lado del dominico borbonés Durando de Saint-Pourçain, suele colocarse comúnmente al franciscano de Toulouse Pedro de Auriole como precursor del nominalismo occamista. Y, como Durando, merece seguramente ese título, pero, como él, le sobrepasa por la plenitud y la originalidad de un pensamiento que no se deja encerrar en ningún cuadro.

Nacido en las inmediaciones de Gourdon, estudió en 1304 en París, donde siguió las lecciones de Duns Scoto; luego fue lector en Bolonia (1312) y en Toulouse (1314), bachiller, maestro en teología en París (1316-20), ministro de los franciscanos de Aquitania, luego arzobispo de Aix de 1321 hasta su muerte, sobrevenida en Avignon (1322) en la corte del Papa Juan XXII, de quien era protegido. En sus *Comentarios a las Sentencias,* de los que poseemos dos redacciones, así como en sus *Quodlibeta* (1320), en sus tratados *De paupertate et usu paupere, De principiis naturae* (1312), Auriole, que testimonia un conocimiento extenso y profundo de las filosofías anteriores, construye con una sorprendente virtuosidad una doctrina personal, que se distingue del realismo tomista así como de la opinión de los "doctores modernos", y, en nombre del principio de economía del pensamiento (frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora), critica vivamente las "naturalezas" y "formalidades" escotistas. Vincúlase expresamente, pero de manera original, con San Agustín, cuya posición teológica precisa, mostrando, en su célebre *Compendium sensus litteralis totius sacrae Scripturae,* que "la Escritura vivamente revelada nos fuerza a que inquiramos y busquemos muchas verdades que, sin embargo, se deducen necesariamente de proposiciones conocidas a la luz eterna, de suerte que, si Aristóteles hubiese tenido ocasiones de este género, se habría elevado indudablemente mejor hasta estas verdades".

De San Agustín, Pedro de Auriole retiene igualmente la concepción del alma [1], y muestra que la esencia de nuestra alma existe según dos

---

se siente satisfecho igualmente con la solución que había dado Santo Tomás a propósito del aumento de la caridad, y que reduce el fenómeno a una participación gradual de la potencia en el acto (S. Th., 2.ª, 2ae, q. 24, a. 5). Pero, fundándose en la analogía que presenta este hecho con las posiciones sucesivas de un móvil en desplazamiento, considera que las "formas accidentales" que, por flujo y reflujo, llevan a un sujeto concreto de un estado de menor calor a un grado de intensidad superior se fusionan entre sí en una unidad de continuidad que domina todo el proceso.

[1] Sin embargo, Auriole profesa, con Aristóteles y Averroes, que, al ser toda forma la actualización de una materia, la forma no puede ni existir ni ser concebida aparte de la materia. Ahora bien: si se le aplica este principio al alma —como parece imponerlo el decreto del concilio de Vienne (1311) en el que el alma razonable está calificada como "forma del cuerpo humano"—resulta difícil

modos diferentes, que la hacen desdoblarse sin que pierda su unidad: existe primero *en sí* (in se) a título de *sujeto,* luego *delante de sí* (ante se) a título de *objeto,* lo mismo que en Dios el Verbo, consustancial con el Padre, es la Deidad en tanto que objeto, puesta en ese modo de ser que consiste en ser visto (Deitas posita in esse prospecto). Luego, extendiendo esta concepción al conocimiento general, muestra que la distinción de la especie impresa, debida a la acción del objeto sobre el sujeto, y de la especie expresa, debida a la reacción del sujeto, carece de fundamento, porque toda especie se identifica con el acto de conocer, o con lo que él llama, como Henry de Harclay [1], el *esse subjectivum;* pero precisa que este acto tiene un contenido representado, que constituye su *esse objectivum,* y este ser objetivo asegura al conocimiento una estabilidad y una uniformidad que podría garantizar el carácter cambiante y múltiple del acto subjetivo por el cual lo alcanzamos [2]. El conocimiento no deja de ser por ello esencialmente uno, porque el objeto que pone delante de nuestro espíritu, o delante de la inteligencia pura, órgano único de la verdad una, contiene simplemente bajo un modo nuevo la esencia de la cosa que subsiste en sí misma. Y el conocimiento, no obstante, sigue teniendo un valor real: porque, observa nuestro autor tomando un ejemplo que le es

---

explicar no solo la inmortalidad del alma (que, según Auriole, no es claramente conocida más que por la fe), sino el conocimiento intelectual (que exige a la vez la distinción y la unión del alma y del cuerpo, de la inteligencia y de la imaginación así como de lo inteligible y de lo imaginable). Precisamente, para resolver la dificultad Auriole apela a las tesis agustinianas.

[1] El cual profesa por otra parte la univocidad del ser: "Quod Deo et creaturis—substantiae et accidenti—est commune univocum." (Ms. Vat. Lat. Borgh., 171, fos., 1-3. Cf. Mediaeval Studies, tomo XVI, 1954, A. Maurer.)

[2] Hemos de precisar claramente la esencia de este "conceptualismo" (Dreiling), que se calificó más justamente (Gilson) como un "intuicionismo de las esencias". Por muchos de sus rasgos, al menos por tantos como nosotros podemos juzgar, se aproxima a la doctrina profesada por su contemporáneo Henry de Harclay (1270-1317), que fue canciller de la Universidad de Oxford, luego obispo de Lincoln, y cuyo realismo moderado se acerca en muchos puntos al tomismo, aunque Harclay insista más en la individualidad de las sustancias y rehuse seguir "al herético Aristóteles del que algunos, dice, quieren hacer un católico" (F. Pelster: *Heinrich von Harclay,* Miscellanea Ehrle, Roma, 1924, pág. 351. Cf. el estudio de J. Kraus sobre la doctrina de los universales de Harclay, término medio entre el realismo escotista y el nominalismo occamista, Divus Thomas, 1932-33, y el de Michalski sobre las fuentes del criticismo en la filosofía del siglo XIV, Cracovia, 1924). Para Auriole, lo mismo que para Harclay, el aspecto universal bajo el cual consideramos los seres singulares, que expresa su "qualitas", y al que no debe ser atribuido más que un "esse objectivum", es decir, una objetividad en el pensamiento que lo hace, tiene, no obstante, un cierto fundamento o una cierta correspondencia en la realidad de las cosas, de suerte

familiar, cuando consideramos *la rosa* absolutamente (rosam simpliciter)[1], "ocurre de hecho que el intelecto se refiere a la rosa como tal y que experimenta que ella le está presente a título de objeto; en efecto, el que concibe la rosa tiene en su intuición la experiencia de algo absolutamente uno, de lo que tiene la evidencia que es plenamente idéntico a las rosas particulares que existen fuera de su espíritu". (Concipiens enim rosam experitur in suo intuitu aliquid unum simpliciter, de quo constat quod est res omnino eadem rosis particularibus quae sunt extra.)

---

que, siguiendo los términos de Auriole (*In Sent.*, II, d. 9, q. 2, a. 2-3), no repugna a lo particular ser concebido universalmente, en tanto que presenta una similitud de naturaleza con otros individuos, siendo "coparticipante" con ellos de una especie que no se agota en ninguno; porque, según la visión profunda de Auriole, la multiplicidad se requiere para expresar toda la razón o toda la naturaleza del ser individual, por lo cual la Inteligencia perfecta no es solitaria, ni reductora, sino multiplicadora de los seres (I, d. 35, a. 2).

[1] La "rosa simpliciter" no podría existir por sí misma, fuera de nuestro espíritu, porque estaría desprovista del bien de la operación, y ningún ser puede participar de la entidad divina si no actúa y no busca el fin al que está ordenado (I, d. 3, a. 2; d.44). Como observa Lagarde (III, 359), recogiendo una expresión de Mallarmé, la "rosa simpliciter", rosa "ausente de todos los ramilletes", es únicamente la "misión ideal de las rosas", la cualidad que el ser singular tiene por misión realizar, de suerte que el concepto universal, si no tiene el poder de subsistir aparte del espíritu que lo concibe, conserva el poder regulador de la Idea sobre los seres (Vignaux, pág. 157). En este sentido, según Auriole, puede decirse: Es más noble conocer las esencias que los individuos (Nobilius est cognoscere quidditates quam individua. I, d. 3), sin contradecir su principio general, que enuncia así: "Nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem." En otros términos, es en los individuos en los que percibimos la esencia, y ahí se encuentra el término del conocimiento, a saber en la "quidditas ut signata et demonstrata". De ahí también la preferencia que da a la "vía de la experiencia" sobre las "razones lógicas", pero igualmente su idea de que todo conocimiento se termina en el *ser intencional* de la cosa, distinto de su *ser real*, y nacido del acto de la intelección pura o intuitiva (la relación, por ejemplo). Esta doctrina se acerca mucho a la del franciscano Jacobo de Ascoli, que es quizá una de sus fuentes (Michalski). Según las opiniones expuestas por Jacobo de Ascoli en el *Quodlibet* y las *Quaestiones disputatae* del Ms. Vat. lat., 1012 (A. Pelzer), el *esse objectivum*, o contenido representado en el pensamiento, en tanto que distinto del *esse subjectivum* debido a la *species intelligibilis*, puede incluir o no la referencia a una realidad existente fuera del pensamiento: si la excluye, es un *ens rationis* (como son el género y la especie); si no la excluye, es un *ens intentionale*. Distinción rechazada por Guillermo de Alnwick y por Juan de Mirecourt, que tienden a absorber el *esse objectivum* en el *esse subjectivum*, pero mantenida por Auriole, que, hablando de la "rosa simpliciter", escribe: "est ipsamet res habens esse intentionale conspicuum". (Textos en Prantl, III, 322 y sgs.)

Encontramos aquí la doctrina platónica de la Idea de la que participan las cosas sensibles: porque hay, para Auriole, una Idea de la rosa de la que todas las rosas participan. Pero, en la "concepción" de la Idea, Auriole declara expresamente que sigue a Aristóteles contra Platón: o, más exactamente, flexiona el platonismo en el sentido del aristotelismo visto a través de Avicena y de Averroes. Porque niega que esta Idea subsista aparte del espíritu que la concibe y le da el ser; resta, sin embargo, que las cosas individuales, las rosas, participen de este concepto, es decir, de la rosa en tanto que conocida, en el ser fenomenal (esse apparens) donde aparece al intelecto que se asimila él mismo a la cosa, en suma, en tanto que objeto de conocimiento; pero, como así resulta, la verdad propia del concepto, de la apariencia objetiva, del ser intencional (esse intentionale), del reflejo o de la forma espejo (forma specularis), no consiste en la conformidad del espíritu con una Idea subsistente por sí fuera de él: reside en la fidelidad, en la conformidad de las cosas con su esencia *pensada*, pero con su esencia profunda, con su naturaleza, quididad o cualidad universal tal como existe en el pensamiento *divino*. En otros términos, la apariencia objetiva no es un intermediario a través del cual el alma percibe la cosa: es el objeto propio del conocimiento, es la cosa misma presente al espíritu en lo que ella tiene de actualmente visible para él (en esto reside su ser intencional). En este sentido "la verdad de una cosa no es otra cosa que su esencia o su quididad; ser verdadero es seguir su propia esencia, aunque ninguna esencia sea subsistente por sí misma". Y no hay ningún subjetivismo en esto, porque la esencia de la cosa pensada subsiste, como todas las esencias de las cosas creadas, en el ser mismo de Dios que las reúne y las condensa en el seno de la Deidad de la que no son todas ellas más que imitaciones o reducciones (entitates diminutae). Así, los conceptos que nos entregan estas esencias son verdaderos en la medida en que imitan la Esencia suprema que los contiene, como causa ejemplar (Isti conceptus veri sunt inquantum a Deitate exemplati sunt). En lugar de una "selva de naturalezas" o de inteligibles, como concibió Platón, tenemos un inteligible supremo, Dios, la Idea única que fundamenta la verdad de todo[1].

Nominalista lo es Pedro de Auriole en el sentido de que pone expresamente por encima del conocimiento abstracto y universal el conocimiento de la realidad individual determinada, que es, según él, "la existencia real y principal", y considera que el progreso de la con-

---

[1] In *Sent.*, I, d. 35, a. 2: "Plato posuit mundum intelligibilem, plenum quidditatibus, quas vocabat deos..." D. 43, a. 1: "Talis enim silva naturarum et formarum simpliciter subsistentium..." En lugar de estas Ideas o de estas Formas subsistentes en sí mismas, tal como las concibe Platón, que son "algo monstruoso y vacío" (I, d. 36, a. 3), Auriole cree con San Agustín "quod sit una incommutabilis

cepción se hace de lo universal a lo singular. Y preludia, por su concepción del objeto, la crítica kantiana que modela las cosas en el espíritu. Pero esta actitud crítica y nominalista queda a salvo de la duda de los subjetivistas por cuanto que Dios, causa ejemplar y creadora, fundamenta en realidad toda la multiplicidad de las diversas esencias que proceden de él y le imitan, al mismo tiempo que hace de la naturaleza entera un todo cuyo bien reside en el orden que ha hecho reinar en ella y que orienta todas las naturalezas imperfectas hacia el Bien perfecto, el Bien por sí, el Bien separado, es decir, Dios, que es su origen y su término, su principio y su fin [1].

De esta concepción, tan vigorosa como diversa, Occam, como ocurrió constantemente en el curso del período moderno, rechazó toda la parte constructiva para no conservar más que su espíritu negativo: y éste fue el nominalismo.

5. El nominalismo de Guillermo de Occam. El principio de economía del pensamiento: la teoría lógica de la "suppositio" y el simbolismo del conocimiento abstractivo e intuitivo. El principio de la omnipotencia divina: fideísmo escéptico y voluntarismo absoluto enlazados en la negación de la Razón divina

El franciscano Guillermo de Occam, nacido en Ockham, en el condado de Surrey, en Inglaterra, poco antes del año 1300, estudió en Oxford de 1312 a 1318 y enseñó allí hasta 1324 en calidad de simple bachiller (inceptor), impidiéndole sin duda lo atrevido de su doctrina llegar a obtener el grado de maestro y el doctorado, de donde el título de *venerabilis inceptor* que le dieron los que saludaban en él al verdadero iniciador de los métodos nuevos, al portaestandarte de los modernos nominalistas o terministas.

ratio et idea omnium rerum, quae Deitas est" *(ibíd.)*. No hay, por tanto, para Auriole, como dice Vignaux, "más que una Idea, pero suficiente, que equivale a todo el mundo inteligible: el Dios de Pedro de Auriole es esta Idea consciente de sí". Fuera de El, no existen más que seres singulares, individuales y absolutamente simples (II, d. 9, q. 3, a. 3), pero que, al recibir su ser continuamente de Dios (I, d. 30), están enlazados entre sí, según el orden que rige el universo.

[1] *In Sent.*, I, d. 3, a. 2. "De intentione totius naturae est constituere unum totum, cujus bonum consistat in quodam ordine." De ahí esa "inclinatio naturarum imperfectarum in perfectissimam naturam", que hace "quod entia sunt propter se invicem..., immo est inter ea ligatio... Fundatur autem ista inclinatio super naturis propiis." Y precisa: "Si tota universitas rerum non haberet alium finem separatum, sed tantum ordinem universi, sequeretur esse multos fines et non unum finem." Y este fin único, separado, que no se reduce al orden del universo, es Dios: "Unus ergo princeps ad quem coelum pendet et tota natura."

Aunque ignoramos casi en su totalidad la vida de Guillermo de Occam antes de 1324, no hay duda que debe lo esencial de su formación, y quizá de sus ideas, a Oxford. La Universidad estaba entonces por completo penetrada del espíritu franciscano, que tendió muy pronto a acentuar la separación de la filosofía y de la teología, y a limitar estrictamente el poder especulativo de la razón; daba al mismo tiempo un amplio impulso al estudio de las matemáticas y a la búsqueda experimental, al lado de la ciencia y lógica del lenguaje (sermocinalis scientia) y de la interpretación tradicional, renovada, del Organon de Aristóteles y de las tesis del Maestro de las Sentencias. Desde los primeros escritos de Occam, consagrados a la lógica y a la física, se encuentran estos rasgos que dominaron toda su obra, y se manifiestan los caracteres propios de su genio, que alía al frío rigor del lógico, seguro de su método, el vigor decidido, con frecuencia duro, del polemista presto a denunciar a los maestros oficiales, más ávidos de honor o de dinero que de saber, a los inquisidores iletrados e injustos, perseguidores de herejías, enemigos de la investigación, y que a la intrepidez de un hombre sinceramente enamorado de la verdad y pronto a defenderla contra el mundo entero y contra los mismos ángeles del cielo, une la sutil destreza del maestro de dialéctica que pretende limitar su papel a la exposición de las opiniones que fueron profesadas sobre la cuestión, dejando al oyente o al lector el cuidado de buscar y de escoger por sí mismo la verdad; tras todo esto, lo que transparece es un espíritu de crítica que no siente repugnancia por ninguna de las "novitates", que, por el contrario, las busca y las abraza con ardor, y que, al que le reprocha, argumenta con el hecho de que si los apóstoles y los santos hubiesen rechazado las novedades, no habrían convertido jamás a los pueblos a la ley nueva [1].

Esta actitud innovadora y el renombre que le procuró valieron el ser denunciado a la autoridad pontificia por el canciller de la Universidad de Oxford, Juan Lutterell, que estimaba que "los errores de Occam en lógica minaban todas las doctrinas recibidas y amenazaban la autoridad de la Sagrada Escritura" [2]. Fue, pues, llamado, en el año 1324, ante la Curia, en la corte papal de Avignon, para responder allí de su enseñanza. El proceso que se intentó con él entonces no tenía nada que ver con la queja concerniente a los espirituales y a la

[1] *Dialogus*, 1.ª p., tomo VII, c. 71 y sgs.

[2] En su *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*, que fue sin duda remitido al Papa en 1323, Juan Lutterell presentaba una lista de 56 proposiciones reputadas como falsas y peligrosas en filosofía y en teología, la cual sirvió de base a la comisión nombrada por Juan XXII para examinar la causa, y abocó finalmente (1326) a una lista de 51 artículos extraídos de las obras del maestro franciscano, cuyo origen identificó Pelzer (Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326. R. Hist. eccl., 1922. Cf. J. Koch: *Neue Aktenstücke*. Rech. de

pobreza evangélica: el Papa Juan XXII, a quien había sido denunciada la "doctrina pestífera" profesada por el bachiller de Oxford en su Comentario a las Sentencias, encargó al cardenal Jacobo de Furno y a los maestros en teología que examinasen cincuenta y un artículos extraídos de sus obras sobre la lógica, la filosofía de la naturaleza, la psicología, la metafísica y la teología. Pero el pensamiento de Occam no era fácil de aprehender, en las formas nebulosas y huidizas en que se expresaba: el peligro que presentaba residía en la tendencia, no en las fórmulas, y la tendencia escapaba al poder de los censores. El proceso no abocó a una condenación expresa del maestro nominalista; fue solamente confinado en el convento de los Hermanos Menores de Avignon. Pero en 1328, ya después de haber abrazado el partido de los espirituales contra el Papa, pudo evadirse de Avignon en compañía de su amigo el franciscano jurista Bonagrazia de Bérgamo, del general de su Orden, Miguel de Césène, y buscó refugio en Pisa, al lado del emperador Luis de Baviera, que había dado ya asilo al averroísta parisiense Juan de Jandún y al rector de París, Marsilio de Padua, adversario del poder temporal del Papa y defensor de la soberanía del pueblo.

Guillermo de Occam, que entonces era conocido sobre todo por sus grandes obras: la *Expositio aurea super totam artem veterem*, las *Summulae in libros physicorum* y la *Expositio super physicam Aristotelis*, el comentario *Super libros IV Sententiarum*, los *Quodlibeta* y las *Quaestiones*, a las que debía seguir, veinte años más tarde, la *Summa totius logicae*, abandona la especulación puramente filosófica por las teorías y la actividad del político; o mejor, siguiendo una tradición constante en su país, de Juan de Salisbury a Francisco Bacon y a Hobbes, de Locke a Stuart Mill y a Bertrand Russell, saca de sus principios especulativos las aplicaciones que encierran y las formula sin miramiento, dejando a sus compatriotas el cuidado de acomodarlas a la práctica, en detrimento de la lógica, en tanto se propagan libremente y se desenvuelven de manera ineluctable en el continente.

Guillermo toma entonces audazmente partido en la lucha del sacerdocio y del Imperio, defiende con la pluma al que le defendía con la espada y, para legitimar el matrimonio adulterino del hijo de Luis de Baviera, se hace el abogado de la omnipotencia del Estado en materia civil y política; su intervención, en 1328, en la disputa relativa a la pobreza evangélica le permite atacar también indirectamente la injerencia del clero y del papado en los asuntos temporales. Excomulgado

théol. anc. et médiévale, 1935. J. Hoffmann: *Die erste Kritik des Ockhamismus*, Breslau, 1941). Lutterell, realista moderado como su predecesor Harclay, distinguió perfectamente, en la teoría de la "suppositio", el vicio original del occamismo, que pone en peligro la "verdadera y sana doctrina" separando de lo real el concepto.

con sus amigos en 1328, acompaña al emperador a Munich, y, en una serie de manifiestos en forma de diálogos, de compendio, de cuestiones, de tratados, en los que se afirman sus opiniones innovadoras sobre el derecho y los derechos, sobre la independencia y las prerrogativas del poder civil, multiplica sus ataques contra la autoridad del Soberano Pontífice, el poder temporal, los errores del Papa Juan XXII (* 56).

La reacción del papado y de los medios universitarios fue viva. En 1339 y 1340, la Facultad de Artes de París prohibió la enseñanza de la doctrina occamista, y como Juan XXII, ya en 1317, se había dolido de ver a los teólogos "mezclarse en cuestiones y sutilezas filosóficas curiosas, inútiles y vanas", Clemente VI, en una carta dirigida en mayo de 1346 a la Universidad, denuncia "las doctrinas sofísticas de origen extraño" que extravían a los filósofos. Sin embargo, hacia el final de su vida (1348), después de la muerte de Luis de Baviera, Occam trató de reconciliarse con su Orden y con la Iglesia. Presenta algunas de sus teorías más discutibles—por ejemplo, la identificación de la sustancia física y de la cantidad, que habían hecho se le tratase de herético—, como expresando, no su pensamiento propio, sino el de Aristóteles, que se disculpa de haber abrazado. Aún más: no tiene dificultad en mostrar que mantiene los grandes cuadros de la filosofía tradicional, forma y materia, acto y potencia, sustancia y accidente, distinción del pensamiento y de la sensación, alcance real del conocimiento intuitivo. Y, después de él, sus modernos defensores[1] mostrarán, no sin buenas razones, que, si se le interpreta en función de su propia terminología y de su propio sistema, no adulterados, su obra se aparece, en su fondo, como un esfuerzo para liberar el pensamiento del determinismo filosófico de los griegos y de los árabes, valorando plenamente la existencia y el conocimiento de lo singular y glorificando la omnipotencia absoluta de Dios. Digamos, sin embargo, que, por primera vez, el edificio del pensamiento cristiano se ve conmovido en sus cimientos, por el empleo de métodos gramaticales y lógicos que arrojando una duda radical sobre el valor de la razón y sobre la existencia de una realidad metafísica accesible a ella, abocarán, en fin de cuentas, a un agnosticismo cuyas únicas salidas son la duda de los escépticos o el acto de fe ciega de los fideístas.

Fiel en todo al principio de economía del pensamiento que había empleado ya Pedro de Auriole y que enuncia así: "Pluralitas non est

[1] Véase a este respecto un interesante estudio de A. C. Pegis en *Speculum* (julio de 1948) sobre "Some recent interpretations of Ockham", que se refiere en particular a los trabajos de Moody (1935, y Franciscan Studies, 1947), Ph. Böhner (New scholasticism, 1942. Traditio 1943), S. Day (*Intuitive cognition*, 1947), R. Guelluy (*Philosophie et théologie chez G. d'O.*, 1947), que, contrariamente a De Wulf, Gilson, Lagarde, ven esencialmente en Guillermo de Occam, defensor de la omnipotencia divina, un espíritu conservador y constructor.

ponenda sine necessitate" (No hemos de poner la pluralidad sin necesidad)—lo que se denominó el "rasero de Occam"—, el maestro del nominalismo usó de la "lógica de los modernos"[1] para proscribir todas las realidades metafísicas, todos los universales, cuyos pretendidos dobles son los seres individuales, y que no tienen existencia más que por la significación que se les atribuye y el uso que se hace de ellos. Esta transposición de todos los problemas ontológicos en términos lógicos, o, si se quiere, esta sustitución por lo *pensado* o lo *enunciado* de la *cosa* o de lo *real*, es seguramente la mayor revolución introducida por los nominalistas del siglo XIV, y, en todo caso, el arma más temible que forjaron y que dirigieron contra la metafísica tradicional. La lógica, para Guillermo de Occam, se convierte en el instrumento universal y el más apto de todas las artes: y esta lógica cuyo reinado instaura no es la lógica aristotélica impregnada todavía de ontología; es la lógica de los modernos tal como fue aplicada primeramente por Abelardo, formulada por los gramáticos Juan de Garlande, Guillermo Shyreswood, Nicolás de París, codificada por Pedro Hispano en sus célebres *Summulae logicales*, y propagada en el siglo XIV por un gran número de maestros, los más conocidos de los cuales son Sigerio de Courtrai, Tomás de Erfurt, Boecio de Dacia y sus colegas daneses, todos ellos *modistae* o teóricos de esa gramática especulativa que se ocupa, aparte de toda consideración ontológica, en definir los modos de significación de las palabras y las propiedades de los términos lógicos en sus relaciones con los términos gramaticales: muy alejada, y de ello no hay

[1] La lógica de los modernos, como se llamaba entonces, era la conclusión de un movimiento perfilado en Occidente desde mediados del siglo XII, como señalaron los trabajos de monseñor Grabmann sobre la historia del método escolástico (*Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Friburgo Br., 1900-1911. *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926-1935, tomo I, pág. 104 y sgs.), y, en particular, de la lógica del lenguaje (sermocinalis scientia), gramática especulativa y ciencia de la significación de las palabras (Tractatus de modis significandi), que sirven de introducción a la filosofía, ciencia de los modos de comprensión (modi intelligendi) y de los modos de realidad (modi essendi), y constituyen así, según la expresión de Nicolás de París, "la vía hacia las otras ciencias". Esta "logica modernorum" culminó en la *Summulae logicales* del portugués Pedro Juliani llamado Pedro Hispano (el Papa Juan XXI, † 1277), cuya influencia fue incalculable en Occidente, como en Oriente mismo (porque, contrariamente a lo que creía Prantl, es el manual de Pedro Hispano el que, traducido al griego, inspiró a Miguel Psellos y a los lógicos bizantinos). La originalidad de Occam estriba en introducir un mayor rigor técnico en el uso que hizo de ella, y, al pedir a la lógica la solución de los problemas ontológicos, en dar de éstos una interpretación nominalista que reúne y culmina, aunque de una manera discutible, las conclusiones formuladas por Abelardo en el origen del movimiento (Lagarde, V, 37-44). De ahí la expresión de Occam al frente de su *Expositio aurea:* "Quod ipsa logica sit modus et regula scientiarum."

duda, de esa ciencia tomada de las fuentes mismas del pensamiento en los autores clásicos, de la que escribía Enrique de Andelys un siglo antes: "Et Gramaire aime les fontaines."[1] Toda expresión del pensamiento, y por consiguiente todo saber, se resuelve en proposiciones y en términos (sujetos y predicados) que se presentan unas veces en forma escrita (in scripto), otras en forma de sonido proferido (in voce), otras en el espíritu (in mente). Y el pensamiento, que es una especie de palabra interior, se modela sobre el lenguaje y se descompone como él. Ahora bien, en la proposición, el término tiene un sentido, que proviene de la imposición de una palabra para significar una cosa: pero anteriormente a la *significatio*, y esta distinción es capital en el pensamiento de Occam[2], hay la *suppositio*, que es la simple acepción del término por la cosa de la que es el signo y cuyo lugar ocupa en la proposición. Sean (in voce) estas tres proposiciones: el hombre es una palabra de dos sílabas, el hombre corre, el hombre es una especie. En la primera proposición, el término *homo* representa el sonido mismo proferido: es la *suppositio materialis*. En la segunda representa uno cualquiera de los individuos reales, Sócrates, Platón, etc., que designa: es la *suppositio personalis*. En la tercera representa algo común a estos individuos: es la *suppositio simplex*. En la *suppositio personalis* el término es el sustituto de un objeto concebido abstractamente, como el atributo posible de varios sujetos: pero en cuanto a la cuestión de saber si es real o no, si existe fuera del alma o solo en el alma, bien como en un objeto, bien como simple objeto—cuestión que se encuentra en el origen mismo del problema de los universales—, no concierne ya al lógico, sino al metafísico. Precisamente partiendo de esta teoría lógica de la *suppositio*, tomada a Pedro Hispano, Guillermo de Occam plantea no solamente el problema de los universales, sino el problema metafísico del conocimiento en general, de su valor y de su realidad, puesto que establece como axioma, al comienzo de su Lógica, que todo conocimiento, ya se trate de la intuición sensible o intelectual o del conocimiento abstractivo, es un signo cuyo destino natural

[1] *La bataille des Sept Arts*, hacia 315 (ed. Paetow, Berkeley University California Press, 1954).

[2] Véase a este respecto E. A. Moody: *The logic of William of Ockham* (Londres, 1935), págs. 41 y sgs., 188 y sgs. Vignaux, art. "Nominalisme" (Dict. Th. cath.), 737 y sgs., 749 y sgs., en referencia a los textos de la *Summa totius logicae*, I, 12-15 (Intentio est quoddam in anima quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere... Intentio animae dicitur universalis quia est signum praedicabile de multis); I, 63 (Suppositio, id est pro aliis positio... quando terminus in propositione stat pro aliquo); y en el *Tractatus de principiis theologiae*, útil resumen de su doctrina por un discípulo inmediato (ed. L. Baudry, Vrin, 1936, pág. 60 y sgs.), la definición de las diversas formas de *suppositio*.

consiste en *ocupar el lugar del objeto significado* (supponere pro ipsis rebus). Veamos brevemente cómo se desenvuelve el pensamiento de Occam a partir de estas suposiciones iniciales, y cómo en todo momento flexionan en un sentido nuevo los cuadros antiguos que él utiliza.

Como todos los escolásticos, Guillermo de Occam distingue la sensación del pensamiento, lo sensible de lo inteligible, pero incorpora pronto otra distinción, que absorbe a la primera, entre el *conocimiento intuitivo* (notitia intuitiva), que puede ser sensible o intelectual, según verse sobre las cosas sensibles o sobre las inteligibles, tales como los que experimentamos en nosotros, intelecciones, actos de voluntad, alegría, tristeza, etc., y el *conocimiento abstractivo* (notitia abstractiva), propio de la inteligencia, que versa exclusivamente sobre relaciones entre las ideas; y proclama a renglón seguido que el conocimiento intuitivo, sea sensible, sea intelectual, del ser individual, no es solo el primero, en el sentido de que lo singular es lo primero conocido (*Quodl.*, I, 3), sino que es también el único que alcanza lo real, el único que nos permite saber si una cosa es o no es, cuáles son las cualidades que le son inherentes o no, y así todas las demás verdades contingentes (*Quodl.*, VI, 6). No hay, pues, más conocimiento cierto y verdadero, apto para garantizar la realidad de lo que afirma, que el que se funda en una evidencia inmediata o que se reduce a ella: el conocimiento intuitivo no es tan solo el punto de partida del conocimiento experimental (notitia experimentalis); es el conocimiento experimental mismo. En cuanto al otro modo de conocimiento, que es el conocimiento abstractivo, presupone el conocimiento intuitivo y se funda en él, ya para poner en evidencia un cierto carácter abstracto de varias cosas individuales, ya para considerar una cierta determinación que no hace relación a su existencia o a su no-existencia, y para establecer así las proposiciones universales, principios del arte y de la ciencia, que resultan naturalmente de la percepción del objeto o del hábito que deja en el alma, de suerte que todo nuestro conocimiento deriva del sentido, que versa únicamente sobre lo singular[1]. De hecho, o para hablar, como dice Occam, de "cosas positivas" (*Summulae*, I, 8), los conceptos a los que da lugar el conocimiento abstractivo no se aplican más que al objeto en tanto que *representado*, y no al objeto en tanto que *existente realmente:* en otros términos, son concebidos (ficta) por el intelecto, pero no corresponden

[1] Véase el Prólogo del Comentario a las Sentencias. Guillermo de Occam se muestra aquí conforme con el pensamiento y el texto mismo de Aristóteles (*An. post.*, II, 19, 100 b. 5-17), con la diferencia, sin embargo, de que, para Aristóteles, la sensación alcanza lo universal que está en potencia en la cosa, y en *este* color percibe, al menos por accidente, *el* color en general (*Meta.*, M, 10, 1087 a 15 s.), en tanto que, para Occam, la intuición sensible versa solamente sobre las cosas singulares en tanto que existentes y nada más.

a un objeto existente fuera del pensamiento (I *Sent.*, d. 2, q. 25). Así, concluye Occam en su *Expositio aurea* (liber Praedicabilium), "lo que es afirmado en tanto que predicado de varios seres específicamente diferentes no es algo que pertenezca a su ser: es una simple intención del alma (una intentio in anima) que significa naturalmente todas las cosas de las que se afirma". El género no designa una identidad real, sino una simple comunidad de signo, entre varias cosas significadas.

Admitiendo, pues, como Abelardo, el carácter singular, individual, indivisible, de todo lo real, pero excluyendo formalmente de lo real, a diferencia de Abelardo, todo fundamento de lo universal que sería distinto de su realidad individual, Occam se opone con ello al realismo en todas las formas (I *Sent.*, d. 2, q. 4-8), y las declara todas falsas, absurdas e impensables (*Log.*, I, 16). El platonismo, tal como lo presenta el ejemplarismo agustiniano, se contenta, según él, con doblar el ser individual de una naturaleza universal, concebida igualmente como una cosa, cuando el término "idea" no es más que un "término connotativo", y la idea de la criatura no es otra cosa que la criatura misma, no existiendo ni esencias ni misiones ideales de las cosas (*I Sent.*, d. 25, q. 5). El mundo dado se basta, pues, a sí mismo, y es en él, no por encima de él, donde es preciso buscar las leyes: los aristotélicos lo comprendieron bien. No se equivocaron haciendo del ser el objeto propio de la metafísica: pero no lo definieron correctamente. Ponen lo universal en los individuos, sin darse cuenta que debe necesariamente singularizarse con ellos, porque no hay un "esse essentiae" distinto del "esse existentiae", y el ser se reduce al existir, tal como lo entrega el conocimiento intuitivo[1], el curso común de la naturaleza no es ni esencia, ni potencia, ni inclinación; es la simple suma de los existentes individuales, en los que la naturaleza es una cosa positiva absoluta (rem absolutan positivam, III *Sent.*, q. 1 C). Duns Scoto, por su parte, vio y denunció claramente la ambigüedad del concepto aristotélico de naturaleza: pero, renunciando a establecer una "distinción real" entre lo universal, o la "natura communis", y lo individual, numéricamente uno, trata de mantener entre ellos una "distinción formal" que garantiza la indiferencia o la indeterminación de la naturaleza, sin ver que lo real está todo él constituido por seres, cada uno de los cuales forma un todo absoluto, indivisible[2], y que no se presentan cosas

[1] Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non (*In Sent.* Pról. I, q. 1, 2). Existentia et essentia idem omnino significant... (*Quodl.* II, 7. Cf. *Summa totius logicae*, III, 2, 27). Ponit quod esse et essentia in nulla re realiter differunt, sed omnino sunt idem (*Tractatus*, ed. Baudry, página 126).

[2] Occam vuelve constantemente sobre este punto, que es central en su doctrina: Nihil est a parte rei nisi singulare determinatum (*Sent.* I, d. 25, q. 1), determinatum ad unum, res una numero (I, d. 2, q. 6), res absoluta (I, d. 30, q. 2), per-

que sean más indiferente o más numéricamente una que la otra, o que convengan y se comuniquen más o menos por la participación en una cierta esencia distinta del existente singular (I *Sent.*, d. 2, q. 6). Como rechazó el realismo de los platónicos y de los aristotélicos, de San Agustín, de Santo Tomás y de Duns Scoto, Occam rechaza también estas formas más sutiles del realismo que no conocen entre lo individual y lo universal más que una diferencia de razón, y que ponen en el individuo un universal en potencia que actualizaría el espíritu, sin observar que hay contradicción—y la contradicción es la vía más eficaz para probar la distinción de las cosas—entre el hecho de poder ser atribuido a varios sujetos (definición de lo universal) y el hecho de no poder ser atribuido a varios sujetos (definición de lo singular), y que lo segundo, que caracteriza lo real, excluye lo otro, lejos de identificarse con él de alguna manera, como creen Pedro de Auriole y el canciller Enrique de Harclay (I, d. 35, q. 5 L. II, q. 2). En todos estos casos, y bajo todas estas formas, Guillermo de Occam procura mostrar que el realismo es absurdo por manifiestamente contradictorio, y que debe negarse a lo universal toda realidad fuera del alma: porque, dice, los universales son tan extraños a las cosas como los sonidos vocales por los que las designamos; lo universal no es en la cosa como la palabra "hombre" no es en Sócrates; se trata de un signo y nada más.

manens (II, q. 9, no siendo la duración más que un concepto connotativo de simultaneidades o de posiciones sucesivas en el instante), aliquid absolutum positivum (II, q. 9). Sin embargo, hay que precisar esta noción de la "res indivisibilis", porque la "res absoluta singularis" que constituye el existente puede ser, o rigurosamente simple o compuesta (I, d. 30, q. 3), y, en este último caso, las "cosas singulares y absolutas" de que está compuesta se unen en una misma "unidad indivisible", sino siempre indivisible, que constituye un individuo uno de hecho (unum in re) y completo (ens completum. I, d. 2, q. 3, III, q. 1), enlazándose entre sí por otra parte todos los individuos, por su yuxtaposición mecánica sin intervalo que los separe (II, q. 2), y no por relaciones distintas de los seres que unen y que afectan a la naturaleza de estos absolutos: no se cambia nada en la naturaleza del hombre si se le concibe independientemente de Dios (I, d. 30, q. 2); la realidad no contiene más que absolutos (In re nihil est imaginabile nisi absolutum vel absoluta... Praeter illas partes absolutas nulla res est. I, d. 30, q. 1); la noción de orden no expresa otra cosa que la posición respectiva de estos absolutos (*Quodl.* VII, q. 13); la causalidad es puramente extrínseca; no hay ninguna finalidad en el mundo; y, si exceptuamos los seres dotados de libertad en la elección de medios, no hay lugar más que para la "necesidad de las naturalezas" (*Quodl.* IV, q. 1 y 2), que resulta del arbitrio de Dios (*Sent.* II, q. 4 y 5, lo que fundamenta el determinismo natural en un indeterminismo radical), pero de un Dios extraño al mundo que él creó. Todas las concepciones sociales y políticas de Occam están dirigidas por estos principios.—Sobre todo esto, cf. Lagarde, V, 164-232; Zuidema: *Die Philosophie von Occam* (1936), páginas 510-15.

Conclusión metafísica singularmente atrevida, que se obtiene de la lógica del lenguaje y hace corresponder con la simple contradicción formal de las proposiciones o de los términos la distinción real, incluso la separación, de los seres o de las cosas, sin que haya grados a establecer, ni *distingo* que formular entre "ser" y "no ser", "ser esto" y "no serlo".

Por esa oposición radical al realismo, por su eliminación de los universales y de las Ideas[1], por su manera de identificar y de reducir lo universal a un signo, o a un término, por su afirmación repetida de que lo universal no existe de ningún modo en la naturaleza, fuera del espíritu, ya como sustancia, ya como cualidad de una sustancia (*Exp. aurea,* proemium. *Quodl.*, V, 12), Guillermo de Occam se aproxima a los nominalistas o verbalistas del siglo XI, como Roscelino; sin embargo, se destingue de estos filósofos, que no veían en lo universal más que un "flatus vocis", incluso refuta expresamente su opinión, según la cual "nada es universal por naturaleza, sino por institución arbitraria del hombre, a la manera como una palabra (vox) es universal" (I *Sent.*, d. 2, q. 8). Para él, en efecto, lo universal no existe más que en el espíritu, es inherente al espíritu como a su sustancia (subjetiva) y tiene en el espíritu una cierta "existencia intencional", en tanto que es dado al intelecto como un real objeto de conocimiento. Esta *intentio*[2] en el alma, que significa—por lo demás naturalmente y no artificialmente, como la queja significa el dolor—las *cosas* de las que es afirmada, puede desde ese momento, como tal, ocupar su lugar en el pensamiento, en el que representa el papel de *sustituto* mental, de símbolo, de etiqueta que sirve para clasificar los seres individuales o las opinio-

[1] Santo Tomás consideraba las Ideas como la esencia divina en tanto que imitable o participable por las criaturas, de las que son la razón inteligible y la forma ejemplar, Duns Scoto subordinaba las Ideas a Dios, Escoto Eriúgena veía en ellas criaturas o teofanías de Dios: Occam las suprime, como principio de la creación, como término de la perfección y como origen del conocimiento; los universales, según él, no tienen ya ninguna realidad, incluso en Dios. Si habla también de ideas, no ve ya en ellas otra cosa que las cosas mismas en tanto que pueden ser producidas por Dios, según lo que la fe afirma (Ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles. I. *Sent.* d. 35, q. 5 G.). Mientras que Abelardo hacía de las Ideas el privilegio del conocimiento divino, y Santo Tomás, con San Agustín, las situaba en Dios como en su lugar propio, y Dúns Scoto como en su fuente, para Occam, no hay Ideas divinas: nada se interpone en Dios entre su esencia y sus obras, ningún enlace existe entre Dios y las cosas, ni entre las cosas mismas, ni entre las cosas y el intelecto humano, y su inteligibilidad lo mismo que su existencia no tiene otro fundamento que la voluntad arbitraria de Dios, como veremos más adelante.

[2] Se sabe que Guillermo de Occam distingue dos especies de *intentio:* la *intentio prima,* lo propio de la cual es sustituir a una cosa (supponere pro re), y que significa objetos reales singulares (res singulares), tales como Pedro,

nes que nos formamos sobre ellos, sin alcanzarles a pesar de todo en su ser propio: símbolos bastante análogos a nuestros esquemas, que son una especie de construcción destinada a recibir el objeto real para hacérnoslo asimilable, puesto que no comprendemos más que lo que nosotros hemos construido. Se sigue de aquí que "lo universal no es algo común a varias cosas, como consecuencia de su identidad real en ellas, sino que es tal por una comunidad de signo entre varias cosas que designa" (*Exp. aur.*, praed. de genere). En suma, lo universal es tal por su significación, y no realmente; es simbólico, no real; es concepto, no es cosa; no existe formalmente más que en el espíritu, y no podríamos construir lo singular con lo universal, ni lo concreto con lo abstracto. Digamos que, para Occam, a diferencia de los puros nominalistas, lo universal no es una quimera o una pura ficción: es una cualidad real del sujeto cognoscente, un acto de la inteligencia vuelta hacia el objeto, al que corresponde o puede corresponder algo semejante en la realidad de las cosas (*Exp. aurea*, proem.).

Todo el problema se reduce a saber cuál es la realidad del objeto al que tiende y qué significa la inteligencia. A esta cuestión, de la que depende la cuestión del valor de la ciencia, Occam da una respuesta que está, o parece estar, de acuerdo con la metafísica tradicional. Mantiene para el conocimiento un fundamento realista, por su afirmación de que el conocimiento intuitivo que sirve de base a los conceptos abstractos nos entrega la realidad concreta del objeto, es decir, de los seres individuales cuyo signo tiene lugar en el espíritu. Pero al mismo tiempo abre el camino al subjetivismo de los modernos, y esto de dos maneras.

1.ª Por una parte, en efecto, parece oportuno considerar todo conocimiento, sin exceptuar el conocimiento intuitivo mismo, como un *signo* del objeto, interpuesto entre la cosa y el espíritu. Occam y su escuela, como recordaremos, distinguen la "suppositio personalis", sustituto de un objeto individual pensado, y la "suppositio simplex", sustituto de un objeto concebido abstractamente; el primero es el signo intuitivo, el segundo es el signo abstractivo. En estas condiciones, como se ve, el conocimiento intuitivo mismo no es ya coincidencia del espíritu con la cosa: es una vista simbólica de ella. En cuanto a la "sup-

hombre, animal; y la *intentio secunda*, como género, especie, diferencia, es decir, el concepto que designa, no cosas, sino signos, a saber las *intentiones primae* significativas ellas mismas de las cosas (dicitur intentio secunda conceptus qui praecise significat intentiones naturaliter significativas. *Quodl.* IV, 9. Michalski: *Courants critques*, 1927, pág. 43). Todos nuestros conocimientos son, pues, signos: *signa rerum* en el primer caso, *signa signorum* en el segundo, pero aún entonces no se reducen a *ficta* (I *Sent.* d. 2, q. 8), porque aquí interviene la importantísima noción de *connotatio* o cosignificación (*Quodl.* VI, 16. Michalski, 1937, página 259).

positio simplex", Occam le da otro sentido que su autor, Pedro Hispano, porque afirma que no son las cosas, sino los conceptos su verdadero objeto; por consiguiente, se ve llevado a negar a la ciencia, fundada en el conocimiento de lo universal abstracto, todo poder sobre la realidad, para confinarla en los términos universales, leyes, causas, fines, géneros, especies, que no son por ningún título "res universales" (*Exp. aur.*, III, 2), y no tienen, por otra parte, con los seres individuales a los que se refieren más que relaciones extrínsecas, aunque no arbitrarias, puesto que las mismas cosas individuales engendran naturalmente en todos los espíritus los mismos conceptos universales. En su reacción contra el papel de la especies intencionales en materia de conocimiento, Occam llega incluso a considerar el conocimiento todo él, edificado sobre la aprehensión intuitiva de un singular realmente existente (I *Sent.*, d. 13, q. 1), como una actividad puramente inmanente al espíritu, en la que el acto de conocer o su producto (fictum), en su ser real o su "esse subjectivum", se identifica con su contenido representado, es decir, con su "esse objectivum" (*Quodl.*, V, 13); y no teme afirmar que Dios puede producir inmediatamente en nuestro espíritu un conocimiento intuitivo sin que el objeto que es normalmente la causa de este conocimiento le sea realmente presente y afecte nuestros sentidos[1]: de donde la imposibilidad para el hombre de distinguir por sus propias normas la ilusión de lo real.

2.ª De estos principios deriva un agnosticismo apenas velado, que hace de la existencia de Dios, así como de la creación y de la inmortalidad del alma, un *objeto de fe*, y no de demostración, que no puede ser conocido con evidencia por la razón o por la experiencia[2]. La noción de ser no es ya tenida por unívoca (Scoto), ni por analógica (Santo Tomás): como toda noción abstracta, como las ideas de causa, de ley, de fin, es un puro concepto, o una fabricación del espíritu. Así las cosas, Dios se hace inaccesible a la razón y Guillermo de Occam llega incluso a decir que "no se puede saber con evidencia que Dios

[1] *In Sent.* Pról. I, q. I. Cf. Vignaux, Nominalisme, col. 788. Nicolás de Autrecourt se apoya precisamente en esta tesis occamista para concluir que, no estando nunca seguros de que la potencia absoluta y arbitraria de Dios se interpone entre "el orden natural" y nosotros, no sabemos jamás con evidencia si una cosa existe (Vignaux, "Nicolas d'Autrecourt", D. Th. cath., col. 564). En la ontología nominalista Dios juega así el papel que juega, en Descartes, el "genio maligno". Es verdad que en otro sentido, refiriéndose a su tesis de la omnipotencia divina (Guelluy), Guillermo de Occam puede querer significar que, en el juicio de existencia fundado en un conocimiento intuitivo, la causa primera y última del proceso es Dios, siendo el objeto por sí mismo *nihil.*

[2] Sobre los límites de la teología natural, y sobre los límites de la teología como ciencia de lo revelado, en ausencia de todo "concepto propio" de la Deidad y de toda inferencia causal legítima (*Prologus in Sent.*, 7 A, 9 C), véase M. de

es" (*Quodl.*, I, 9): en efecto, es imposible probar su existencia a partir de la idea que nos hacemos de él; es difícil si no imposible, probar que hay un proceso hasta el infinito en el encadenamiento de las causas[1], y remontar así de los efectos dados a una primera causa. En cuanto a los atributos de Dios, infinitud, omniscencia, omnipotencia, según el principio occamista, no podrían ser distinguidos del Ser de Dios, y no son, como había visto Pedro Lombardo, más que nombres atributivos (nomina attributalia) o denominaciones diferentes aplicadas a la perfección única (una perfectio indistincta re et ratione) que constituye la esencia divina o la deidad, en su absoluta simplicidad (I *Sent.*, d. 2, q. 1 y 2). Significan Dios y no son Dios. No son menos indemostrables que su existencia, y no pueden ser conocidos ni establecidos más que por razones probables.

Esto es verdad. Pero la fe nos revela a Dios como una Omnipotencia absoluta, cuya libertad no está limitada por nada, o, lo que equivale a lo mismo, no tiene otro límite que los contradictorios[2].

Gandillac: *Le mouvement doctrinal*, págs. 440 y sgs., con referencias a los trabajos de P. Vignaux, R. Guelluy, F. Pelster, M. D. Chenu, sobre la cuestión.

[1] Al menos de las causas productoras (cual es el caso, por ejemplo, de la propagación de una percusión en un bastón): de suerte, dice Occam en su Comentario a las Sentencias (I, d. 2, q. 10), que la primacía de lo eficiente o del motor parece poder ser establecida más evidentemente para la conservación de las cosas que para su producción; porque, si se puede concebir la serie de las causas productoras como un indefinido, es decir, como un progreso hasta el infinito sin la existencia de un infinito actual, no ocurre lo mismo con las causas conservadoras, que supondrían un infinito actual, lo que resulta imposible. Argumento que será recogido por Descartes, pero que toma en él un sentido muy distinto y también otro valor, por el hecho de que con Santo Tomás considera la creación como una creación continua. (J. Chevalier: *Descartes*, págs. 259-60 y n. 2, pág. 304). Occam, por el contrario, en el *Centiloquium*, declara que no se puede probar la existencia de un Creador por la imposibilidad de las cosas de moverse a sí mismas: porque el alma, dice, se mueve a sí misma. A lo cual Descartes, como Santo Tomás, contestaría: pero no ciertamente a la manera como Dios se mueve a sí mismo, puesto que nuestra alma sin él es incapaz de conservarse y de subsistir un solo instante.

[2] También es preciso llegar a un acuerdo en este punto que se encuentra en el corazón del pensamiento de Occam, porque su posición no es simple. (Vignaux, "Nominalisme", col. 764-65.) Occam admite como principio que la voluntad divina es la causa primera de todas las cosas (Voluntas divina est prima causa omnium. I *sent.* d. 10, q. 2 G.), y que es en sí misma su propia regla, porque las cosas son buenas y justas por el hecho mismo de que Dios las quiere así (eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est. I, d. 17, q. 3 F). No hay, por tanto, en Dios distinción alguna entre la esencia y la voluntad (I, d. 45, q. 1 C): en él, esencia, voluntad, acto de querer son una misma cosa, y son absolutamente necesarios, sin que la voluntad haya de recibir la norma del entendimiento, porque en él todo es igualmente perfecto y absolutamente simple. Sin embargo, si, en el querer divino, consideramos no solamente a Dios que quiere, sino a la criatura que él quiere, esta se nos aparece como contingente, la voluntad divina como libre, y, en la medida en que es libre, podemos decir que el entendimiento la dirige en la medida en que ella se dirige a sí misma (I, d. 10, q. 2; d. 17, q. 3). La voluntad divina, en este sentido, no podría, pues, ser calificada *stricto sensu* de voluntad arbitraria. Ahora bien: con la producción contingente, tocamos a la omnipotencia absoluta de Dios, "potentia Dei absoluta", tomada en su indeterminación radical, tal como G. de Occam la recibe de la fe (*Quodl.* VI, 6), y aquí es preciso decir que Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción, sin que haya orden alguno, ni anterior, ni interior al querer divino. Todo lo creado es radicalmente contingente hasta en su orden: idea que, de Occam a Biel, presidirá toda la dialéctica nominalista.

Al primer artículo de fe: "Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem", responde el primer principio de la filosofía occamista: "Est divinae potentiae attribuendum." Este principio de la omnipotencia divina, como ha visto el abate León Baudry, preside toda la filosofía y toda la teología de Guillermo de Occam, lo mismo que el principio de economía del pensamiento, y todavía más: porque este no regula más que el intelecto humano, por tanto lo que nos es cognoscible, en tanto que el otro dirige la acción divina, por tanto todo lo que es. Comprobamos, de hecho, que frecuentemente Dios hace con más medios lo que puede hacer con menos, por ejemplo, asociándose causas segundas; y este principio, exactamente opuesto al de Malebranche y de Leibniz, según el cual Dios actúa siempre por los caminos más simples, nos impide absolutamente encontrar por la razón los designios y las leyes de Dios, tanto en el mundo de la naturaleza como en el mundo de la gracia: nos pone en presencia de hechos brutos, que no podemos conocer más que por la experiencia (cognitio experimentalis) en el primer caso, por la revelación en el segundo.

Ahora bien: este principio, tan clara y tan manifiestamente antirracional—no suprarracional como en la filosofía tradicional, sino antirracional—, este principio que Occam encuentra en la fe y declara indemostrable, que libera en Dios la voluntad de la razón, se enlaza sutil y fuertemente al postulado fundamental del occamismo, que es, en efecto, la conmoción, incluso en sus bases, de la razón, considerada en su doble aspecto: Razón divina, en tanto que fundamento de la razón de las cosas; razón humana, en tanto que participante de la Razón divina y capaz de conocer las razones de las cosas.

Comencemos por este segundo punto, que es el más claro para nosotros y el más manifiesto: es el punto del que proceden y al que abocan toda la teoría del conocimiento, toda la psicología y toda la moral occamista. En efecto, si no hay ninguna participación de nuestra razón en la Razón divina, si los universales no tienen ningún fundamento en Dios, si la esencia divina no es ni la fuente ni el lugar de

las Ideas, si estas no designan más que las cosas en tanto que pueden ser producidas por la potencia arbitraria de Dios, en suma, si todas las nociones abstractas, las de ser, de causa, de fin, de medio, de ley, de bien, no son ni nociones unívocas, como pretende Scoto, ni nociones analógicas, como quiere Santo Tomás, sino que se reducen a símbolos creados por el espíritu, nada de todo esto podría tener influencia real ni sobre nuestro régimen mental, ni sobre nuestras decisiones, ni sobre nuestra conducta; desde ese momento, la esencia del alma se confunde con el querer [1], concebido como un poder absoluto de determinación indiferente que no presiden y que no tienen que legitimar ni motivos, ni razones, puesto que es ella la que crea las razones de actuar, así como fabrica todos los conceptos y conduce todas las operaciones discursivas del entendimiento.

No hay, pues, objetivamente, ni verdad ni bien en sí: es decir, que en Dios, de quien dependen la verdad y el bien, el querer es dueño absoluto de una y de otro. Dios es un déspota, que podría arbitrariamente, sin razón alguna, señalar al hombre actos de odio lo mismo que actos de amor, que hubiese podido, incluso, encarnarse en un buey o en una piedra, etc. [2] La diferencia que existe entre el bien y el mal descansa en un simple decreto de Dios, que hubiese podido también invertir el orden existente para sustituirlo por un orden contrario con tal que no fuese contradictorio en sí. No debemos, pues, obediencia a los preceptos del Decálogo sino porque fueron queridos por Dios, sin otra razón que su voluntad misma: porque Dios no está obligado a ningún acto: lo que él quiere está bien hecho y es justo hacerlo, simplemente porque lo quiere. La razón no puede decidir aquí, como no puede decidir en metafísica: no puede inferir de lo mismo a lo otro, ni hacer aparecer nada nuevo, ni salir de la evidencia puramente analítica que le suministra la identidad lógica; no conoce esencias distintas de los individuos existentes, no conoce ni causas, ni fines, ni leyes, ni orden necesario, puesto que las relaciones entre los seres, como los seres mismos, son contingentes, al igual que ellos son singulares y dependen todos de la absoluta libertad de Dios, que es la única regla de todo [1]. Con mayor razón todavía somos incapaces de comprender el misterio de una trinidad de personas en una unidad de esencia. Los datos de

[1] Para Occam hay una sola potencia en el alma, o, más exactamente, todas las facultades son la sustancia misma del alma, que ellas designan con nombres diversos: aún más, el ser del hombre forma una unidad indivisible: "Hominis est tantum unum esse totale, sed plura esse partialia" (IV *Sent.* q. 7. P. *Quodl.* II, 10). Resulta, pues, vano tratar de buscar si la voluntad es más noble que la inteligencia o a la inversa, puesto que la inteligencia y la voluntad son una sola y misma cosa entre sí y con la esencia del alma (Intellectus et voluntas sunt idem realiter in se et cum essentia animae. II *Sent.* q. 24 K). Pero si se comprenden aquí las acciones que sus nombres denotan, la voluntad difiere de la inteligencia: es más noble que ella (quia actus diligendi qui connotatur per voluntatem est nobilior actu intelligendi. II *Sent.* q. 24 P); es independiente de la inteligencia y de sus conceptos en sus determinaciones, y es ella, por el contrario, la que dirige el acto por el cual es aprehendido el complejo, es decir, la proposición o el juicio (II *Sent.* q. 25 K); con respecto al fin último, ya le sea mostrado en general o en particular, en el bien supremo o en los bienes finitos, puede absolutamente quererlo, o no quererlo, o rechazarlo (I, d. 1, q. 4 E-S), porque la indiferencia total es la característica de la libertad (*Quodl.* I, 16. I *Sent.* d. 6, q. un.). En suma, puede decirse que la voluntad constituye al hombre como constituye a Dios (Creatura rationalis maxima distinguitur per libertatem quod est principium volitionis. I, d. 1, q. 3). Es lo esencial de la persona, que ella regula como un príncipe soberano gobierna exteriormente a sus súbditos (III, q. 10 H)

[2] El odio a Dios, el robo, la fornicación, el adulterio son malos, dice Occam, por una "razón extrínseca", es decir, en razón del precepto divino que los prohíbe, pero hubiesen podido ser meritorios si la ley de Dios los hubiese prescrito (II *Sent.* q. 19 P. Odire Deum potest esse actus rectus in via, si praecipiatur a Deo. IV, q. 14 D. Odium Dei, furari, adulterari... meritorie possunt fieri a viatore si cadant sub praecepto divino. II, q. 19 O). Cf. los textos del *Centiloquium* citados por Giacon: *G. di Occam*, pág. 587, y A. Stöckl: *Gesch. Philos. Mitt.* II, 986.

[1] Al modo como rechaza las Ideas, "término que significa una cosa y denota otra" (I *Sent.*, d. 35, q. 5), y que no tiene otra réplica en la realidad que la criatura misma, existente singularmente, sin ser participante en Dios ni medida por él; al modo como reduce el ser al existir sin más (*Quodl.* II, q. 7), la naturaleza a la suma de los existentes individuales (I *Sent.*, d. 2, q. 4; d. 25, q. un.), y la relación a la simple manera cómo el espíritu expresa la posición de los absolutos, de los unos con respecto a los otros (véase la nota (* 55) en el apéndice), así también el orden, para Occam, no es nada real fuera de las partes absolutas (I, d. 30, q. 1 S) y no designa otra cosa que las diversas partes del universo con sus intervalos o su contigüidad (II, q. 2, 11. *Quodl.* VII, 13), la causalidad es un "figmentum mentis" que expresa la simple yuxtaposición espacial (*Quodl.* VII, 13), y no hay nada que sacar para la existencia de una causa primera (I *Sent.*, d. 2, q. 5), no hay finalidad distinta de la necesidad de las naturalezas (*Quod.* IV, 2), que depende ella misma de un decreto arbitrario de Dios en un momento dado (por lo cual todo conocimiento intuitivo evidente versa sobre un dato contingente y actual. In *Sent.* Pról. I, 1 L. 22 H); de suerte que todo el orden del universo se ve afectado de una contingencia radical, porque el orden que reina hoy puede ser reemplazado mañana por un orden enteramente diferente, solo Dios puede realizar lo que realiza habitualmente con el concurso de las causas segundas (II *Sent.*, q. 4 y 5), y basta que dos cosas sean distintas para que Dios pueda hacerlas existir la una sin la otra: principio que preside toda la metafísica, la teoría del conocimiento, la psicología y la moral. Así, en el momento mismo en que hace depender el universo entero de la potencia arbitraria de Dios, sin regla, ni razón, ni norma inteligible, Occam lo sustrae de hecho a su acción y concibe a Dios como extraño al mundo que él creó (Zuidema, pág. 515), así como a la moral y al derecho naturales (Lagarde, VI, 111 y sgs.).

la fe se aparecen a Guillermo de Occam como totalmente inaccesibles a la razón, en espera de que sus sucesores los proclamen contrarios a esta misma razón. Al principio de todo, y en Dios mismo si nos atrevemos a hablar así, a la inversa de la Necesidad de la que los griegos y los árabes hacían la divinidad suprema, hay una *contingencia radical*, consecuencia de un acto arbitrario, gratuito, que se encuentra fuera de nuestro alcance, y al que es vano pedir cuentas o buscar su razón. Así, en virtud de una lógica interna del sistema, y cualesquiera que hayan podido ser sus intenciones reales y profundas, el *fideísmo escéptico* se enlaza en Occam con un *voluntarismo absoluto*, que atribuye a la voluntad en el conocimiento y en lo real, en el hombre y en Dios, todo lo que retira a la razón, y que abocará finalmente, exaltando sin medida la voluntad divina, a negar en el hombre la existencia de la libertad y de la razón, y a sustraer el universo mismo a la acción de Dios.

El extraordinario éxito de estas ideas nuevas, al quebrantar los fundamentos de la metafísica tradicional, instaurando un modernismo que actúa como un disolvente en todos los dominios de la especulación y de la acción, y que no compensó el impulso de las ciencias de observación favorecido por un empirismo radical, consagró a partir de la segunda generación ese divorcio del pensamiento y de lo real, del hombre y de Dios, que habría de desenvolver sus consecuencias nefastas de Lutero a Kant y a sus sucesores, extraviar el pensamiento humano, que el genio de los iniciadores trataba de mantener en justos límites, y, con una tenacidad a la que en adelante no detendría ningún freno, llevarlo a esa catástrofe del espíritu cuyo testigo y víctima es hoy el mundo moderno.

Por otra parte, es curioso observar que al liberar así al pensamiento humano de sus reglas tradicionales, de las normas y de los límites que encontraba en la razón y en la fe, el método de los modernos, no obstante la apariencia, no liberó al pensamiento, sino que lo esclavizó, o más exactamente, no lo liberó, si puede hablarse así, de la Razón divina y de Dios mismo más que para esclavizarlo, en el dominio especulativo, a sus propios conceptos e imaginaciones, y, en el orden político, económico y social, a la omnipotencia sin freno del Estado, o a la arbitrariedad del Príncipe. Sorprende ver, en efecto, que la prodigiosa riqueza y diversidad de pensamiento de los siglos XII y XIII deja paso, a partir de mediados del siglo XIV, a una especie de conformidad y de monotonía del pensamiento que las variedades del error no bastan a diversificar, sino que, por el contrario, esterilizan. Prueba que aquí, como en todo, es la Verdad la que libera al hombre. A la divisa de la Universidad de Grenoble: *Veritas liberabit*, responde la de Oxford: *Dominus illuminatio mea.*

6. La expansión del nominalismo occamista. Maestros de Oxford y de París: de Bradwardine a Nicolás de Autrecourt: determinismo y subjetivismo. Pedro de Ailly y Juan Gerson. Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme: la noción de probabilidad, la mecánica y la ciencia experimental. Fecundidad de las ideas científicas de la Edad Media

A pesar de las condenaciones que sufrieron "las nuevas opiniones llamadas occamistas" por parte de la Facultad de Artes de París (1339-1340), de los Papas Juan XXII (1317) y Clemente VI (1346), y de los reyes mismos hasta el edicto de Luis XI (1473), que las prohibió de nuevo y prescribió la enseñanza del realismo, el movimiento nominalista tomó un impulso creciente, y las doctrinas profesadas por Guillermo de Occam, como probó Michalski[1], se ganaron a todos los espíritus ávidos de novedad, de independencia y de libertad de espíritu, ansiosos de crítica, y, hay que decirlo también, de juegos dialécticos, en reacción contra las doctrinas comúnmente recibidas y enseñadas en las escuelas por los "antiguos", representantes del realismo tomista o escotista. Reinan en Oxford, donde habían nacido, y extienden allí el gusto por las sutilezas lógicas en las que la vieja y célebre Universidad inglesa se jacta de sobresalir por encima de todas las demás, y que aparecen en el continente como su especialidad: Ricardo de Bury habla en 1344 de las "subtilitates anglicanae", a las que se entregan los maestros parisienses. Penetran igualmente en la enseñanza de la teología con Gregorio de Rimini († 1358), maestro de París, luego general de la Orden de los ermitaños de San Agustín, que combina las opiniones agustinianas y la tesis occamista del "significatum conclusionis" como objeto propio de la ciencia; con el franciscano Adam

[1] Nos referimos aquí a los notables trabajos, escritos o manuscritos, cuya comunicación debemos al autor (extractos publicados en Cracovia, 1920 y sgs.), sobre las corrientes filosóficas en París y en Oxford, y las fuentes del criticismo y del escepticismo en la filosofía del siglo XIV. Se encuentra ahí una verdadera mina de informaciones y de opiniones nuevas sobre la lógica de Shyreswood, las propias opiniones de Francisco de Marchia y de Buridán en teología y en física (teoría del *impetus*), la actitud crítica de Gualterio de Burleigh y de Juan Rodington, las fuentes de la teoría del conocimiento de Pedro de Auriole en el franciscano Jacobo de Ascoli, el agustinismo averroísta y antifilosófico del agustino Hugolin de Melebranche, del primado de Irlanda Ricardo Fitz-Ralph, del maestro inglés Tomás Wilton, la crisis doctrinal de los años 1339-1347 y la difusión del occamismo, el determinismo teológico de Bradwardine, el escepticismo de Adam Woodham, de Roberto Holkot, de Juan de Mirecourt, de Pedro Birkel. Se encontrará también todo el detalle y todas las referencias que podemos dar aquí.

Woodham (hacia 1340), uno de los primeros sectarios de Occam, maestro en Londres, luego en Oxford, que retiene del "incomparable doctor" la tesis de la impotencia de la razón para demostrar por razones suficientes la unicidad de la Causa primera; con Roberto Holkot († 1349), que profesaba en Cambridge que solo los juicios, y no las causas reales, son objeto de ciencia; que no hay evidencia más que en los juicios analíticos, en los que el predicado se encuentra incluido en el sujeto, y que la lógica de la fe no tiene nada que ver con la lógica natural; que Dios, en virtud de su potencia absoluta[1], podría mover al hombre a odiarle; que Dios es la causa inmediata del pecado; que Cristo, Hombre-Dios, habría podido equivocarse y equivocar a sus oyentes, en tanto que únicamente Dios es necesariamente infalible.

El determinismo teológico que estaba en germen en tales afirmaciones, curiosamente combinado con una especie de contingentismo radical, no tardó en desenvolverse en Oxford. Duns Scoto había admitido como principio la primacía absoluta de la voluntad divina para todo lo que concierne a la criatura, aunque, según él, la liberalidad soberana del acto creador es causa no solamente de la existencia de las cosas, sino de su esencia y de su bondad: cualquier otra cosa que no sea Dios es buena si es querida por Dios, porque, en Dios, amar es causa de la bondad del objeto. Pero en Dios mismo, Scoto mantiene que la moción primera es la moción natural del intelecto divino por su objeto. Por el contrario, en los occamistas el querer divino se identifica con la esencia divina, lo regula todo, comprendido Dios mismo —"como si la grandeza y la independencia de Dios le pusiesen por encima de lo que llamamos la justicia y la razón"[2]—, engendra una necesidad absoluta en las cosas y un determinismo integral de las acciones voluntarias del hombre, cuya libertad tiene por condición necesaria y suficiente no depender de las causas segundas, sino que se encuentra necesariamente sujeta a Dios como a la causa primera necesitante de todas las cosas.

[1] "De potentia Dei absoluta potest Deus praecipere alicui quod odiat Deum" (*Determinationes quaestionum*, 2). Los occamistas, siguiendo a su maestro (*Opus nonaginta dierum*, c. 95), invocan constantemente, para justificar sus tesis, la distinción entre la *potentia Dei ordinata* y la *potentia Dei absoluta*. En virtud de la primera, Dios, a pesar de su independencia absoluta, se complace ordinariamente en seguir ciertas leyes e incita a los hombres a respetarlas. Pero, en virtud de la segunda, puede en todo momento alterar el orden establecido por él, de suerte que todo deriva necesariamente de la voluntad divina, pero esta voluntad misma no viene obligada por ninguna ley ni razón. "Unde sequitur necessario quod Deus sit causa immediata peccati", como declara Holkot (*Sent.* II ,5).

[2] Según la expresión de Leibniz en el prólogo a su Teodicea. (Cf. G. W. Leibniz, Textes inédits, publicados por G. Grua, P. U. F., 1948, II, 496.)

Este determinismo teológico aparece ya en el carmelita Juan de Baconthorp († 1348), que el averroísta renacentista Agustín Nifo, y siguiéndole Renán, califican impropiamente de "princeps averroistarum", pero que, de hecho, expone de manera complaciente las tesis de Averroes, aunque criticándolas. Se clarifica, con su contrario, en Tomás Buckingham (hacia 1335), que, oponiéndose a la tesis según la cual nuestros actos están enteramente determinados por Dios y reconociendo a la voluntad el poder de suspenderlos y de resistir a las tentaciones con sus solas fuerzas, afirma que en virtud de la voluntad divina el hombre los realiza y peca, venial o mortalmente. Se afirma, en fin, en Bradwardine, que dio su exposición más completa y más rigurosa.

Tomás Bradwardine, nacido hacia 1290, maestro del más antiguo colegio de Oxford, Merton, que había sido fundado en 1264 y transferido a Oxford en 1274, fue sucesivamente profesor y procurador de la Universidad (1325), capellán de Eduardo III, al que acompañó en su viaje triunfal por Francia (1346), luego nombrado arzobispo de Canterbury algunos años antes de su muerte (1349). Es el autor de Comentarios a las Sentencias, de Summas de la teología y de las ciencias, de tratados matemáticos sobre las proporciones, el continuo, la velocidad, de un tratado *De futuris contingentibus*, y de una célebre obra: *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* (anterior a 1335), que cita Chaucer en uno de sus *Canterbury's Tales* (Nun's priest tale), y que critica Leibniz en su *Teodicea*[1]. El *doctor profundus*, que Pedro de Candía denomina "el gran lógico", lleva el principio occamista de la omnipotencia arbitraria de Dios a sus extremas consecuencias lógicas, en teodicea, en psicología y en moral. Bradwardine postula como principio "que no hay ni razón ni ley necesaria en Dios anteriormente a su voluntad". (Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior ejus voluntate. *Causa Dei*, I, 21.) Se sigue de aquí que la voluntad divina es rectora soberana tanto de las esencias como de las existencias, y causa necesitante (necessitas antecedens), en el mundo contingente, de todo ser y de todo devenir, y, por tanto, también de nuestras voliciones

[1] "Estoy muy alejado de los sentimientos de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes y de Spinoza que enseñan, al parecer, esta necesidad plenamente matemática" (*Teodicea*, I, 67). En un Ms. de 1695 sobre la Scientia media de Twisse (Grua, I, 353-4), Leibniz observa con mucha justeza y penetración que la teoría de la "necessitas antecedens" según Bradwardine no significa detrimento para la libertad de la criatura, que, por el contrario, la supone, y añade que, para Bradwardine, la contingencia y la necesidad no son contradictorias. "Bradwardin. Lib. 3, c. 5, cor. 6: quod contingentia ad utrumlibet et necessitas non repugnant. Necesse est ut quae fiunt, fiant, et quidem contingenter." Lo que resulta difícil, a decir verdad, no es referir la libertad humana a Dios como a su causa primera (porque ser libre es obedecer a Dios), sino hacerla depender de la Voluntad arbitraria de Dios y no de la conformidad con la Razón divina.

y de nuestras acciones; cada acto de la voluntad humana, presente o futuro, está, pues, determinado desde toda la eternidad, y el hombre no puede ser llamado libre más que en la medida en que sus actos son independientes de toda causa segunda—necesidad natural o psicológica, necesidad fatal, necesidad de la violencia—; en suma, de cualquier otra causa que no sea Dios, de quien dependen enteramente: "Ser libre es ser siervo de Dios, siervo espontáneo, digo, y no a la fuerza." [1] Es verdad que, para evitar la conclusión de que Dios es el autor del mal moral, Bradwardine distingue en el acto su sustancia, que atribuye a Dios, y su deformación, que atribuye a la voluntad humana; pero esta distinción recogida de Santo Tomás, que no ofrece claramente y de la que no saca ningún partido, no atenúa el alcance del principio que él postula y que abocará, en sus discípulos, a las afirmaciones sorprendentes de que Dios, aun desaprobando los pecados del hombre, no deja de ser su causa inmediata. Este determinismo teológico que, por medio de John Wyclif [2], el traductor de la Biblia en inglés (1382), se transmitió a Lutero, y quizá también a Calvino, quebrantó en este punto todo el edificio de la moral y de la metafísica tradicionales, hasta el punto de que el rector de París, Juan Buridán, confesaba que no podía oponerle ningún argumento decisivo de la razón, ni fundamentar ya la creencia en el libre albedrío del hombre sobre algo que no fuese la fe católica y la comprobación de las consecuencias funestas del determinismo para la vida moral. Por otra parte, atribuyendo solo a Dios toda la causalidad del universo y suprimiendo la acción de las causas segundas, Bradwardine incitaba a algunos de sus adheridos, sobre todo a Guido [3] y a los averroístas italianos, a privar a la criatura no solo de toda eficacia, sino de todo ser, para referirlo todo a Dios según los principios del panteísmo.

Pero, aún más que en Oxford, fue en la Universidad de París donde el occamismo encontró su terreno abonado, y de París se extendió, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, a la mayor parte de las Universidades extranjeras, con excepción de Colonia: a Praga, con Henri

[1] *Causa Dei*, III, 9.

[2] Sobre las obras filosóficas de Wyclif (*Tractatus de Logica, Summa de Ente, De ideis*), su realismo y su determinismo, su relación con Bradwardine que ya Leibniz le reprocha, se encontrarán útiles enseñanzas en los trabajos de J. F. Laun (Zeitsch. für Kirchengeschichte, 1928) y de S. H. Thomson (Mélanges Novatny, Praga, 1929). De Bradwardine, Wyclif y los reformadores se retuvo la idea de la absoluta y universal eficacia divina y de la predestinación determinante.

[3] El *Chartularium* (III, 22), en el que se encuentra el acta de revocación de sus errores, deterministas y panteístas (1354), identifica a este Guido con Egidio de Medonta.

de Oyta [1]; a Viena, con Henri de Langenstein y Alberto de Sajonia, que fue el primer rector de la Universidad (1365); a Heidelberg, bajo el rectorado de Marsilio de Inghen; a Erfurt, a Cracovia, así como a Italia, a Bolonia, a Padua, a Perusa, donde el maestro, luego general de los agustinos, Gregorio de Rimini, propagó algunas de las tesis occamistas. En efecto, a pesar de los esfuerzos de los teólogos pertenecientes a las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, que defienden los principios de Santo Tomás y de Duns Scoto, las ideas de Guillermo de Occam prevalecieron muy pronto en la Facultad de Artes de París, y en la Facultad de Teología misma, por los seglares que en ella habían sido formados. El estatuto de diciembre de 1340 señala el peligro que hacen correr tanto a la filosofía como a la teología las doctrinas sofísticas enseñadas por los occamistas, que, según el espíritu dialéctico de su maestro y los métodos lógico-gramaticales de Pedro Hispano, no admiten otro criterio de verdad y de error que la *suppositio personalis*, no reconocen otra interpretación de los textos que la interpretación literal de las proposiciones en el sentido propio, y reducen la ciencia a los signos, términos y proposiciones, impidiéndole alcanzar las cosas.

A este impulso del occamismo no fue extraño un maestro cuyo gran nombre encontramos a propósito de la historia de las ciencias, Juan Buridán Béthune (hacia 1300-1359), que fue por dos veces rector de la Universidad de París (1328, 1340), y que elaboró la lógica de Occam con el título de *Scriptum super summulas*. Sin embargo, Buridán, que firmó el decreto de 1340 prohibiendo varias tesis de Occam, se eleva contra ciertas opiniones extremistas de sus discípulos parisienses: suprime la *suppositio simplex* (en la que la palabra designa la especie) y la reduce a la *suppositio materialis* (en la que el término ignifica la palabra misma que designa); protesta contra el uso abu-

[1] Henri Totting de Oyta, que no debemos confundir con Henri Pape de Oyta, que enseñaba también en Praga en 1369, aparece como una personalidad de primer plano. Fue en 1378 colega de Langestein y de Marsilio de Inghen en París, donde encontró también a Pedro de Candía, y quizá a Gerson. Vuelto a Praga de 1381 a 1384, terminó sus días en la Facultad de Teología de Viena, donde fue uno de los primeros y principales organizadores de la Universidad, como lo había sido también de la Universidad de Praga. Murió en Viena en 1397, el mismo año que Henri de Langestein, un año después de la muerte de Marsilio de Inghen en Heidelberg. Su obra filosófica, teológica, científica y económica, que es considerable, relaciona estos maestros con Buridán y la escuela de París, donde, como mostró Duhem, los problemas científicos habían tomado una importancia creciente. Pero el terminismo no les introduce más que a Buridán mismo en la vía del escepticismo, y, tanto en Henri de Oyta como en Henri de Langenstein, la enseñanza filosófica, aún haciendo concesiones a las concepciones nuevas, se orienta claramente en el sentido del tomismo y de la metafísica tradicional, y atestigua un gran espíritu de medida en el tratamiento de los problemas.

sivo que hacen los terministas de la *suppositio personalis,* y muestra que al lado de los nombres de "primera intención", que designan a los individuos o sujetos concretos, sea en sí mismos, sea en su forma, y sobre los cuales versa exclusivamente la ciencia, hay lugar para un universal, es decir, para conceptos de "segunda intención", que significan indiferentemente los diversos sujetos que denotan o el modo universal bajo el cual son aprehendidos y que son el objeto de la lógica. Subordina la letra al espíritu en la interpretación de los textos y la búsqueda demostrativa de la verdad. Defiende el valor del principio de causalidad como medio de probar la existencia de una cosa por la existencia de otra cosa, y se apoya en él para demostrar la existencia de Dios. Pero, sea cual sea la significación de la famosa alegoría del "asno de Buridán" [1], el maestro parisiense parece haber admitido, en efecto, la tesis del determinismo psicológico, según la cual la inteligencia, luego de las dudas y del examen de los términos de la alternativa en que se manifiesta la libertad del querer, lleva necesariamente a la voluntad a escoger, de dos bienes, el que juzga por *ordinatio finalis* [2] ser el mejor, es decir, el más conforme con el fin último del hombre. Para él, la inteligencia y la voluntad son una misma cosa, el alma es parecida a una balanza en la que vence el peso más fuerte, y el determinismo es racionalmente irrefutable, aunque nuestra fe católica nos suministre razones para rechazarlo [3], pero aquí el escepticismo

[1] Esta imagen de un asno que se deja morir de hambre entre dos haces de heno en cantidad, en cualidad y a distancias iguales, imagen que popularizó el nombre de Buridán, no se encuentra en sus escritos; quizá le fue atribuida por sus adversarios como una caricatura de su doctrina, a no ser que Buridán mismo se haya servido de ella en sus lecciones orales para señalar la diferencia entre el hombre y la bestia (H. Siebeck Zeitsch, für Philos., 1898, pág. 204): esta cediendo automáticamente a la inclinación más fuerte y permaneciendo en suspenso cuando los dos impulsos son de igual fuerza, aquel decidiéndose racionalmente por el mejor, que puede ser en el caso de una balanza igual y de una perfecta indiferencia, la necesidad misma de hacer una elección. Leibniz hace notar, por otra parte, que "el caso de una perfecta indiferencia cual es el del asno de Buridán entre dos prados, que se deja morir, es imaginario, ya que la perfecta igualdad de una y otra parte no puede encontrarse jamás". (Conversation sur la liberté, Grua, II, 479.)

[2] "Libertas oppositionis ordinatur finaliter ad libertatem finalis ordinationis." (*Quaestiones super X libros Ethicorum,* L. X, q. 2.)

[3] "Et ad hujusmodi opinionis reprobationem nullas rationes habemus nisi ex fide nostra catholica et quia sic essemus in omnibus nostris actibus necessarie praedeterminati" (*Quaest. in Ethic.,* l. X, q. 2). De hecho, la voluntad sigue necesariamente a la inteligencia o mejor es una misma cosa con ella: "Voluntas est intellectus et intellectus est voluntas" (l. X, q. 1). Así, el principio occamista de la indistinción de las facultades del alma se presta, por su misma ambigüedad, a interpretaciones opuestas, y puede servir para justificar el indeterminismo o el determinismo del querer, según que se reduzca o subordine la inteligencia a la voluntad o la voluntad a la inteligencia.

que Buridán profesa con respecto a la filosofía le salva, en último extremo, del determinismo [1].

El mismo punto de vista prevalece en su discípulo y sucesor Marsilio de Inghen, que fue, durante un cuarto de siglo, el hombre más aplaudido en la Universidad de París, en la que ejerció como rector en 1367 y en 1371. Tiñe de escepticismo la mística de Henri de Langenstein y la enseñanza original de Pedro de Candía, que explicó las Sentencias en París en 1380 y fue nombrado Papa con el nombre de Alejandro V por el Concilio de Pisa en 1409. Este franciscano griego manifiesta igual dependencia con respecto a los "doctores antiguos y solemnes" que pretenden hacer de Aristóteles un católico, de los escotistas, a los que declara medianamente oscuros, nominalistas que rumian melodías cuya consonancia no es siempre armoniosa: pero la misma manera como sostiene sucesivamente tesis opuestas y cambia de opinión por mero placer, "complaciéndose unas veces en comer pan y otras queso" [2], está muy en la línea de los modernos, a los que se aproxima singularmente por el aparato técnico, la terminología, el amor a las sutilezas y una cierta manera de jugar con los conceptos en la que se señala una indiferencia a este respecto que confina con el escepticismo.

Estos maestros, sin embargo, permanecen fieles en sus grandes líneas a la tradición escolástica. Otro maestro parisiense del siglo XIV, Nicolás de Autrecourt, rompe abiertamente con ella. Este mosano, que encontramos en la Sorbona entre 1320 y 1327, maestro en artes y licenciado en teología, había sido llamado ante la Curia romana por Benedicto XII y obligado a retractarse en 1340; luego, siete años más tarde, refugiado entonces en la corte de Luis de Baviera, vio sesenta y

[1] E. J. Monaham. "Human liberty and free will according to John Buridan" (Mediaeval Studies, tomo XVI, 1954, págs. 72 y sgs.).

[2] Después de haber sostenido con Duns Scoto, en su Comentario a las Sentencias, que las diferencias últimas del ser no están contenidas en él más que virtualmente y denominativamente, luego, contra él, que están contenidas formalmente y esencialmente, Pedro de Candía añade que, si sostiene lo contrario de lo que ha dicho, no es porque tenga una tesis por más verdadera que la otra, sino a fin de ilustrar diversas maneras de imaginar el problema, para comodidad de los que quieren comer unas veces pan, otras queso: "Nunc oppositum hic teneo, non quod unum putem magis verum quam aliud, sed ut coloretur multiplex imaginandi via, pro libito volentium nunc panem comedere, nunc caseum manducare." (F. Ehrle: *Der Sentenzcommentar Peters von Candia,* Munster, 1925, pág. 61.)

cinco de sus proposiciones censuradas y sus obras condenadas al fuego, mientras que él mismo era desposeído de su grado de maestro en artes. Se retractó, pero subsistió a pesar de todo el movimiento antiescolástico y antiaristotélico del que era el alma. Un historiador inglés, Hastings Rashdall[1], le denominó el Hume de la Edad Media, y lo que conocemos de él por los detalles de su proceso, por su correspondencia con Bernardo de Arezzo y por la respuesta del maestro Egidio, justifica enteramente este apelativo. Da por hecho[2] que toda evidencia se reduce al primer principio, el principio de identidad o de contradicción, que formula así: *Si aliquid est, aliquid est* (*Chart.*, II, 583, 53). Este principio tiene, pues, un valor puramente formal: afirma que, *si* algo es, algo es; no permite afirmar *que* algo sea. Por otra parte, excluye de la certeza, y por consiguiente de la verdad, todo grado: la certeza existe o no existe; se sabe o no se sabe; fuera de la evidencia o de la falta de evidencia no hay más que opiniones probables, cuyo valor es transitorio y siempre sujeto a revisión. Y esta evidencia fundada en el principio de contradicción es tal que no permite en ningún caso pasar de un conocimiento a otro conocimiento; en otros términos, "de que una cosa es conocida no se puede, con una evidencia reductible

[1] H. Rashdall: *Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume* (Proc. Aristot Soc., N. S., tomo VIII, 1907). Para Nicolás de Autrecourt, lo mismo que para Hume, el lazo que une la causa al efecto no es un lazo "analítico", inmediatamente y necesariamente evidente como el que une lo mismo a lo mismo. Sino que, según Nicolás, puede sernos dado por la experiencia sensible, que nos muestra la causa y el efecto; de donde sacamos la conclusión probable (y no solamente habitual) de que la misma causa (el fuego) producirá el mismo efecto (calentamiento de la mano): conclusión cuya probabilidad descansa en la evidencia de la primera comprobación, en la que la apariencia es regla del ser y de la verdad.

[2] Los textos que nos hacen conocer la doctrina de Nicolás de Autrecourt, y de los que obtenemos todo lo que sigue, son: 1.º La *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai*, de 1316 (Chart. II, n. 1124, págs. 576-86. Lappe, págs. 31 y sgs.), que contiene una prima cédula de 32 proposiciones extraídas, en su mayor parte, de las cartas de Nicolás a Bernardo de Arezzo, que Nicolás, dirigiéndose al Papa Clemente VI, se declara presto a rectificar; la *discussio* y la *reprobatio* por el cardenal Guillermo de Curty, cisterciense, encargado de instruir el proceso, en el que se encuentra una lista de otros 33 artículos; en fin, la reprobatio errorum. 2.º Las dos primeros cartas de Nicolás a Bernardo, y la respuesta de cierto maestro Egidio, que nos da la consecuencia lógica de las tesis contenidas en las cédulas (Hauréau, Notices, tomo 34, 332. Lappe, 2-30). 3.º Un tratado de Nicolás: *Satis exigit ordo executionis*, editado según el Ms. de la Bodléienne por J. R. O'Donnell (Mediaeval Studies, tomo I, 1939, págs. 179-280). Además, el franciscano Andrés de Neufchâteau (de Novo Castro), en su Comentario al primer libro de las Sentencias (hacia 1350), y el cardenal Pedro de Ailly, en su tratado *De insolubilibus* (hacia 1372), nos hacen conocer ciertos artículos condenados de Nicolás de Autrecourt y de Juan de Mirecourt.

a la certeza del primer principio, concluir que otra cosa sea"[1]; porque, si es otra, no puede identificarse con la primera; ahora bien: toda atribución de un predicado a un sujeto diferente de este predicado contradice el principio de identidad. Al igual que exige la identidad del sujeto y del predicado, exige también la identidad del antecedente y del consiguiente: porque una inferencia de este género "A es y no fue antes; por tanto, hay otra cosa distinta a A", no es evidente con una evidencia reductible al primer principio. Del hecho de que aproximemos la estopa a la llama no puede concluirse con evidencia que será quemada, ni, del hecho de que mi mano se calentó al fuego, que se calentará en las mismas condiciones, ni del accidente la sustancia, ni del acto psíquico la existencia de facultades, ni de las apariencias sensibles la existencia de las cosas exteriores.

Así se vienen abajo todas las bases de la filosofía aristotélica. La causalidad ante todo: es concebida por Aristóteles como la producción de lo semejante por lo semejante, por tanto, reductible a la identidad, en tanto que Nicolás ve en ella un paso de lo mismo a lo otro, o, como dirá Kant, un enlace sintético, que, como tal, no puede ser conocido con evidencia fuera de la experiencia que nos permite comprobarlo, y que es, aquí como en todas las cosas, la fuente única de nuestros conocimientos. La noción de sustancia después: porque es manifiesto que no es conocida ni intuitivamente, sin lo cual los rústicos mismos tendrían conocimiento de ella, ni discursivamente, puesto que se probó que de una cosa no puede inferirse con evidencia otra cosa; así, en presencia del leño o de una piedra, como, a pesar de todas las apariencias, podría hacerse que, en virtud de alguna potencia, divina, por ejemplo—Nicolás, como Bradwardine, refiere todo a la acción inmediata y absolutamente arbitraria de la Causa primera—, no hubiese ahí ninguna sustancia, no puede concluirse con evidencia, por la luz natural, de las apariencias la sustancia: de hecho, la única sustancia que nos es conocida con la certeza de una evidencia es la de nuestra alma, y Aristóteles no afirmaba nada más. Consideremos también otra idea fundamental en Aristóteles, la del cambio sustancial, por generación o corrupción: no se puede mostrar con evidencia que todas las cosas no sean eternas, porque nada permite inferir con certeza, por el hecho de que dejemos de ver un color, que haya dejado de ser, y nada impide suponer que en lugar de una corrupción o de un paso al no-ser haya una simple división o disgregación de formas naturales

[1] "Quod ex eo quod una res est non potest evidenter, evidentia deducta ex primo principio, inferri quod alia res sit" (*Chart.* II, págs. 576, 5). Las proposiciones 6 y 7 expresan: "...quod una res non est... quod alia res non sit", y "...quod alia res non est... quod alia res sit". Tres proposiciones que quebrantan todas las reglas del razonamiento de causalidad.

en partículas tan pequeñas que escapen a los sentidos, de suerte que, en esta perspectiva atomista, las cosas serían, en efecto, eternas. Tal conclusión no tiene la certeza de la evidencia, seguramente, pero igual ocurre con la de Aristóteles; no es seguramente más que probable, aunque es más probable que la tesis opuesta[1]. Y no es que aparezca esto por un simple análisis de los conceptos: sino que, si nos referimos a la Idea del Todo, si consideramos la conexión mutua de los seres, la perfección siempre igual del Todo en el que nada existe sino para el bien del conjunto, y el hecho de que, siendo infinita la negación del bien, si el mal se realizase según una cierta disposición, podría por la misma razón realizarse según otra o una infinidad de maneras, de lo cual puede inducirse que la única disposición razonable de las cosas es la buena—aquí este precursor de Hume se muestra el precursor de Leibniz—, entonces, recurriendo a la causa final, se aparece que, no existiendo nada en vano, nada podría desaparecer sin desorden: la tesis de la eternidad de las cosas parece, pues, mejor que la tesis opuesta y tenemos más razones para adherirnos a ella.

Argumentación de una singular agudeza crítica, de la que el maestro Nicolás no saca más que lo que ella encierra, porque sabe que la hipótesis más probable según las apariencias naturales no es necesariamente verdadera según la realidad de las cosas, y que debe borrarse además ante la fe católica, que afirma, en la especie, que las cosas no son eternas. Pero queda de estos ejercicios dialécticos una sospecha lanzada sobre las doctrinas tradicionales, y una duda incluso sobre las verdades de la fe, con las que se alinea finalmente, pero sin temor a desenvolver ampliamente las tesis que las contradicen, que "son más probables según las apariencias naturales en las que participamos en el momento presente"[2]. Así, pues, por "boutade" o seriamente, el maestro Nicolás mostraba que las proposiciones "Dios es", "Dios no es" significan poco más o menos la misma cosa, aunque de otra manera, y no deja de repetir que, al no conocer nada fuera de su alma y los objetos de sus cinco sentidos, los hombres harían mejor en volver su inteligencia hacia las cosas, *ad res*, en lugar de aplicarla, como hacen, a las abstracciones de Aristóteles y de su comentador (Averroes), en lo que pasan treinta años de su vida hasta su vejez y abandonando por ellas el cuidado de la moral y del bien común (*Chart.*, II, 580, 8 y 5). ¡Que no comuniquen al pueblo la inteligencia de la Ley divina! El maestro sabe, por otra parte, que no dejará de suscitar oposiciones la audacia de aquel que "se alzó así, como amigo de la verdad, para hacer oír su voz y despertar de su sueño a los hombres dormidos". Parece que se oye en pleno siglo XIV la voz de los heraldos del Renacimiento y de la Reforma, o la de Kant.

[1] Nicolás de Autrecourt hace una distinción constante entre las *evidentia*, es decir, los "principia per se nota" o "per experientiam nota", que ocupan el mayor lugar en las proposiciones de la primera cédula (sobre todo crítica), y los *probabilia* fundados en el principio del mejor, de los que hace un gran uso en el *Satis exigit ordo* (más dogmático), como mostramos más adelante. La misma distinción se encuentra en Pedro de Ailly. Cf. a este respecto el artículo de Vignaux sobre Nicolás de Autrecourt (Dict. Th. cath., XI, 584).

[2] Hablando de la eternidad del mundo y de las cosas, que tiene por más probable y confiriendo al universo una perfección mayor, añade en seguida: la fe católica, que es verdadera, dice lo contrario, pero yo no la contradigo, "quia solum dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita" (*Satis exigit*, ed. O'Donnell, pág. 204). Ahora bien: la apariencia es la regla de la existencia del bien y de la verdad; en ella se funda el "habitus conjectural" que opone a la "certeza" de la fe (237), pero cuyo género de certeza prefiere manifiestamente al otro: "Dico igitur, si aliqua certitudo nobis insit de rebus, quod probabile est quod omne illud quod apparet esse sit, et quod omne quod apparet esse verum sit verum" (228), y esto hasta el punto de que, si alguno sueña con ser cardenal, lo es (si quis somniat se esse cardinalem, sic erit., 241). Se sigue de aquí, también, que el bien deseado y querido es bueno absolutamente, y no solamente en apariencia. (Sicut diximus quod quidquid apparet est verum, idem dicendum est de voluntate, ut quidquid appetit appetitus est bonum simpliciter, non apparens bonum tantum., 234).

Si las tesis escépticas y empiristas—y todavía más experimentales que escépticas—del maestro Nicolás no fueron inmediata e íntegramente seguidas, al menos no dejaron de suscitar en sus contemporáneos y sus sucesores reflexiones, incluso crisis de conciencia, cuyo eco se encuentra en el cisterciense Juan de Mirecourt: el *monachus albus*, del que cuarenta proposiciones extraídas de su Comentario a las Sentencias fueron condenadas en 1347[2] como afectadas del subjetivismo de

[1] Admitiendo como principio "quod contradictoria ad invicem idem significant" (*Chart.*, II, 578, 33), Nicolás de Autrecourt concluye de él "quod propositiones Deus est, Deus non est, penitus idem significant" (*ibid.*, 580, 3). Y lo mismo ocurre con las proposiciones contradictorias: Dios se distingue, Dios no se distingue de las criaturas (583, 55), siendo los términos los mismos en los dos casos, y no teniendo la afirmación o la negación, modos del juicio o de la proposición, más que un alcance mental, *in anima*, y no real, *in re*. En suma, el objeto de la proposición (el "complejo significable") no es distinto de los términos y no tiene más valor que ellos. (H. Elie, 1937. De Wulf, III[6], 235.)

[2] *Cartul. Univ. París.*, II, 410. La condenación de 1347, a la que precedió una primera censura, en 1345, de 63 proposiciones, fue fallada por los teólogos de la Universidad de París, bajo la presidencia de su canciller, Roberto de Bradis, un florentino, amigo de Petrarca, cuya hostilidad es conocida con relación a la cultura parisiense y a la "barbarie" francesa. Las dos apologías que escribió Juan de Mirecourt para explicar y justificar las tesis condenadas fueron publicadas por F. Stegmüller (Rech. Théol. anc. et méd., 1933), y fueron estudiadas igualmente por A. Birkenmajer (Beiträge Münster, 1922) y por Michalski (1922-1924) conjuntamente con la doble redacción del Comentario a las Sentencias.

Nicolás y del determinismo de Bradwardine, no admite como absolutamente cierta, además de los juicios analíticos reductibles al principio de contradicción, más que la intuición inmediata de nuestra propia existencia—porque dudar de ella es afirmarla—, y otorga un asentimiento tan solo condicional (aunque *sine formidine*) a la "evidencia natural", es decir, a la experiencia que tenemos de las cosas exteriores, porque Dios, o cualquier otro agente, a la manera de un genio maligno, podría, por un milagro, producir en nosotros la ilusión de que son, sin que en realidad sean: esto es ya la duda y el *Cogito* cartesianos, pero del que Juan de Mirecourt rehúsa salir por la verdad de la existencia de Dios, porque afirma (44 proposición censurada) que la causalidad es indemostrable y que las modificaciones que se atribuyen a la interacción causal de los seres pueden explicarse también por una actividad inmanente del ser. En cuanto a la libertad de la criatura, no existe: la voluntad creada no actúa más que por la virtud de la causa primera que obra en nosotros y que predetermina y suscita todos nuestros actos, comprendido en ellos el pecado. Juan de Mirecourt, al decir de sus jueces, no duda en afirmar que no es evidente que se excluya de la omnipotencia divina el poder de aniquilar el pasado (pr. 5), y, con Holkot, que Dios es el autor y la causa del pecado como pecado (quod Deus est causa peccati ut peccatum est), así como que puede causar en la voluntad no importa qué acto voluntario, incluso el odio a Dios (pr. 51). Reconoce también en su apología (* 51), sin tomar esta afirmación por suya, que parece que ha de concederse que Dios quiere que alguien peque y sea pecador (Videtur concedendum, non tamen assero, quod Deus facit quod aliquis peccet et quod sit peccator), y que hay casos en que la tentación es tal que no puede resistírsela sin milagro, de suerte que, si el milagro no se produce, el comercio con la mujer del prójimo no podría ser tenido por adúltero. Juan de Bâle reprocha al franciscano Juan de Ripa, muy apreciado con todo de Juan de Candía y de Gerson, haber profesado en París en 1357 esta misma doctrina, "más confusa que profunda", que aboca a hacer de Dios, por sus decretos predeterminantes, el autor de todos nuestros actos, incluso los culpables, aun cuando se afirme que Dios es la causa determinante del acto en tanto que acto, no en tanto que falta.

Sin embargo, no van todos tan lejos como estos maestros. Así, dos personajes considerables, que proporcionaron un gran brillo a la Universidad de París a fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV: Pedro de Ailly, llamado el Aguila de Francia, que nació en Compiègne en 1350, estudió en el Colegio de Navarra en 1372, leyó las Sentencias en París en 1375, fue doctor en 1380, canciller de la Universidad en 1389, obispo del Puy en 1395, luego de Cambrai en 1396, cardenal

en 1411, desempeñó un papel importante en el Concilio de Constanza (1414-1418) que puso fin al gran cisma de Occidente, y murió en 1420, siendo legado del Papa en Avignon; Juan Gerson (1363-1429), alumno de Pedro de Ailly, doctor en teología en 1392, canciller de la Universidad en 1395, maestro en París de 1401 a 1407, que tomó parte activa en el gran cisma y fue el alma del Concilio de Constanza, donde hizo proclamar en 1415 la tesis galicana de la superioridad del Concilio sobre el Papa. Su obra [1], liberada ya de las formas y de la técnica escolástica, y en la que se deja sentir un soplo nuevo, presagia el advenimiento de ese humanismo que Petrarca, a partir del primer tercio del siglo XIV, había instaurado en Italia, descubriendo el verdadero valor de las artes liberales, la "sonoridad" de los escritos de Cicerón y la "elocuencia" de Agustín, camino hacia la verdadera sabiduría que desconoce la dialéctica verbal y vacía de los filósofos.

Los defensores de la *via moderna* en 1474 apelan a ellos como a "doctísimos maestros nominalistas". Sin embargo, Gerson, cuyo pensamiento estudiaron a propósito del movimiento místico, retrocede ante los excesos del occamismo: en sus tratados de lógica, *De modis significandi, De concordia metaphysicae cum logica,* que datan de 1426, denuncia con fuerza el vicio de su época, que reside en la confusión de los géneros, y, respetando los límites de la lógica, de la metafísica y de la teología, trata de encontrar un compromiso entre los "formalistas" y los "terministas", sin caer, como los primeros, en la reificación y la deificación de las esencias, ni, como los segundos, en el culto de los signos (*Mat.*, XII, 39) y la ignorancia de su verdadero uso. En sus dos cartas *De reformatione theologiae,* dirigidas, la

[1] Véase en particular la lección de entrada (principium) de Pedro de Ailly sobre las Sentencias, que da testimonio de la antigüedad latina en la Universidad de París en esta fecha (1375), y, con títulos diversos, sus tres célebres obras: *Imago mundi* (1410), cuyo capítulo VIII, en el que habla de la esfericidad de la tierra, confirmó a Cristóbal Colón en su intención de llegar a las Indias por el Oeste (texto latino y trad. fr. de los cuatro tratados cosmográficos con las notas marginales de Cristóbal Colón en el Ms. de Sevilla, y un estudio sobre las fuentes del autor, por E. Buron, Gembloux, París, 1930); la *Concordantia astronimiae cum historica veritate* (1414), que predice para trescientos setenta y cinco años después (1789) grandes conmociones; y el *Tratado sobre la reforma de la Iglesia* (compuesto en 1403, publicado en 1416), donde preconiza una solución práctica y moderada para restablecer la unidad por la colaboración del concilio general con el Papa. En cuanto a Gerson, su humanismo, pariente del de Pedro Bersuire (L. Pannier, 1872), de Gontier Col (A. Coville, 1934), de Nicolás de Clamanges y de Juan de Montreuil (A. Combes, 1942), transparece en sus Sermones, Tratados y Opúsculos, en el *Tratado contra el Roman de la Rose* (1402), el diálogo *Super Magnificat* (1426), la *Consolatio theologica* (1418) concebida a la manera de Boecio. Cf. lo que dice de este prehumanismo J. Huizinga: *Le declin du Moyen âge* (Payot, 1932), págs. 391 y sgs.

segunda de Brujas, en 1400, al Colegio de Navarra, así como en sus lecciones de 1402 *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*, se muestra afligido ante el abandono de los métodos tradicionales por las vanas sutilezas y ficciones verbales forjadas por gusto y que permanecen incomprendidas por los otros maestros y doctores; se adhieren sobre todo a ese realismo inmoderado que cree que "todo lo que el intelecto conoce universal, abstracta y separadamente tiene una correspondencia exacta tanto en la realidad como en Dios", por lo cual se sirve de la crítica nominalista para combatir el realismo "fantástico, inútil y vano" de Lulio [1], para humillar el orgullo de la inteligencia que prevalece en los genios de escuela, y para plegarla a la libre y todopoderosa voluntad de Dios. Así, la filosofía debe dejar paso a la fe, a la esperanza, a la caridad, y a la imitación de Jesús que se hizo sabiduría por nosotros.

En cuanto a Pedro de Ailly, aunque admite la mayor parte de las opiniones de Occam y de Nicolás de Autrecourt—crítica radical de las teorías de Aristóteles y de los que se adhieren con testarudez a su autoridad, certeza reducida a la intuición de nuestra propia existencia, posibilidad de que Dios mantenga en el alma la sensación sin la presencia de ningún objeto sensible, ausencia de toda razón en los decretos por los que la voluntad de Dios constituye las esencias [2]—vuelve en cierta manera a la argumentación de que se sirvió Nicolás contra Aristóteles y afirma que la dignidad de nuestra fe exige, o al menos hace eminentemente conveniente, que se pueda defenderla y sostenerla, si no de una manera demostrativa, al menos con argumentos probables. De hecho, escribe, no es necesario, para adherirse a una cosa, que la evidencia de ella sea suprema y total: hay grados en la evidencia (in evidentia sunt gradus) y, al lado de la evidencia incondicionada del primer principio, hay una evidencia condicionada, que vale para el curso habitual de la naturaleza (cursu naturae solito) debido a la influencia general de la *potentia ordinata* de Dios sin la intervención de ningún milagro. No se debe olvidar que Dios puede hacerlo todo solo con su potencia: nunca podrá demostrarse, pues, la eficacia de ningún otro ser, y, por tanto, la intervención de una causa segunda allí donde la acción de Dios bastaría; pero es suficiente a la ciencia saber que fuera de una intervención milagrosa de Dios la causa habitual de nuestras sensaciones, por ejemplo, es la presencia de un objeto exterior. Así, por un encaminamiento curioso

[1] En un curioso escrito publicado por E. Vansteenberghe (Rev. Sc. rel., 1936) y estudiado por Carreras y Artáu (*Historia de la filosofía española*, tomo II, Madrid, 1943, 88 y sgs.).

[2] I *Sent.*, q. 9, cf. Michalski, 1920, 1926.

e inesperado, lo "probable" hace su aparición como tipo de la certeza para todo aquello que concierne a los hechos [1].

Esta idea fecunda, de la que un Cournot, cinco siglos más tarde, sacará un tan gran partido para la crítica del conocimiento y de sus fundamentos, se acompaña en los nominalistas, sobre todo en los físicos de París, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás Oresme, de un impulso nuevo e incomparable de la ciencia experimental, que presagia y prepara, Duhem dio prueba de ello, los descubrimientos de Copérnico, de Galileo, de Descartes, y la ciencia moderna que procede de ellos. Ataca directamente el principio de la dinámica de Aristóteles. "Todo lo que es movido es movido por algo", de donde se seguía esta consecuencia; a saber: que el movimiento del móvil no es solamente producido, sino mantenido en todo momento, por un motor que contiene en acto lo que el movimiento está en camino de realizar, no siendo posible el movimiento total del cielo y de las esferas, sino gracias a la acción de inteligencias motoras eternas. Este principio es el que discuten los maestros parisinos, quebrantando a la vez la física aristotélica y abriendo paso a la mecánica de los modernos. Ya en la época de Occam, criticando como el maestro nominalista la teoría aristotélica del movimiento, el escotista Juan Marbres, en su Comentario a la Física de Aristóteles, no vacila en escribir que "la filosofía natural que él nos legó es errónea y sin fundamento, no solamente desde el punto de vista teológico, sino desde el punto de vista de la verdad física". Oresme llegará incluso a decir que "sus razones no son buenas, y que alguna de ellas es puramente sofística". Juan Buridán, en su comentario al libro VIII de la Física, descubre el error de Aristóteles, y sustituye en él el principio ya enunciado en 517 por el comentador cristiano de Aristóteles Juan Filopón [2], según el cual el movimiento de un proyectil se conserva por el efecto del *impetus* o impulso inicial impreso al móvil, impulso que Buridán concibe como proporcio-

[1] Véase a este respecto un interesante estudio de Gandillac sobre "Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly" (Archives, 1933). A diferencia de los conocimientos "evidentes" y de valor incondicional, como el principio de contradicción y la intuición de mi propia existencia, que realzan la "luz natural", los argumentos "probables" (que él denomina "valde probabiles"), que descansan en la razón, no tienen más que una evidencia relativa, válida para el orden natural querido y mantenido por Dios según su "potentia ordinata". Estos argumentos probables no precisan de la duda metódica, como parece creerlo Gandillac, sino de un modo de conocimiento propio y original, que permanece como tal. Pedro de Ailly recoge aquí la teoría que ya encontramos formulada, o al menos esbozada, en Nicolás de Autrecourt.

[2] Véase, sobre las teorías físicas de Juan Filopón, P. Duhem: *Le système du monde*, tomo I, págs. 313 y sgs. (Le lieu et le vide), 380 y sgs. (Mouvement des projectiles).

nal, de una parte a la velocidad con la cual el motor mueve el móvil, de otra parte a la cantidad de materia del móvil mismo, y que, según él, se perpetuaría indefinidamente de no ser progresivamente disminuido por la resistencia y la pesadez del aire. A partir de entonces se hace inútil la hipótesis escotista de una "forma fluens" y se vienen abajo también las teorías aristotélicas del lugar propio y de las inteligencias motoras, porque el movimiento de los astros es asimilable al movimiento de los proyectiles y obedece a las mismas leyes (*Meta.*, XII, 9).

Así, la tesis formulada por Buridán con una precisión y una claridad que hacen de ella "uno de los monumentos más importantes de la ciencia medieval" [1] y el punto de partida de la ciencia moderna, fundamenta, al mismo tiempo que el principio de la inercia, la unidad de la mecánica celeste y terrestre, que culminará en Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme, en la hipótesis atrevida de la rotación de la tierra concebida como la más apta para "salvar los fenómenos". Esta última idea, por otra parte, no era absolutamente nueva, porque la Edad Media no ignoraba la concepción pitagórica de la inmovilidad de los cielos, que Juan Escoto Eriúgena descubría en el *Timeo*, y a la que daba preferencia [2] algún doctor en tiempos de Francisco de Mayronnes: pero recibió de las nociones nuevas de mecánica general debidas a la difusión de las ideas y de los métodos de Arquímedes, una significación muy distinta, que no esperaba ya, para ser incorporada definitivamente al dominio de la ciencia, más que la traducción matemática de Copérnico y de Keplero.

Alberto de Sajonia (1316-1390), que estudió en Praga, enseñó en París, fue rector de la Universidad de París (1353), luego de la Universidad de Viena (1365) y obispo de Halberstadt, es una personalidad científica de primer orden; por todas partes se encuentra su huella en los anuarios y documentos universitarios de la época, y unió su nombre a numerosas opiniones originales sobre la pesadez, sobre el centro de gravedad de los cuerpos y de la masa terrestre, sobre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño en materia de resistencia, sobre las relaciones de la velocidad, del espacio y del tiempo en la caída de los cuerpos, y más generalmente sobre todas las cuestiones

[1] Como dice P. Duhem en sus *Etudes sur Léonard de Vinci*, tomo III (1913), pág. 35. Duhem (*ibíd.*, p. XI) hace fechar el advenimiento de la ciencia moderna del "instante en que Buridán concibió esta teoría" del *impetus*, "con la que dejó de mirar los astros como movidos por seres divinos, admitiendo que los movimientos celestes y los movimientos sublunares dependían de una misma mecánica".

[2] Cf. su Comentario a las Sentencias, II, d. 14, q. 5, y el estudio de P. Duhem sobre Francisco de Mayronnes y la cuestión de la rotación de la tierra (Archivium Francisc. Histor., 1913).

situadas en los confines de las ciencias, lógicas y experimentales, y de la filosofía.

En cuanto a Nicolás Oresme, de la diócesis de Bayeux, que estudió en 1348 la teología en París, fue gran maestro del colegio de Navarra en 1356, maestro en teología en 1362, obispo de Lisieux de 1377 hasta su muerte, que, a instancias del rey de Francia, tradujo las Eticas, Políticas y Económicas de Aristóteles, escribió en lengua vulgar su Comentario a los libros del cielo y del mundo y compuso un Tratado del cambio de las monedas [1], aparece como un verdadero sabio, que sustituye la física cualitativa de Aristóteles y de los antiguos por una física estrictamente cuantitativa. Antes que Copérnico, y más claramente que él, al decir de Duhem, establece que ni la experiencia ni la razón prueban que el movimiento del cielo y que la hipótesis contraria salven las apariencias celestes, e indica "varias hermosas persuasiones para mostrar que la tierra es movida con movimiento diario y el cielo no". Fue el primero, antes que Galileo, en descubrir la fórmula exacta del espacio recorrido por un cuerpo que cae con un movimiento uniformemente acelerado. En fin, en sus cuestiones sobre la Geometría de Euclides, y en su escrito *De uniformitate et difformitate intensionum*, a propósito de las discusiones promovidas por un pasaje de Pedro Lombardo relativo al aumento de la caridad asimilada a un *habitus*, es decir, a una cualidad del alma, trata de la medida de las cantidades intensivas, e imagina para su representación gráfica un sistema de coordenadas, denominadas por él *longitudes* y *latitudes*, que se corresponden con las coordenadas cartesianas y serán con Descartes y sus sucesores el instrumento por excelencia de la geometría analítica y, por ella, de la ciencia moderna [2]. Marsilio de Inghen y Henri de Langenstein fueron, en las Universidades alemanas, sobre todo en Viena y Heidelberg, los propagadores de estas ideas [3], que pasaron de aquí a Ni-

[1] *Les Ethiques, Politiques et Economiques d'Aristote traduits par Nicolas Oresme* fueron publicadas por E. van Moé según el Ms. de Rouen (1930), *Le livre des Ethiques d'Aristote* por A. J. Menut (Nueva York, 1940), *Le livre du ciel et du monde* por Menut y Denomy (Med. Studies, 1941-43). Su teoría de la moneda fue estudiada por Bridrey (1906).

[2] Podrá encontrarse una exposición completa de las teorías científicas de Oresme en los *Etudes sur Léonard de Vinci* de P. Duhem (III, 346 y sgs., 481 y sgs.), y en un sentido un poco diferente, en las obras de An. Maier: *Die Impetus theorie* (Viena, 1940) y *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (Essen, 1943), págs. 288 y sgs., con una buena exposición de D. B. Durand (Speculum, tomo XVI, abril 1941).

[3] En sus *Abbreviationes super VIII libr. Physicorum* (Maier), Marsilio de Inghen († 1396) presenta una notable exposición de la teoría de su maestro Buridán sobre el *impetus* "per quam servantur omnes apparentiae", partiendo de las experiencias y esforzándose en dar de él una expresión conforme al lenguaje de

colás de Cusa, a Leonardo de Vinci y a los iniciadores de la ciencia moderna.

Así también, por caminos frecuentemente imprevistos, el pensamiento se encuentra en presencia de problemas no planteados todavía, de aspectos inéditos de lo verdadero, de modos de pensamiento inusitados, surgidos de la desintegración de la síntesis escolástica y de la ruptura del equilibrio que la siguió: elementos cuya fecundidad habría de manifestarse con su uso, y que servirán, con algunas de las opiniones más discutidas, si no de las más originales y atrevidas de los sabios de la Edad Media, para la edificación de síntesis nuevas[1].

7. El movimiento místico. Procesión y conversión enlazadas: el renunciamiento por devoción a Dios. Ruysbroeck el Admirable y Gerson. La imitación de Jesucristo. Raimundo de Sabunde y Nicolás de Cusa: el conocimiento del hombre y el conocimiento del Ser en Dios

Sin embargo, en concurrencia con esta actitud crítica, que se afirma y se generaliza con la difusión de las tesis nominalistas, se ve aumentar y desenvolverse en el curso de los siglos XIV y XV un estado de espíritu místico, incluso fideísta, en apariencia completamente opuesto, que le

la metafísica escolástica. Tan solo en la generación siguiente, como señaló Serghescu, la influencia de Arquímedes (transmitida quizá por los sirios) sustituye a la influencia aristotélica (legado de los árabes), contribuyendo, con los progresos de la técnica del cálculo, a renovar las concepciones del genio occidental en el dominio de la mecánica y del cálculo infinitesimal. Sobre las primeras traducciones de Arquímedes por Guillermo de Moerbeke (1269), véase una nota de Pelzer en de Wulf, II[6], 49.

[1] Hasta las investigaciones, tan injustamente difamadas y ridiculizadas, de los alquimistas de esta época, preludian una de las adquisiciones más sorprendentes y más fecundas de la ciencia contemporánea. En efecto, como observa el creador de la mecánica ondulatoria, Luis de Broglie, hablando de las transmutaciones radioactivas y de las investigaciones recientes sobre la constitución y la desintegración de los núcleos de átomos, así como de las perspectivas que abren a la ciencia y a sus aplicaciones prácticas (*L'avenir de la science*, Plon, 1941, pág. 15): "Mostrándonos la unidad de la materia y la posibilidad de transformar un cuerpo simple en otro, la física nuclear justificó, generalizándola hasta sus límites extremos, la idea rectora que dirigía a los alquimistas de la Edad Media, cuando, inclinados ante los misterios de la gran obra, trataban de transformar el plomo en oro, empleando procedimientos insuficientes para la realización de una visión que, sin embargo, era profunda." Sabemos igualmente que las consideraciones cualitativas, desterradas de la ciencia desde hace tres siglos, se impusieron de nuevo a la química y a la física misma a partir de Carnot y Clausius (segundo principio de la termodinámica).

sirve de contrapeso, y que, a decir verdad, procede de la misma fuente. En la gran época escolástica, en los siglos XII y XIII, la mística no era ciertamente desconocida: pero formaba parte de un movimiento de conjunto, estaba equilibrada por la razón, que culminaba y completaba sin contradecirla. En el siglo XIV se rompe el equilibrio, y si el divorcio de la razón y de la fe no se proclama en derecho, sí se consuma de hecho: no solamente las investigaciones objeto de la razón pura se ven llevadas fuera de toda preocupación religiosa y de toda perspectiva mística, sino que incluso abocan a conclusiones que con frecuencia contradicen la fe; y como, a pesar de todo, no se quiere abandonar el dogma católico, ni por otra parte renunciar a las conclusiones que alcanza la razón, según las apariencias naturales y la probabilidad, se llega a ese régimen de las "dos verdades" reprochado ya a Sigerio de Brabante y que constituye la atmósfera en la que se mueven comúnmente los espíritus de los siglos XIV y XV. Ahora bien: se opera una escisión en la práctica entre la fe y la razón. Unos siguen dialécticamente todas las marchas de la razón, y se contentan con afirmar al final que aceptan la disciplina de la fe, como si se sometiesen a un decreto arbitrario: tal es la actitud de los maestros nominalistas; tal es el principio que proclaman más o menos abiertamente, a propósito de la creación *ex nihilo*, de la espiritualidad del alma y de sus facultades naturales, de las sanciones futuras, los averroístas italianos Juan de Jandún y Marsilio de Padua, el filósofo astrónomo Tadeo de Parma, el comentador Angelo de Arezzo, que abocan de hecho a una incredulidad tanto más perniciosa cuanto que se recubre irónicamente de la máscara de la fe para repudiar, en apariencia, las afirmaciones de la razón encarnada en la doctrina de Averroes a la que se atienen obstinadamente[1]. Otros, desdeñando o despreciando, sin negarlas, las investigaciones del entendimiento humano y los caminos naturales, prefieren a ellos, según la expresión de Gerson, la inteligencia clara y sabrosa de las cosas de Dios obtenida por la penitencia y la meditación. De ahí el carácter especial que toma, a partir del siglo XIV, el movimiento místico, carácter que se acentuará a medida que la razón señale con más nitidez su alejamiento y su desinterés, incluso su hostilidad, con respecto a las verdades de la fe.

[1] Se hallarán útiles enseñanzas a este respecto en Et. Gilson: *La doctrine de la double vérité* (Etudes de philosophie médiévale, 1921), y, sobre Juan de Jandún, Tadeo de Parma y Angelo de Arezzo, en Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo II, 1936. Petrarca había visto y denunciado el peligro, y, en sus cartas a Boccaccio, en sus escritos *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia* (trad. Juliette Bertrand, 1929), *De remediis utriusque fortunae*, no deja de inculpar a los filósofos que prefieren Aristóteles a Cristo, y Averroes a San Pablo y a San Agustín (cuyas Confesiones ejercieron en su espíritu una influencia decisiva a partir de 1333).

Esta mística nueva hemos visto que se formula con gran fuerza desde los primeros años del siglo XIV, en el maestro Eckhart y sus continuadores Tauler y Suso. Llega a su punto culminante en el curso del siglo XIV y produce algunas de sus flores más raras, sobre todo con Ruysbroeck el Admirable y el autor anónimo de la "Imitación de Jesucristo".

Observemos por lo demás, desde un principio, un carácter esencial de esta mística, por el que se distingue de la doctrina del maestro Eckhart, aunque haya podido sufrir su influencia. Como Alberto Magno, como el autor del *De intelligentiis*, y como Witero, Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg y, de una manera general, todo el neoplatonismo latino, los místicos católicos de fines de la Edad Media aclaran el doble proceso de la *procesión* y de la *conversión* a la luz de la doctrina cristiana de la *creación*, que evita y previene toda confusión entre el Ser infinito y los seres finitos, concebidos ellos mismos distintos unos de otros, y salva al pensamiento místico del monismo y del determinismo a los que se inclinaba.

En su tratado *De visione beatifica*, Dietrich de Freiberg[1] dio, del doble proceso que preside la jerarquía descendente y ascendente de los seres según su "orden de emanación", una interpretación profunda que ilumina singularmente toda la cuestión. Las cosas pasan, en efecto, dice, de tal suerte que "la emanación del intelecto, por la que emana

[1] El dominico Dietrich de Freiberg (o Thierry de Vriberg), originario de Sajonia, estudiante en París, en 1276, muerto poco después de 1310, sobresalió en ciencia (especialmente en óptica, *De iride et radialibus impressionibus*, ed. Würschmidt, Münster, 1914), en filosofía (*De intellectu et intelligibili, De habitibus*, ed. Krebs, Münster, 1906. *De ente et essentia*, Krebs, R. néoscol., 1911. *De tempore, De mensuris durationis*, ed. Stegmüller, Archives, 1942), en teología (*De efficientia Dei, De visione beatifica, De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae*). En todas partes transparece en su obra la influencia de Proclo (traducido por Guillermo de Moerbeke de 1268 a 1281. Grabmann, Mittel. Geistesl., II, 413), combinada con la de San Agustín, del que cita *De intellectu et intelligibili*, II, 37) numerosos textos para identificar el intelecto agente de los peripatéticos con el *abditum mentis* agustiniano y con la imagen ejemplar del Ser en el hombre, que hace que el alma contenga en su conocimiento la totalidad de los seres. Pero todos los místicos que proceden de él y del maestro Eckhart, Tauler y Suso, Helwicus Theutonicus, que escribió un tratado *De dilectione Dei et proximi* (Grabmann), el autor desconocido de la *Theologia Deutsch*, publicada en 1516 por Lutero (G. Siedel), Juan de Neumarckt, obispo de Olmütz († 1380), traductor del *Stimulus amoris* del franciscano Jacobo de Milán (J. Klapper), Juan de Kastl, benedictino que escribió un tratado *De adhaerendo Deo* (Grabmann), insistiendo en las comunicaciones del alma con Dios y el retorno del alma creada a su Idea increada en Dios, escapan al panteísmo, y mantienen, lo mismo que Tauler y Suso, la distinción sustancial de Dios y el alma, y, como Dietrich, la individualidad profunda del alma y del intelecto que es su fondo o su cima.

por esencia de su principio, es su propia conversión y su principio mismo". Y explica esta fórmula en su tratado *De intellectu et intelligibili* (ed. Krebs, pág. 71 y sgs., 162), mostrando que el intelecto agente, que se identifica en cada uno de nosotros con el fondo mismo del alma, con su reducto secreto (abditum mentis), con su principio causal intrínseco, con su memoria esencial, con lo que hay en nosotros de más íntimo y más propio, procede de Dios como imagen perfecta de Dios, conformidad con la sustancia divina, y, por ello, ejemplar y semejanza de todo el ser, del que Dios es la razón, y que el intelecto conoce "por la misma intelección simple con la que se conoce a sí mismo, como Dios lo hace a su manera que es la manera divina"; ahora bien: "proceder en tanto que imagen es proceder conociendo aquel de donde se procede, de suerte que tal conocimiento es la procesión misma y la acepción de su esencia". En suma, en esta especie de conocimiento que constituye nuestro ser, por un único y mismo acto el intelecto procede de su principio y se vuelve hacia aquel del que procede para conocer. Encontramos aquí, como escribió Bergson a propósito de la intuición de Spinoza, la idea de "que la *conversión* de los alejandrinos, cuando es completa, es una misma cosa con su *procesión*"; o, como dice también: "Cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar en ella, no percibe más que un movimiento allí donde había visto primeramente los dos movimientos inversos de ida y de retorno."[1]

Despojemos esta visión de lo que todavía tiene de conceptual, tratemos de ir, más allá del intelecto agente, hasta lo íntimo del alma y de verla en presencia de Dios: entonces llegamos a la pura visión mística del *renunciamiento* que nos enseña a desligarnos perfectamente de nosotros mismos y de las criaturas para no ver en ellas y en nosotros más que lo que viene de Dios y debe volver a él, en el acto indivisible de la unión a Dios. "Considerad cada bien", dice Jesús al alma fiel[2] "como derivando del soberano bien y pensad que por esto mismo todos deben remontar hasta mí como a su principio".

Es esto lo que forma el fondo de la doctrina de Juan Ruysbroeck el Admirable (1293-1381), del que Dionisio el Cartujano, en su Tra-

[1] Véase la comunicación de Bergson sobre la intuición filosófica, presentada en el Congreso de Bolonia en 1911 (R. de Méta., 1911, pág. 814) y reimpresa en *La Pensée et le mouvant*, y lo que decimos de ella en nuestro *Bergson*, pág. 290, n. 1.

[2] En la "Imitación de Jesucristo" (III, 9), en el capítulo que lleva por título "Quod omnia ad Deum, sicut ad finem ultimum, sunt referenda". He aquí el notable texto: "Omnia ergo ad me principaliter referas, quia ego sum qui omnia dedi. Sic singula considera, sicut ex summo bono manantia; et ideo ad me, tanquam ad suam originem, cuncta sunt referenda.)

tado de la Contemplación, escribe: "Era un hombre ignorante; ni siquiera conocía el latín. Pero le fue dada como una herencia la ciencia sobrenatural. Escribió en lengua vulgar las más suaves y las más profundas verdades con una sublimidad tal que los más excelentes maestros de la teología confesaban su inmensa superioridad sobre ellos. Solo encontré comparable a Ruysbroeck a Dionisio Areopagita. Pero San Dionisio es profundamente oscuro y está lleno de dificultades. Ruysbroeck el Admirable es tan claro como sublime, porque dio a conocer las cosas divinas según su propia experiencia." Y en otra de sus obras, sobre los Dones del Espíritu Santo, Dionisio el Cartujano escribe de Ruysbroeck: "Estaría tentado a llamarle el doctor divino. No tuvo otro maestro que el Espíritu Santo." Ruysbroeck fue primero canónigo de Santa Gúdula en Bruselas, y luego prior del convento de los agustinos de Groenendael en el bosque de Soignes; se entregó allí a la contemplación, combatió el falso misticismo de los hermanos y hermanas del libre espíritu, sectarios de Margarita Porrette y de Blommardine que trataba de deificar al hombre, y formó numerosos discípulos llegados para contemplar al hombre de Dios y recibir de él lecciones de verdad: en primer lugar Gerardo de Groot (1340-1384), traductor al latín de las obras que Ruysbroeck había escrito en flamenco para el pueblo, fundador con Florencio Radewyns, de la Sociedad de los hermanos de la vida común o "devotos" que se consagraba a la renovación del espíritu cristiano debilitado por el relajamiento de las costumbres y la perversión de la inteligencia, y a la que se unió la Congregación de los canónigos regulares de San Agustín de Windesheim; Gerardo de Groot fue el maestro de Tomás de Kempis (1380-1471), el presunto autor de la *Imitación de Jesucristo*, que nació en Kempen en la diócesis de Colonia, ya en los confines de los Países Bajos, fue enviado a los doce años a la escuela de los hermanos de la vida común de Deventer, y entró en 1406 en el monasterio de los canónigos regulares de San Agustín en el monte Sainte-Agnés (Agnetenberg), cerca de Zwolle.

Tal fue el medio espiritual del contemplativo del valle verde. Sus obras capitales, el *Ornamento de las bodas espirituales*, el *Espejo de la salvación eterna*, el *Reino de los amantes de Dios*, *El anillo o la piedra brillante*, *Las cuatro tentaciones*, *La verdadera fe*, el *Tabernáculo espiritual*, los *Siete grados de Amor*, el *Libro de la más alta verdad*, se distinguen por un intenso sentimiento cristiano y por un acento de caridad profunda, muy alejado de las especulaciones del maestro Eckhart, al que refuta en el *Libro de las doce beguinas*, y muy próximo a las experiencias místicas de San Bernardo sobre este amor vivificante, unificador, sin cesar renovado, del que Dios tiene la iniciativa (Ipse prior dilexit nos) y al que debemos responder: porque "Ved, viene el Esposo, salid a su encuentro" (*Mat.*, XXV, 6). Y, en efecto, escribe Ruysbroeck en las *Bodas* (II, 19): "Ved, parece una luz intelectual que ni el sentido, ni la razón, ni la naturaleza, ni el análisis más agudo pueden comprender." Y, sin embargo, por ella lo comprendemos todo: refiriéndonos al Ser eterno que es el principio de nuestro ser creado en el tiempo, reuniéndonos con la idea que tiene Dios en él de nosotros desde toda la eternidad, alcanzando el ejemplar eterno a imagen del cual fue creada nuestra alma, en suma, haciéndonos una misma cosa con Dios como lo es nuestro ser según su existencia esencial, llegaremos a comprender todas las cosas contemplándolas con una visión simple en la unidad de la luz divina (III, 5). Pero ni este encuentro ni esta contemplación pueden ser descritos. Toda expresión humana aquí es incompleta: porque la esencia de Dios sobrepasa a todas las criaturas. Es necesario que el alma comprenda a Dios por Dios, que responda plenamente al llamamiento de Aquel que comienza y que termina la obra de su encuentro. Esta inteligencia de Dios y de las cosas de Dios combina en un solo movimiento el esfuerzo *ad intra* y el esfuerzo *ad extra*, se adquiere por la vida interior y por la meditación, que son inseparables del amor al prójimo y de una activa caridad; se renueva sin cesar por el amor, y culmina en una contemplación sobreesencial de la Trinidad, un sentir imposible de denominar, una sublime ignorancia. Si trata de expresarse, recurre no a conceptos y a razonamientos, sino a imágenes, a interpretaciones alegóricas de la Escritura, que traducen un realismo profundo, del que se encuentran vivos ejemplos en la obra capital de Ruysbroeck, ese *Speculum aeternae salutis* que tradujo Surius en Colonia: "Las gentes de mediocres deseos no son devoradas en esta tierra por la profunda sima de las bienaventuranzas. Entiendo por mediocres deseos los deseos de los que no aspiran, con la boca abierta, hacia la esencia divina, hacia la luz simple, en la que el hombre se ignora a sí mismo, en la que se esboza nuestro reino interior a imagen y semejanza de Dios." El deseo verdadero, por el contrario, tiende hacia la belleza infinita y se transforma en fuego y llama de amor vivo en el momento en que se entrevé esta belleza. Y Ruysbroeck añade: "Me atrevo a afirmar que, por poco que abráis la boca, Cristo os devorará." Por lo demás, Ruysbroeck no separa la gloria de Dios de la salvación universal de los hombres, a la que concurren el sacerdote diciendo su misa, el labrador sembrando su trigo, el marino recorriendo los mares (*Tabernáculo espiritual*, c. 123); denomina "vida común" al más alto grado de la vida espiritual, porque en este estado el hombre está al servicio de todos (*Reino de los amantes*, c. 37 y 43). Y la razón de ello es que, habiendo creado el Padre celeste todos los hombres a su imagen que es su Hijo, su Verbo y su Sabiduría eterna, y poseyendo cada uno de ellos en el interior de sí esta imagen plena e indivisa, de esta manera, no obstante el pecado, que rompió la unidad e hizo de ella una mul-

titud dividida y hostil[1], "somos todos uno, íntimamente unidos en nuestra imagen eterna, que es la imagen de Dios y la fuente en todos nosotros de nuestra vida y de nuestro llamamiento a la existencia" (*Espejo*, c. 8).

Las obras de Ruysbroeck tuvieron una gran difusión en el pueblo y se expandieron rápidamente en los medios filosóficos por sus discípulos, sobre todo por Gerardo de Groot, luego por Juan de Schoonhoven († 1432), que le defendió contra los ataques de Gerson, y por el "doctor exstaticus", Dionisio el Cartujano de Ryckel (1402-1471), el comentador de Dionisio, tomista ferviente, pronto mitigado, cuyos libros pusieron cátedra de autoridad en materia de ascética y de teología mística, con los de Ludolfo de Sajonia el Cartujano, el autor de la *Vita Christi;* de Henri Harph el franciscano, cuya *Theologia mystica,* constituida por dos tratados *Eden contemplativorum* y *Speculum perfectionis,* presenta una exposición didáctica de la doctrina de Ruysbroeck[2]; de Juan de Monbaer (Mauburnus), que fue canónigo regular en el monasterio

[1] "Ubi peccata, ibi multitudo", siguiendo la expresión de Orígenes (*In Ezech.*, 9, 1) y de Máximo el Confesor (*Quaestiones ad Thalassium,* pról., c. 2 y 64), de la que se encuentran en Ruysbroeck reminiscencias que no dejaron de inquietar a Gerson, como las afinidades de su mística con las opiniones de Juan Scoto sobre el realismo de las esencias y el flujo y el reflujo de la vida divina de los que participan las criaturas contenidas en las Ideas ejemplares de Dios. Sea lo que sea con respecto a este último punto, es seguro que, para Ruysbroeck, lo múltiple obtiene su origen de lo uno, y, puesto que procede de él, a él debe volver. Así ocurre con la Trinidad, y así, en el plano de la criatura, ocurre con el hombre, que lleva en sí la imagen de la Trinidad. Ruysbroeck distingue en él una triple unidad descendente, la que hay en Dios, la que las potencias superiores tienen en el espíritu, la que las potencias inferiores tienen en el corazón (*Bodas,* II, 2). El hombre tiene por tarea restituir en sí, con la ayuda de la gracia divina, la unidad de esencia, turbada por el pecado que agravó su condición de criatura, a fin de llegar por grados a "la unión sin diferencia" con el Dios uno y trino que le mueve entonces sobrenaturalmente desde su interior a la manera del Primer motor (II, 50).

[2] Hendrick Herp o Harphius († 1477)—el "heraldo de Ruysbroeck" como le denomina su editor e historiador el P. Verschueren—cuya *Theologia mystica* publicada en 1538 por los cartujos de Colonia, jugó un papel capital en la difusión de la doctrina de Ruysbroeck y en el desenvolvimiento de la espiritualidad cristiana, atenúa, sobre todo en su segundo tratado, lo que hay en su maestro de ejemplarismo dionisiano señalado por la crítica de Gerson, y parece tratar de elaborar "una teología mística de inspiración ruysbroeckiana, pero que habría sustituido la noción auténticamente primitiva de una contemplación sobreesencial por acceso del alma a su ser ideal, por la noción, tomista en su naturaleza, pero original por su extensión, de una contemplación sobreesencial por concesión del *lumen gloriae* al contemplativo momentáneamente arrebatado al tercer cielo"

de Agnetenberg después de Tomás de Kempis, y cuyo *Rosetum,* verdadera enciclopedia de la mística neerlandesa, contribuyó, con Harph, a hacerla conocer en España en el siglo XVI.

En cuanto a las obras de Ruysbroeck mismo, no dejaron de ser oídas desde el siglo XIV, en las innumerables ediciones que se dieron de ellas, hasta nuestros días popularizadas por las traducciones libres de Ernesto Hello y de Mauricio Maeterlinck. Sin embargo, no todos en principio fueron admiradores suyos. El *Ornamento de las bodas espirituales,* la más popular de sus obras, fue vivamente criticada por Juan Gerson, el canciller de la Universidad de París, que le reprocha no respetar la distancia infinita entre el hombre y Dios. El "doctor christianissimus", Gerson, discípulo de San Buenaventura, comentador de Dionisio, había tomado contacto en Brujas, en 1397, con los medios místicos de los Países Bajos, y, durante los años de exilio a los que le había condenado su hostilidad al duque de Borgoña, en el Tirol, donde escribió su *Consolatio theologiae* (1418), en su retiro de Lyon, de 1419 a 1429, trató de incorporar a la doctrina cristiana y de poner al servicio de la Iglesia las adquisiciones de la teología mística, especulativa y práctica, de la que se propone dar "una elucidación escolástica". Preocupado ante todo por poner en guardia el pensamiento contra el realismo platónico de un Juan Escoto Eriúgena y de un Amaury de Bennes, que condujo, según él, a las herejías de Wyclif y de Juan Huss, y por distinguir siempre con cuidado la unión mística de la unión panteísta que absorbe a la criatura en el Creador y la confunde con él, Gerson procura mostrar cómo en el éxtasis, o arrebato espiritual del alma, el espíritu, por el conocimiento afectivo y por el amor, llega a la divina dilección y a esa oscuridad inefable en la que Dios es conocido "supermentalmente" en tanto quedan en silencio todas las potencias inferiores del alma. De hecho, toda la doctrina mística de Gerson se funda en la diferencia que establece entre la *ciencia* y la *sapiencia:* la primera, según él, permanece como letra muerta si no es vivificada por el amor, que es el verdadero saber, porque solo él nos da el sabor de la cosa; así, dice, puede conocerse la naturaleza de la miel por haberla estudiado en los libros, pero esto no podría reemplazar el sabor de la miel. Esta sabiduría misteriosa constituye precisamente el objeto propio de la Teología mística, que Gerson define como una "percepción experimental de Dios" (*Super Magnificat,* tr. 7). Es un don recibido; pero nos preparamos a él gracias a la oración, esa "mendicidad espiritual" en la que el alma se presenta humilde-

(A. Combes seg. Gilson: *Philos. au M. A.*, pág. 706). Sobre las relaciones de la mística neerlandesa y de la mística española, estudiada por Groult (Lovaina, 1927), véase J. D. Berrueta y J. Chevalier: *Sainte-Thérèse et la vie mystique* (Denoël), 2.ª parte.

mente ante su juez. En la *Montaña de la contemplación,* Gerson define los tres grados que llevan a la vida contemplativa en la que nos es dado el sabor de Dios: la humilde penitencia, que aleja al alma del mundo; el secreto lugar y silencio, donde el alma purificada se recoge en la soledad; la perseverancia, por la cual se mantiene en el estado de gracia por un progreso ininterrumpido, en tanto Dios le envía la dulzura, la claridad, la alegría sobria, la paz y la expansión del pensamiento [1]. Así, la transformación del alma es el medio o la vía cuyo término lo constituye el reposo contemplativo en la adhesión a Dios: ciencia de la vida espiritual, propia para reparar la escisión que se había operado entre las Universidades y los conventos, para detener la invasión de la sofística en la teología, para cortar en su raíz los desórdenes, la anarquía, el cisma que amenazaba a la Iglesia en su vida misma, por la restauración del orden interior del alma, unida a Dios por la gracia.

Se considera a Gerson en ocasiones como el autor de la *Imitación de Jesucristo,* publicada con su nombre, sobre todo en España, con el título de *Contemptus mundi,* junto con un tratado suyo sobre la Imaginación del corazón y diversos tratados de San Bernardo. Pero este pequeño libro, que, ya desde su aparición (1416-1426), estuvo destinado a un éxito tan grande, y del que uno de sus traductores modernos, Lammenais, recogiendo una expresión de Fontenelle, dijo que es "el más hermoso libro que haya salido de la mano de los hombres, puesto que el Evangelio no fue hecho por ellos" [2], permaneció en el anónimo, como las catedrales de la Edad Media, cuyos autores prefirieron legar a las edades futuras, antes que un nombre, una obra: una obra santa y bella. Todo lo que puede decirse de ella con certeza es que, tanto por la doctrina como por la lengua misma (pues su autor la pensó manifiestamente, si no la escribió, en su lengua materna), hay que

[1] Véase la edición de las dos principales obras de Gerson en francés: la *Montagne de Contemplation* y la *Mendicité spirituelle,* publicada con un prólogo de Pedro Pascal en Gallimard en 1944. Se encuentra en la edición de su *Opera omnia* (Anvers, 1706, tomo III, 434) una "Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione loquuntur", nota que parece suya y no de Pedro de Ailly (A. Combes), y en la que presenta la lista de los doctores que le inspiraron para sus teorías místicas; se ensalza ahí, al lado de los clásicos del misticismo, el *Stimulus amoris* de Jacobo de Milán y el *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Ruysbroeck, "cujus tertia pars suspecta est".

[2] Y Gaston Roupnel, en *Histoire et destin* (Grasset, 1943), pág. 117: "¿Qué obra profana podría igualar la gracia virginal de esta "Imitación de Jesucristo", el libro que queda cuando ya solo somos amigos de la muerte; el único libro que queda cuando ya se ha hecho tabla rasa de los bienes terrestres... De qué alma de excepción pudo nacer este libro?"

referirla a la espiritualidad del medio renano y neerlandés que fue el de Ruysbroeck, de Gerardo de Groot, de Juan Schoonhoven y de Tomás de Kempis, cuya máxima era: conformarse con la voluntad de Dios por la práctica de la paciencia, de la humildad y de la simplicidad. Pero investigaciones recientes [1] parecen poner fuera de duda que este pequeño libro, que, por su profundidad psicológica, por su acento heroico, por su doctrina del despego y del renunciamiento total, descansa de manera manifiesta en una experiencia personal, no es la obra de una comunidad, sino de un hombre, y que este hombre, el autor, es Gerardo de Groot († 1384), cuya obra original (1373), revisada bajo el control de Florencio Radewijns, fue pulida literariamente, sin duda en la Cartuja de Estrasburgo (1384-96), por el cartujo Henri Eger de Kalkar, que hizo de ella una "musica ecclesiastica"; luego, después de 1424, por el canónigo regular Agustín Tomás de Kempis, antes de ser difundida por todas las órdenes de la reforma católica después del concilio de Basilea (1431-33).

Hablando de la vana ciencia del siglo, el autor de la "Imitación" hace decir a Cristo: "Soy el que, en un instante, eleva el espíritu humilde hasta el punto de penetrar en lo más hondo la verdad eterna, mucho más de lo que podría hacerlo otro cualquiera después de diez años de estudios en las escuelas. Así, amándome desde lo más hondo del corazón, aprendió cosas plenamente divinas y hablaba de ellas maravillosamente" (III, 43). El servidor de Dios al cual se hace alusión aquí no podría ser otro que Ruysbroeck. Sin embargo, la "Imitación" se distingue de todas las obras de la escuela flamenca y neerlandesa emparentadas con ella y de la *devotio moderna,* en la que no tardaron en caer, por una simplicidad, una sobriedad, un alejamiento de todas las disputas de escuela, de todos los términos buscados, complicados u oscuros, que le permite halagar los corazones de los humildes y de los más ignorantes, así como cautivar a los iniciados que saborean su concisión y su profundidad. De hecho, aunque la "Imitación" sea, ante todo, un libro de ascética, llega a las más altas verdades místicas del conocimiento de amor y de la consolación interior, y condensa en fórmulas breves y llenas de sentido lo esencial de la vida cristiana.

Que nuestro principal estudio sea el meditar sobre la vida de Jesucristo.

Si quieres comprender y gustar perfectamente las palabras de Jesucristo, trata de conformar tu vida a la suya.

¿De qué te sirve razonar profundamente sobre la Trinidad si no eres humilde y, por ello, disgustas a la Trinidad?

[1] Véase en Science religieuse, Travaux et recherches (1943-44), el estudio de Joseph Huby sobre "Les origines de l'Imitation de J-C. De Gérard Groote à Thomas a Kempis", con referencia a los trabajos del P. van Ginnecken sobre los manuscritos de la Imitación y los textos prekempistas (1940-41).

Quiero mejor sentir la compunción que saber su definición.
La soberana sabiduría es tender al Reino del Cielo por el desprecio del mundo.
Trata de despegar tu corazón del amor a las cosas visibles para unirlo a las invisibles.
Todo hombre desea naturalmente saber, pero ¿de qué vale la ciencia sin el temor a Dios?
Un humilde rústico que sirve a Dios está muy por encima del filósofo que se desdeña a sí mismo para considerar el curso de los astros.
El que se conoce bien se desprecia.
La multitud de las palabras no sacia el alma; solo una vida santa y una conciencia pura conceden el descanso del corazón y una gran confianza en Dios.
¿Quieres aprender algo que te sirva? Trata de vivir sin que nadie te conozca y sin entrar en cuenta para nada.
El hombre no es en efecto más que lo que es a vuestros ojos, Señor, y nada más, dijo el humilde San Francisco.
Quien quiera ser verdaderamente sabio debe renunciar a su voluntad propia para hacer la voluntad de Dios.
Señor, todo os pertenece, lo habéis hecho y dado todo. Y concedéis a los que amáis la gracia de sufrir en este mundo por vuestro amor. Se ve en la adversidad cuántas virtudes posee cada uno.
Luchando contra las pasiones, no obedeciéndolas, se encuentra la verdadera paz del corazón.
Ten la conciencia pura y poseerás la alegría.
Hace mucho quien ama mucho. Hace mucho quien hace bien lo que hace; hace bien, el que sirve al interés común antes que a su voluntad propia.
Usa de los bienes de este mundo, desea los bienes eternos.
El hombre asciende tanto más hacia Dios cuanto más profundamente desciende en sí mismo.
¿Dónde estás cuando no te encuentras presente a ti mismo?
Nadie se basta.
Renuncia a todo y lo encontrarás todo.
No entrarás jamás en Mí si no sales de ti mismo.
Aquel cuyos sentidos obedecen a la razón y cuya razón me obedece en todo, dijo el Señor, es verdaderamente vencedor de sí mismo y señor del mundo.
Es más fácil obedecer que mandar. Y nadie sabe mandar sin riesgo de no haber aprendido antes a obedecer.
Dios puede hacer más que lo que el hombre puede comprender.
No tengas a tu vista nunca más que a Dios.
Todo lo que no es Dios no es nada.
Mi Dios es mi Todo.

Tal es el acento inimitable de este pequeño libro, que fue el libro de oro de San Pío V, de Ignacio de Loyola, del cardenal Borromeo, de Belarmino, de todos los maestros de la vida espiritual que Corneille tradujo en verso, del que García Moreno leía un capítulo cada día, en el que Maine de Birán bebió la revelación del hombre interior (II, 1) y de la vida de la gracia (II, 54) y al que el fundador del positivismo, Augusto Comte, pedía al final de su vida lo que le faltaba: libro tan humilde, tan humano, tan cordial, tan beneficioso a las almas que han de sobrellevar su cruz, en sorprendente contraste con la soberbia seguridad de los filósofos, con la dialéctica sutil y complicada de que hacían uso los doctores escolásticos y, todavía más, los modernos que los antiguos. Se comprende el éxito inmediato y duradero que produjo en los espíritus fatigados de los problemas que los maestros del tiempo planteaban en las escuelas y que no podían resolver; las almas experimentaron entonces, como experimentan siempre, un verdadero alivio y como una especie de júbilo intelectual al encontrarse puestas en presencia de la verdad, sin interposición de los conceptos y de los argumentos humanos que la encubren y con frecuencia la deforman o la aniquilan. Y, en efecto, "¡qué nos importan los géneros y las especies de los dialécticos! Aquel a quien habla el Verbo eterno queda libre de la multiplicidad de las opiniones. Feliz, pues, aquel a quien instruye la Verdad misma, no por figuras y palabras que pasan, sino mostrándose tal como es" (I, 3).

Al lado de esta expresión popular, y propiamente incomparable, del sentimiento místico más auténtico, que traducen también, en Italia, una Santa Catalina de Siena y una Santa Catalina de Génova[1], el siglo XV nos presenta una fórmula sabia y didáctica en los dos pensadores, uno español, otro alemán, que se enlazan, el primero, con la tradición del

[1] Conviene, en efecto, hacer mención especial de los grandes místicos de Italia, a los que no se concede de ordinario el lugar debido: Angla de Foligno (1248-1309), cuyo *Libro de la vida y de las revelaciones* (Memorial recogido por el franciscano Arnaldo de Corbie en 1296, publicado por los bolandistas en 1648, a veces, como en París en 1538, con el título de *Theologia crucis*, ed. italiana por P. Faloci, 1918, trad. fr. por E. H. Hello, 1914, y por el P. Doncoeur, 1926) pone a luz la absoluta trascendencia de Dios accesible tan solo en la "gran tiniebla", y que, como Matilde de Magdeburgo y Julieta de Norwich, ruega a Dios que su Amor abarque todas las naciones y rescate todas las almas; Santa Catalina de Siena (1347-1380), cuya Vida nos fue transmitida por el bienaventurado Raimundo de Capua, que, después de haber conducido al Papa Gregorio XI de Avignon a Roma (1376) y trabajado sin descanso por la paz y la unidad de los cristianos, ofreció su vida por el cuerpo místico de la Iglesia, y que, en sus *Cartas*, ed. crítica, Roma, 1940), en el *Diálogo* (ed. Bari, 1928, trad. Bernadot, ed. du Cerf), especie de coloquio entre los santos y el Padre Eterno, en el que reprocha al mundo sus desórdenes, expresa el amor infinito de Dios por todos los hombres, y su misericordia, que es "su señal distintiva" (cf. el libro de Joergensen en Perrin, los estudios críticos de R. Fawtier, 1921-1930 y de H. Laurent, 1940-47); Santa Catalina de Génova (1447-1510), admitida desde el comienzo de su conversión (1476) para ver y contemplar la pureza incomprensible de la esencia divina, y que describió en términos ardientes y hermosos, con una notable seguridad de doctrina,

doctor iluminado, Raimundo Lulio; el segundo, con la tradición de la mística neerlandesa y de Ruysbroeck, y, más allá de ella, con el neoplatonismo cristiano: Raimundo de Sabunde y Nicolás de Cusa.

Nacido en Cataluña, "natione Hispanus", profesor en la Universidad de Toulouse, teólogo, místico, filósofo, médico, Raimundo de Sabunde, por su verdadero nombre Sibiuda, es el autor del famoso *Libro de las criaturas:* "Liber creaturarum, seu naturae, et specialiter de homine in quantum homo est, propter quem aliae creaturae factae sunt, et de his quae sunt necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum, et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo." Un manuscrito de Toulouse nos da a conocer que fue iniciado en 1434 y terminado el 11 de febrero de 1436, dos meses antes de su muerte, en la Universidad del venerable *studium* tolosano. De 1484 a 1648, con el título de *Theologia naturalis*, amputado, a partir de 1581, del importantísimo prólogo que había sido censurado por el Concilio de Trento, el libro del "sutilísimo español" conoció no menos de quince ediciones; fue popularizado en Francia por la traducción que dio de él Montaigne (1569) y por la apología que le consagró en el capítulo capital de sus *Essais* (II, 12) e introdujo en nuestra literatura y en nuestro pensamiento la doble tradición fecunda de un conocimiento experimental y de un simbolismo natural salido del ejemplarismo buenaventuriano y lulista.

Apoyándose, en efecto, en razones necesarias, "humanas y naturales", que, según él, deben bastar para suministrar toda verdad necesaria al hombre y darle un conocimiento infalible de la fe católica y de su verdad, Sabunde, en una manera que nadie, al decir de Montaigne, igualó, desenvuelve el tema de que el hombre, para conocer la verdad con "la clara evidencia que busca siempre en todo", dispone de dos libros: la Naturaleza, o el Libro de las criaturas, y el Libro de la Sagrada Escritura; el contenido de estos dos libros es concordante, aunque el primero, que es también el más antiguo, sea más fácilmente accesible a todos; y se completan ambos, uno elevándonos a Dios, otro revelándonos su esencia en el misterio de la Trinidad, por dos vías distintas, cuya explicación nos ofrecen la naturaleza y los poderes del hombre: porque, dice Sabunde en una frase que debió llenar de gozo a Montaigne, "esta ciencia que yo preconizo usa de argumentos

los efectos del amor purificador, en el *Libro de la vida*, el *Tratado del Purgatorio*, el *Diálogo espiritual* entre el alma, el cuerpo, el amor propio, el espíritu, la humanidad y Nuestro Señor, escritos todos ellos redactados por piadosos discípulos bajo su inspiración o según sus enseñanzas (publicados en 1551, trad. fr. por Bussière, 1914. Cf. von Hugel: *The mystical element of religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends*, 2.ª ed. Londres, 1923).

que nadie puede contradecir, puesto que argumenta por medio de lo que hay de más cierto en todo hombre, es decir, por la experiencia, o por todas las criaturas y por la naturaleza del hombre mismo. Porque prueba todo por el hombre mismo y por lo que el hombre reconoce de sí con toda certeza valiéndose de la experiencia, y principalmente de la experiencia de todo en el interior de sí (per experientiam cujuslibet intra seipsum). Por lo cual esta ciencia no requiere otros testimonios que el hombre mismo (ipsummet hominem)". En efecto, prosigue, nada está más próximo al hombre como el hombre lo está de sí. Es preciso, pues, que el hombre vuelva a sí, entre en el interior de sí y establezca en sí mismo su morada,pues de otro modo no podrá conocer ni su naturaleza, ni su valor, ni su belleza, ni las demás cosas de la naturaleza, ya que él es la más digna y la más perfecta de todas, las conoce por él y por ellas se eleva gradualmente a él, que posee reunidas y conjuntas todas las cualidades divididas y esparcidas en los diversos grados de la naturaleza, siendo el único capaz de inteligencia, es decir, de discernimiento y de voluntad libre[1].

Así, Sabunde, en una visión grandiosa, nos presenta la universalidad de las cosas como la escala por la que el hombre, gracias a un doble amor, desciende a sí mismo y remonta a Dios, antes de que la escala de la gracia nos lleve al Hombre-Dios. "La voluntad, dice, toma la forma y semejanza de la cosa amada, y saca de ella su valor. Todo nuestro tesoro y todo nuestro bien residen en el buen amor, y todos nuestros males provienen del mal amor. Quien posee el amor a Dios posee la fuente de todos los bienes. Pero el que posee el amor propio ignora todos los bienes; su entendimiento está como endurecido y oscurecido de tal suerte que no ve el amor allí donde se encuentra" (*Tit.*, 133-41).

Estos pensamientos ejercieron una influencia decisiva sobre los místicos españoles, y especialmente sobre fray Luis de los Angeles. Pascal, que leyó a Sabunde, tomó quizá de él la idea de dos de sus argumentos más célebres. Primero el de la apuesta, que había sido esbozado ya por Arnobio (*Adversus Gentes*, II, 4). En el título 67 de su libro, Sabunde, equilibrando estas dos proposiciones contradictorias,

[1] Prol. y tit. 1. Tomás Carreras Artáu, al describir las aportaciones españolas a la filosofía (Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, Madrid, 1949, tomo I, pág. 80), no se equivoca cuando ve en Raimundo de Sabunde un testimonio del "prerrenacimiento" por el lugar que concede al hombre considerado como la "letra capital" del libro de la naturaleza, la "principal pieza del mundo" y el lazo de unión entre la naturaleza sensible y Dios. Cf. también lo que dice Menéndez Pelayo: *La ciencia española*, 4.ª ed., Madrid, 1915, tomo II, págs. 383 y siguientes. Y en cuanto a las relaciones de Sabunde con Montaigne y Pascal, J. Chevalier: *Pascal* (nuev. ed. Plon, 1949, págs. 148, 228, 327). J. Coppin: *Montaigne traducteur de Raymond Sebon* (Lila, 1925).

supuestamente dudosas: "Hay un Dios", "No hay Dios", concluye según su "regla de naturaleza", y sin excluir por lo demás las pruebas de razón, que el hombre viene obligado a escoger "la verdad que le proporciona más utilidad, comodidad, perfección y dignidad en tanto que es hombre, por la cual puede engendrar en sí el contento de la consolación, de la esperanza". En otra parte (*Tit.*, 93-98) escribe: "Hay un modo por el cual el hombre se diferencia de todos los demás seres: es, no por *tener*, sino por *conocer que tiene* (et iste modus non est per habere, sed per cognoscere se habere). Las cosas inferiores al hombre reciben de su Creador cualidades y perfecciones, pero están desprovistas de la capacidad de saber que las poseen. (La rosa no se conoce como la más bella de las flores.) El hombre recibió no solamente la excelencia sobre todo lo demás, sino también la suficiencia de percibirla: de ahí saca la alegría de lo que tiene, los demás no. Solo él tiene la alegría plena que debería tener la rosa de su belleza, el sol de su luz, y también las estrellas..." Pascal precisará y rectificará: el hombre es grande por cuanto se conoce no en su grandeza, lo que sería un orgullo, sino en su miseria, lo que le coloca en su verdadero lugar; miseria física: grandeza moral. Pero, tanto para Sabunde como para Pascal, el secreto de este conocimiento que produce nuestra excelencia y nuestra grandeza es el corazón, es el amor que transforma al que ama en objeto amado, y cuyo objeto propio es Dios (*Tit.*, 119-54).

Nicolás de Cusa (1401-1464) puede ser considerado como el más grande pensador del siglo XV (* 57). Por la amplitud de su genio sobrepasa la época en que vivió y los cuadros en que se pretendió encerrarle. Se le clasifica generalmente en el número de los filósofos del Renacimiento; pero, si los presagia por muchos conceptos, hunde también todas sus raíces en la tradición medieval que, partiendo de Proclo y de Dionisio Areopagita, cuyas obras conoce a fondo, por Juan Escoto Eriúgena, Thierry de Chartres, David de Dinant y Raimundo Lulio, al que defiende; por las opiniones neoplatónicas, tomadas a Dionisio y a Avicena, que inspiran a Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg, Bertoldo de Mosburg, a quien se refiere, aboca en el maestro Eckhart, al que acotó, y en la mística neerlandesa, con la cual tomó contacto en Deventer. Esta primera iniciación decidió la orientación de su doctrina, en la que la mística constituye el centro de perspectiva. Otras tradiciones, por lo demás, se mezclan en su obra a la tradición neoplatónica predominante. En la Universidad de Heidelberg (1416) conoció el occamismo, en Padua (1417) el aristotelismo averroísta, en Colonia (1425) el tomismo y el albertismo. Luego abandonó la especulación por la acción, tomó parte en la conclusión del gran cisma y en el Concilio de Basilea (1431), que puso frente a frente la tesis del Concilio y la tesis pontificia, y para el cual escribió su obra

De concordantia catholica; se interesó en la tentativa de reunión de las Iglesias griega y latina en Florencia (1439); fue encargado por Eugenio IV de misiones importantes, sobre todo en Constantinopla, elevado al rango de cardenal por Nicolás V (1448) y luego nombrado obispo de Brixen (1450).

De la obra, considerable y variada, que escribió en los períodos de calma, y que se extiende de la filosofía a la teología, a las ciencias matemáticas y astronómicas y a la política eclesiástica, conviene ante todo mencionar su gran libro *De Docta ignorantia* (1440), dedicado a su "venerado maestro" de Padua, Cesarini, y cuyas tres partes se refieren respectivamente a Dios o a lo Infinito (lo maximum absoluto), al universo y al hombre (lo maximum contracto o concreto), al retorno del Universo a Dios por la Redención (lo maximum absoluto y contracto). La idea inspiradora de la obra procede de Plotino y de Proclo, pero vistos por un espíritu germánico, según un modo de pensamiento que aparecerá en su plenitud en un Fichte y en un Hegel. Los neoplatónicos, como se sabe[1], nos presentan, de lo Uno a la materia, una jerarquía de hipóstasis, cada una de las cuales contiene, pero a su manera, toda la realidad de las cosas; indistintas en lo Uno, son aprehendidas en el plano de la Inteligencia por una intuición que ve todas en cada una, están unidas en el Alma por los lazos de la razón discursiva, y en el mundo sensible permanecen exteriores unas a otras: el progreso ascendente de una hipóstasis a otra por la conversión es, más que el paso de un orden de realidad a otro orden de realidad, una visión cada vez más una y adecuada de un universo en todas partes idéntico a sí mismo. Esta visión es precisamente el fin que se propone Nicolás de Cusa: en lugar de contentarse, como los aristotélicos, con un conocimiento racional que construye lo real a partir de la sensación, encerrándola en los conceptos abstractos según el principio de contradicción, quiere elevarse a un plano superior en el que las cosas son vistas no ya *rationaliter*, sino *intellectualiter*[2], gracias a una intui-

[1] Em. Brehier: *Histoire de la philosophie*, tomo I (3), pág. 745.

[2] Esta distinción del *intellectus* (intuitivo) y de la *ratio* (discursiva) está de acuerdo con toda la tradición medieval, como lo testimonia el texto de Santo Tomás de Aquino ya citado: "Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scil. universale" *(S. Th.*, 1.ª p. 59, a. 1). Pero Nicolás de Cusa va mucho más lejos que Santo Tomás, puesto que, según él, la intuición del intelecto (intellectualis intuitus, decía ya su maestro Heymeric de Camps. Meersseman, II, 52) no difiere solamente del conocimiento discursivo por el modo de aprehensión del objeto (el cual, según Santo Tomás, es el mismo en los dos casos, a saber: lo universal), sino que difiere por el objeto, porque el objeto que alcanza la intuición trasciende la lógica de la con-

ción intelectual, que no se satisface, como la razón, con medir y pesar las apariencias, sino que trasciende el principio de contradicción y aprehende en una visión sintética la unión y la coincidencia de los contradictorios, tenidos por la razón como irreductibles y exclusivos unos de otros. A un profesor de Heidelberg, Juan Wenck, que había criticado [1] como ruinosa de la ciencia y de la fe esta negación del principio de contradicción, Nicolás responde, en su *Apologia doctae ignorantiae*, que la admisión de la "coincidencia de los opuestos", tachada de herejía por la "secta aristotélica", es el punto de partida de la ascensión del alma en teología mística [2] y que la toma de conciencia de esta ignorancia a la cual se ve llamada la razón es el único medio para el hombre de elevarse a las intuiciones superiores que nos entregan lo real y nos permiten alcanzar, en fin, al ser en el que todas las contradicciones se resuelven y se desvanecen: Dios. Nicolás, para hacerlo comprender, recurre a imágenes o símbolos de orden matemático donde se marcan las aplicaciones de este mismo principio. Querría instituir, por encima de la matemática sensible del agrimensor y de la matemática racional de Euclides, una "matemática intelectual" a la que denomina el *arte de las transmutaciones geométricas* y que consistiría en mostrar cómo en el límite una forma geométrica coincide con otra forma considerada como distinta. Así, en su límite, un arco de círculo coincide con la cuerda que lo subtiende cuando el arco es mínimo; la hipotenusa coincide con los otros dos lados cuando el ángulo se alarga hasta el infinito; el reposo coincide con el movimiento, que no es más que un "reposo ordenado en serie" (*D. I.*, I, 11-21, II, 3). El conocimiento intelectual tiende hacia lo irracional como hacia su límite; y este *irracional*, que es lo *intelectual* propiamente dicho, y que debiera denominarse más justamente "suprarracional", incluso "supraintelectual" [3], nos lleva, por la coincidencia de los con-

tradicción que regula los objetos racionales: en efecto, en el seno de la Realidad suprema, Dios, que conocemos por las intuiciones superiores del intelecto, las contradicciones se desvanecen y vemos coincidir los contrarios que la razón, llamada a una incurable ignorancia, nos presentaba como inconciliables, y que no son tales más que para el lenguaje humano y en el plano de la criatura.

[1] En su *De ignota litteratura* (E. Vansteenberghe: *Le cardinal Nicolas de Cuse*, pág. 283).

[2] "Unde, cum nunc aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione est initium ascensus in mysticam theologiam..." (*Apologia doctae ignorantiae. Opera omnia*, ed. de Bâle, 1565, página 64. Oeuvres choisies par Gandillac, Aubier, 1942, pág. 208).

[3] En sus *Conjeturas* de 1440 (I, 8. Gandillac, pág. 153), Nicolás de Cusa se reprocha a veces haber hablado de Dios en la *Docta ignorantia* de manera "intelectual", como si la síntesis de los contradictorios se hiciese en la simplicidad de la Unidad divina; pero si se habla de Dios de manera "divina", debe decirse

tradictorios, a la unidad primordial, que es, según la opinión platónica, el principio del ser y del conocer.

En Dios, en efecto, todos los contradictorios coinciden: en el Ser que Anselmo define como el mayor posible, lo Máximo absoluto, que está fuera de proporción con todas las cosas, coincide con lo mínimo que coloca al Ser divino por encima de toda oposición y de todo grado; en él la existencia coincide con la no-existencia, en el sentido de que la existencia del Ser divino, trascendente e infinita, es inconmensurable con la existencia del Ser finito y que esta es una pura nada con respecto a la de Aquel. Así, nuestro conocimiento de Dios es una mezcla de nociones negativas y de nociones positivas. Ocurre lo mismo en lo que se refiere a las relaciones de Dios con el mundo: Dios lo envuelve todo, en el sentido de que todo está en él; él es el desenvolvimiento de todo, en cuanto que él mismo está en todo: de suerte que, si se separa a Dios de la criatura, no queda nada [1]. Tomadas al pie de la letra, tales expresiones ofrecen un tono panteísta, y Juan Wenck no se equivocaba al aproximar la "docta ignorancia" cusiana al monismo del maestro Eckhar. Pero Nicolás de Cusa escapa a la objeción por su teoría de la trascendencia divina y de la coincidencia de los contrarios o, más exactamente, de los contradictorios: "complicación" y "explicación", unión y dispersión, son maneras de hablar humanas, conceptos que la divinidad sobrepasa según un modo incomprensible a la razón [2] pero en el

que Dios está más allá y por encima de esta síntesis operada por el intelecto. Como dice Nicolás en el sermón de 1445 sobre la Búsqueda de Dios (Gandillac, 194), Dios es el principio de la inteligencia, así como esta lo es de la razón: es la Luz imparticipable, lo Trascendente absoluto, accesible solamente a un modo de conocimiento superior, supraintelectual, que en el *Berilo* (1458. Gandillac, 477) denomina el modo "inteligencial", que corresponde al modo "divino" de las *Conjeturas*.

[1] "Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus... Tolle Deum a creatura et remanet nihil." "Y—prosigue Nicolás—en tanto que Dios es universal envoltura (complicatio), todas las cosas en él son él mismo; en tanto que es universal desenvolvimiento (explicatio), él mismo es en cada cosa lo que ella es" (*De docta ignorantia*, II, 3. Trad. fr. Moulinier, Alcan, 1930, pág. 113. Gandillac, 115). En el diálogo del *Idiota* (1450) sobre el Pensamiento, c. 3 (Gandillac, 262), Nicolás precisa que todas las cosas están contenidas en el Pensamiento divino a título de modelos, como en su verdad propia; están en nuestro pensamiento como en una imagen o semejanza de su verdad propia, es decir, a título de nociones. Nuestro pensamiento no es, pues, desenvolvimiento (solo lo es el pensamiento divino), sino simple imagen de la envoltura eterna.

[2] Encontramos aquí la noción de "teología negativa", de la que Nicolás de Cusa, después de Dionisio y Eriúgena, hace un amplio uso, pero que considera como un conocimiento eminentemente positivo, en el plano de la trascendencia, de la paradoja viva que constituye la síntesis de los contradictorios. La incom-

que queda a salvo la distinción entre el Creador y sus criaturas, así como la del Modelo único y sus imágenes múltiples, o la del Máximo absoluto y el máximo contracto; la realidad de este último, compuesta y sucesiva, está hecha de grados, de mezcla, de paso incesante y nunca terminado al acto; así, en este microcosmos que es la humanidad, el alma humana es una "unidad contracta" que contiene todas las cosas en estado de "complicación", y el conocimiento, actualizando sus poderes, la "explica", de tal suerte que se encuentran siempre los dos movimientos, inversos y complementarios uno de otro, por los cuales se opera en fin de cuentas el paso regresivo de lo múltiple a lo uno. De la misma manera el mundo entero de las criaturas, salidas del Ser Máximo que crea todo y que es todo, y que participan en su totalidad diversamente de la Forma infinita única, retorna a él, por un movimiento, doble y único, que reduce al Principio de donde proceden a los seres que tratan de perfeccionar su tipo en él, por amor a la unidad. En este punto supremo se realiza la fusión de la filosofía y de la teología, de la inteligencia y de la fe, porque, en esta ascensión mística del alma, Cristo es el camino que la eleva a Dios.

Esta atrevida y compleja[1] doctrina, que se considera como una doctrina renacentista, se nos aparece en realidad como una flor de otoño de la agonizante Edad Media: las flores tardías son a veces las más hermosas, pero son de poca duración. Admirado en Italia por Leonardo de Vinci y Giordano Bruno, en Francia y en Alemania por algunos humanistas como Lefère d'Etaples y Rodolfo Agrícola y los círculos entregados a la teosofía, el pensamiento de Nicolás de Cusa no ejerció acción sobre los hombres del Renacimiento, a los que su misticismo sobrepasaba con mucho[2]. Sería preciso, para rendirle plena justicia, esperar a que se calmase la fiebre nacida con el descubrimiento del hombre y de la ciencia, y a que una visión más exacta de las cosas colocase al hombre y a sus creaciones en su verdadero lugar en un universo en el que siguiendo la hermosa expresión de Nicolás de Cusa, no queda nada cuando se suprime a Dios. *Tolle Deum a creatura et remanet nihil.*

prensibilidad de Dios, para Nicolás de Cusa, radica precisamente en su trascendencia, que le coloca, por una sobreabundancia de ser, *por encima* y *más allá* de todos los conceptos que formamos de él, en tanto que, para los nominalistas, con los que se relaciona equivocadamente, esta incomprensibilidad radica en que toda esencia, como toda causa, está desprovista de existencia real, de suerte que Dios mismo queda por debajo del conocimiento, si no contra él. Para Nicolás de Cusa, Dios no es solamente *suprarracional*, es *supraintelectual;* para los nominalistas es *irracional.* Precisamente para salvar a la metafísica de las conclusiones escépticas de la dialéctica nominalista, Nicolás de Cusa retorna a la concepción platónica de un más allá de la esencia,

[1] Recogiendo en sus diáolgos del *Idiota* (1450) la sentencia de los Proverbios (I, 20): "La sabiduría clama en las plazas públicas y lo que ella clama es que habita en las cumbres", Nicolás de Cusa se define a sí mismo como un despertador del espíritu. (Gandillac, Introd. aux oeuvres choisies, pág. 25.)

[2] No dejó de influir en nuestros días, a la luz de los más recientes descubrimientos de la ciencia, la tentativa de algunos (Estéfano Lupasco) para establecer una metalógica, o lógica dinámica de los contradictorios, fundada en el axioma de contradicción fundamental y el principio de antagonismo causal. Opiniones semejantes habían sido formuladas ya, antes de Nicolás de Cusa, por Nicolás de Autrecourt y, en la antigüedad, por el viejo Heráclito (véase nuestro tomo I, página 183), pero, tanto en Heráclito como en Nicolás de Cusa, con un correctivo capital, que aclara y resuelve en Dios el problema que se plantea a la razón humana: lo que equivale a decir, en términos de agnosticismo, que nuestra manera de percibir y de concebir lo inteligible y lo real *no es* lo Inteligible en sí ni la Realidad en su fuente. Ahí se encuentra la clave de toda la dificultad. Pero se la olvida siempre.

8. Filosofía social y política. Ojeada de conjunto sobre la relación de las dos sociedades civil y religiosa. Los hechos nuevos: revolución en los espíritus, las costumbres y las instituciones. De Santo Tomás de Aquino a Marsilio de Padua y Antonio de Florencia. La ley natural y el bien común. El poder espiritual y el poder temporal. Trabajo, propiedad y justicia en la sociedad. La misión de Juana

En el gran libro *De concordantia catholica* que escribió en 1433 para tratar de poner fin al conflicto que ponía frente a frente al Papa y al Concilio reunido en Basilea, Nicolás de Cusa, como antes que él Dante, se esforzaba por encontrar una solución equilibrada que permitiese asegurar la unidad de la Iglesia y la coordinación del sacerdocio con el Imperio, así como la del alma con el cuerpo, para la realización de la paz: "ordinata concordia, pax", como decía Dante después de San Agustín[1], "concordantia", decía con más precisión Raimundo Lulio reprochando a los averroístas haberla concebido de una manera mecánica, cuando esta unidad, como había observado ya Enrique de Gante, no puede ser más que el efecto de una jerarquía ordenada por un solo pontífice supremo, Pedro, en tanto que primer confesor de Cristo, cuya Iglesia, según la terminología de Nicolás de Cusa, es la "explicatio"[2] o el desenvolvimiento: porque según él, el

[1] San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, 13. Dante: *Monarchia*, I, 15. Cf. Raimundo Lulio: *Declaratio per modum Dialogui edita* (Beiträge Münster, VII, 105), c. 20. Enrique de Gante: *Quodl.*, VIII, a. 26. Sobre la *Concordantia catholica* de Nicolás de Cusa, E. Vansteenberghe (1920), págs. 44 y sgs.

[2] Carta de Nicolás de Cusa a Rodríguez Sánchez (*Opera omnia*, ed. de Basilea, 1565, págs. 825-29), del 20 de mayo de 1442 (Gandillac).

Concilio por cuanto representa la colectividad de los fieles, o la multiplicidad concreta de los individuos, está más cerca que el Papa de la fuente de soberanía dispensada por Dios, aunque el Papa sea necesario para asegurar la unidad del todo. Ocurre lo mismo, según él, con la sociedad civil, en la que es preciso equilibrar los poderes del rey con los del pueblo o de la colectividad de los ciudadanos en quienes descansa la soberanía, conciliando así el principio monárquico con el principio federativo, la unidad con la diversidad, la autoridad con la libertad. Y el mismo problema se plantea cuando se trata de las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad religiosa, conservando esta la preeminencia espiritual, sin que la sociedad civil pueda desinteresarse de la sociedad religiosa, de la que permance, en su principio, independiente.

Se ve en este ejemplo concreto el enlace estrecho que refería a las concepciones nuevas de los filósofos las opiniones nuevas de los políticos. Para comprender bien el alcance de estas ideas que anunciaban una nueva edad, para medir exactamente la distancia que las separa del orden antiguo y que presagia las conmociones próximas, echemos una ojeada de conjunto sobre la cuestión que las promueve, la de las relaciones de las dos sociedades, civil y religiosa.

La distinción y la independencia de lo espiritual y de lo temporal, de una sociedad religiosa y de las sociedades civiles, constituían la gran innovación política del cristianismo. Su principio había sido planteado por Cristo en su respuesta a los escribas: "Dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios" (*Mat.*, XXII, 21). Había sido proclamado solemnemente por el Papa Gelasio (492-496), cuyo pontificado había seguido a la disgregación del Imperio, contribuyendo a elevar sobre las ruinas de la sociedad civil la nueva sociedad religiosa, con la misión de realizar, en ella y fuera de ella, la Ciudad de Dios tal como la había definido San Agustín. Desde ese momento, frente a las ciudades terrestres con las que cohabita y colabora, pero de las que permanece distinta, aparece la sociedad religiosa: al Dios único del cristianismo responde una sociedad única y universal, la Iglesia, que, ya en esta época, se revela como una sociedad completa, perfectamente jerarquizada, dotada de su armazón y de su jurisdicción propias, pero respetuosa de los derechos del poder temporal en su orden, estando hecho el orden total del equilibrio de los dos: "Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic geritur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas."[1] Esta fórmula de Gelasio, que no

[1] *De anathematis vinculo* (*P. L.*, tomo 59, 508). *Epistola VIII ad Anastasium imperatorem* (*ibíd.*, 42). La fórmula de Gelasio fue recogida en el siglo IX por Jonás de Orleáns e Hincmar de Reims, dos siglos más tarde por Gregorio VII

fue nunca abandonada y que constituye una de las constantes del cristianismo, defiende con rara felicidad la distinción y la unión del poder temporal y del poder espiritual, cada uno de los cuales recibe su autoridad de Dios: contra el orden pagano que los confundía reuniendo en la persona del Emperador "la corona de los Césares y la tiara de los pontífices" proclama, al mismo tiempo que la autonomía del Estado en su dominio propio, la independencia de la Iglesia en el suyo, y reconoce al Papa la plenitud de la soberanía, "plenitudo potestatis".

Pero, mientras que Dante, en su tratado de la Monarquía, mantiene todavía con rigor la dualidad de los dos poderes coordinados a un mismo fin último, y, ateniéndose estrictamente al principio de su independencia, excluye toda intervención del Papa en el dominio temporal, los teólogos y los canonistas de la Santa Sede se vieron llevados insensiblemente a alejarse de la fórmula de Gelasio para reivindicar, además de la independencia del poder espiritual y de su superioridad de esencia sobre lo temporal, su preeminencia de derecho y su control de hecho para todo lo que es de orden moral. Precisamente en esta zona limítrofe estalló el conflicto que, en una u otra forma, se perpetuó hasta nuestros días. Se manifestó primero en la disputa de las investiduras, originada en la reforma de la Iglesia por Gregorio VII y por Cluny en el siglo XI y que abocó a la liberación del Papado con Inocencio III (1198), y luego a su triunfo con Inocencio IV (1245). Señalemos brevemente sus etapas.

El emperador daba la investidura a los obispos y a los abades con el báculo y el anillo, lo que significaba la investidura espiritual y trajo como resultado que numerosos obispos y abades entrasen en los cuadros feudales convirtiéndose antes bien en señores que en pontífices. Para sustraer al poder temporal la designación de los soberanos eclesiásticos como tales, para garantizar la independencia de la sociedad religiosa y salvarla de la crisis a que la condenaba la investidura laica, se comenzó, en las discusiones que surgieron entonces sobre la naturaleza y los derechos respectivos del poder imperial y del poder pontificio, por aplicar la fórmula de Gelasio, que permitía afirmar la independencia espiritual de los obispos frente a los señores. En 1122, el concordato de Worms estableció un compromiso en

en una carta a Hermann de Metz (*P. L.*, 148, 597) y, a fines del siglo XIII por Gregorio X (*M. G. H.* Constitutiones, III, 386). Para todo lo que sigue hemos utilizado, además de un trabajo manuscrito de E. Charmoillaux, la obra de Georges de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen âge.* Tomo I: Bilan du XIII[e] siècle. Tomo II: Marsilio de Padua (ed. Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934). Se encontrarán ahí todas las referencias e indicaciones bibliográficas esenciales.

virtud del cual la investidura temporal subsiste sola, abandonando el emperador la investidura con el báculo y el anillo y concediendo a la Iglesia completa libertad para la elección y la consagración de los obispos y de los abades. Así quedaba salvaguardada, con la distinción de los dos poderes, la independencia del poder espiritual.

Pero para llegar a estos resultados que se sitúan en la misma línea, los dos partidos usaron de argumentos cuyas consecuencias fueron llevadas más allá de los límites previstos en los compromisos contraídos.

De un lado, en efecto, los emperadores reclamaban una autoridad que pretendía recibir directamente de Dios y sobre la cual los Papas no habrían de tener incluso control moral. Por otra parte, la disputa de Enrique IV y de Gregorio VII (sentencias de 1076 y de 1080), como, un siglo más tarde, la de Federico Barbarroja y de Alejandro III, luego la de Federico II y de Inocencio IV, forzó a los pontífices romanos a definir rigurosamente el alcance y la causa de su jurisdicción.

Mientras que el emperador reivindicaba en provecho suyo el poder directo, los teólogos y los canonistas de la Santa Sede reivindicaban para el Papa el derecho de servir de intermediario entre Dios y el emperador en la transmisión del poder, y esto gracias a una interpretación extensiva de su derecho de control "sub ratione peccati" que favorecía la intervención de la Iglesia en el dominio normalmente reservado a la potencia secular y la subordinación "in radice" de lo temporal a lo espiritual.

Así, después de haber afirmado la independencia del poder espiritual y luego el control del poder temporal por el poder espiritual "sub ratione peccati", se concluyó en la afirmación de la dependencia del poder temporal frente al poder espiritual: lo que llevaba a la inversión de la posición inicial. Según esta concepción, el Papa no es ya tan solo, como proclamaba Inocencio IV, "el ordinario de todos los fieles", y el "único juez supremo de la cristiandad": es también su legislador y su jefe. Aplicando al orden natural y al orden sobrenatural la fórmula de San Pablo sobre el cuerpo místico, se afirma el principio de la unidad orgánica de la sociedad cristiana; y se la traduce en la comparación, ya clásica, del cuerpo que no tiene más que una sola cabeza, el Cristo representado en la tierra por el Papa[1].

Al extraordinario triunfo del Papado en el orden espiritual correspondía, en el orden político, la anulación temporal del poder imperial y de sus teorías. Confirmando la intervención del Papa en el

[1] Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, la nota (* 58) en el apéndice, con las referencias y los textos.

dominio de los feudos, es decir, de los bienes y de las personas, se legalizaba no solamente el poder indirecto, sino la acción directa del Papa sobre lo temporal; en suma, se establecía la subordinación "in radice" de la potencia secular a la potencia espiritual y se reivindicaba para el Papa el derecho de servir de intermediario entre Dios y el emperador en la transmisión del poder: lo que abocaba también a una inversión de la posición inicial. Arma peligrosa, que, con la renovación de la sociedad política, el renacimiento del derecho romano, el principio que hacía del Estado el único poseedor del poder público, la dislocación de la república cristiana y la constitución de los Estados modernos, iba a volverse pronto contra la Iglesia. El Papa había vencido al emperador. Con Federico II excomulgado por Inocencio IV en 1245, el Imperio quedaba anulado. Pero, de la lucha en que triunfó, el Papado quedó debilitado. Privado de la protección del emperador, subordinado temporalmente a la pequeña feudalidad romana, se vio obligado bien pronto a huir a Avignon. Con el nacimiento de la idea conciliar, la soberanía pontificia se batirá en retirada, en el seno mismo de la Iglesia, por el principio de la soberanía popular, que no hace más que aplicar al poder eclesiástico las teorías de Marsilio de Padua. Quebrantada en su interior, la Iglesia no lo fue exteriormente. Los reyes que se encontraban teóricamente bajo la dependencia del emperador, una vez desaparecido el emperador, se lanzan contra ella: la cristiandad, que tenía temporalmente una cabeza única, es sustituida por un monstruo de varias cabezas, cada una de las cuales pretende tener la plenitud del poder.

De hecho, cada uno de los Estados reivindica las prerrogativas de la majestad imperial, la soberanía sobre los bienes y las personas, el ejercicio exclusivo de la justicia, la autonomía absoluta del poder legislativo, incluso el control de la vida espiritual de la nación. Los legistas, imbuidos del derecho romano, concuerdan con los espirituales, partidarios de una religión puramente interior, y con todos los que tienden a la liberación de los laicos[1], tanto en el dominio espiritual

[1] Después del concilio de Ruffec (Mansi, 23, 984), el concilio de Colonia, en 1266 (*ibid.*, 1140), como Bonifacio VIII treinta años más tarde, deplora la hostilidad abierta de los laicos contra los clérigos (plerique laïci clericis sunt infesti). En los primeros años del siglo XII, el autor del libelo *Antequam essent clerici*, escrito en defensa de Felipe el Hermoso (Pierre Dupuy: *Histoire des démêles*, 1655, pág. 21), proclama: "Sancta mater ecclesia, sponsa Christi, non solum est ex clericis, sed etiam ex laïcis." Se encuentra la misma idea en las *Apologías* de Guillermo Nogaret y en el *De recuperatione terrae sanctae* de Pierre Dubois (ed. Langlois, 1891), y los mismos términos en la pluma de Marsilio de Padua (*Defensor pacis*, II, 2, 3), que reivindica para los laicos—¿no fueron rescatados por Cristo lo mismo que los clérigos?—el derecho de intervenir en la vida y el gobierno de

como en el dominio temporal, para no ver en la Iglesia más que un aspecto de la sociedad civil sin ninguna autoridad propia. De ahí una dislocación del equilibrio de los dos poderes, temporal y espiritual, luego una confusión de los poderes en el seno de cada uno de ellos, dislocación y confusión generadoras de conflictos entre los que las dos tesis adversas, llevadas a lo absoluto, van a enfrentarse sin llegar a realizar la conciliación que había intentado operar la Edad Media y que había alcanzado a la bella época, para el mayor provecho de los hombres reunidos en un cuerpo de cristiandad. Entonces lo espiritual y lo temporal concurrían a un mismo fin superior, en la independencia de ambos, bajo la primacía de lo espiritual. Por una inversión de la situación contemporánea al triunfo de la Iglesia, las sociedades civiles van a tratar en adelante de absorber la sociedad religiosa, intentando rechazarla en nombre de las teorías laicistas y procurando excluir a Dios mismo de la vida religiosa.

Estos hechos nuevos, que, en el orden político y social, señalan el final de la Edad Media y el advenimiento de los tiempos modernos, tuvieron una señalada incidencia en el orden filosófico, ya por haber sido la consecuencia de las ideas nuevas extendidas por los pensadores de la época, ya por haber contribuido a flexionar su propio pensamiento en un sentido más de acuerdo con los acontecimientos, así como con las necesidades y las exigencias que entonces se abrían paso. Con este título, deben retener la atención del historiador de las ideas. En efecto, en concurrencia con la disolución de la armoniosa síntesis escolástica—que aboca a la separación gradual de la razón y de la fe, que quebranta todos los principios, abandona las nociones universales para sustituirlas por el reino de lo individual y de lo singular, trata de deificar al hombre, rebasa lo espiritual, y, después de haber abatido la razón con el pretexto de liberarla, la ataca hasta en su principio para instaurar la omnipotencia de una voluntad arbitraria que no tiene que rendir cuentas a nada ni a nadie, ni incluso a sí misma—, asistimos, en todo el Occidente, al debilitamiento gradual, luego a la dislocación de la cristiandad. El despertar del particularismo nacional y de las reivindicaciones populares; el impulso del comercio y de la riqueza, en Flandes, en Inglaterra (con el comercio de la lana), en Francia y en Italia; el nacimiento de los antagonismos políticos y económicos; el desarrollo, en cada nación, de la omnipotencia del Estado y de su poder centralizador: la insurrección del poder temporal, representado por los emperadores germánicos y los reyes que se consideran herederos del derecho romano [1], contra el poder espiritual encarnado en el Papa y quebrantado interiormente por el movimiento conciliar, por el gran cisma (1378-1417), por la agitación reformista de Wyclif en Oxford (hacia 1375), de Juan Huss en Praga (1415), que señalan los síntomas precursores de la Reforma: todas las transformaciones y los cambios profundos que se operan entonces en la estructura y en los principios mismos de la sociedad, así como los acontecimientos que los señalaron a la atención de los hombres y de los pueblos, no podían dejar de tener sus repercusiones en el pensamiento humano y de provocar ardientes controversias entre filósofos, teólogos, legistas, canonistas y publicistas, en una cristiandad dividida ya en una multiplicidad de naciones y de Estados, cada uno de los cuales aspira a la soberanía y tiende a reconstruir la unidad en provecho propio.

la Iglesia, y de tomar la dirección de lo espiritual, lo mismo que de lo político y de lo social: lo que llevará más tarde al autor de la versión francesa del *Songe du Verger* (G. de Lagarde, 1934) a comprobar "De tout temps división a esté entre les clercs et les lays et est rare qu'ils soyent en paix." Véase sobre todo esto la nota (* 58) en el apéndice.

De hecho, es una verdadera revolución la que, en menos de dos generaciones, se operó en los espíritus, en las costumbres y en las instituciones. Para medir su amplitud, basta con precisar la distancia que separa el pensamiento de un Santo Tomás de Aquino y las teorías reformistas de un Marsilio de Padua en materia política y social.

En el maestro del siglo XIII, la regla primera, la que lo mide todo, comprendida la voluntad, y que no es medida por nada, es la Ley eterna, que viene a ser en cierto modo la Razón de Dios, y la ley natural no es otra cosa que una participación de la Ley eterna en la criatura racional, participación apropiada a su naturaleza y que la razón le da a conocer [2]. Tal es el fundamento de la vida en sociedad, tal es su principio y tal es su fin; ella es la única regla capaz de poner de acuerdo la unidad con la diversidad. Animal social y político por su naturaleza misma, el hombre vive necesariamente en comunidad; y el poder

[1] La oposición del derecho romano de los legistas al derecho canónico de la Santa Sede era tan manifiesta—el uno veía en el poder el hecho del príncipe, considerado y tratado como un Dios en la tierra, el otro lo subordinaba a Dios, del que deriva todo poder—que, desde comienzos del siglo XIII, el Papa Honorio III, que había tenido que sufrir por sí mismo grandemente las pretensiones del emperador Federico II, nieto de Barbarroja, así como las de su legista Pedro de Vigne, teórico exaltado del absolutismo, denominado por los cortesanos "el apóstol del Mesías imperial", prohibió por una bula (16 de noviembre de 1219), so pena de censura eclesiástica, los estudios de derecho romano a los religiosos y a los clérigos, y exigió que en París fuese enseñado tan solo el derecho canónico.

[2] *S. Th.*, 1.ª, 2ae, q. 93, a. 1 (Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae...), 1.ª, 2ae, q. 91, a. 2 (Et talis participatio legis aeternae rationali creatura lex naturalis dicitur). Sobre su fundamento, en la naturaleza de las cosas y la ley de comunicación que las rige, cf. 1.ª, 2ae, q. 93, a. 4 y 5; q. 94, a. 2. De ahí la máxima famosa: "Rationis est imperare et ordinare" (1.ª, 2ae, q. 17, a. 1).

que viene de Dios, el poder sin el cual no podría haber ni comunidad, ni vida social; en suma: la autoridad fundada en naturaleza, que es necesaria para regir la multitud y asegurarle la cohesión, el orden y la unidad, se define precisamente por su fin, que es el bien común: el poder es, pues, un menester o una función al servicio del bien común, es decir, de la unidad o de la paz (*De reg.*, I, 1-13. *S. Th.*, 1.ª, q. 103, a. 9). Con ello, Santo Tomás subordina de una parte el individuo al Estado o el bien individual al bien común, como la parte al todo (2.ª, 2ae, q. 57, a. 5), subordinando, por otra parte, el Estado al bien de la persona humana, que es "lo que hay de más perfecto en toda la naturaleza, puesto que es el ser subsistente en una naturaleza racional" (1.ª, q. 29, a. 3). En una palabra, el fin de la política es el *bien común:* "Finis politicae humanum bonum" (*Pol.*, I, 1). Por medio de esta noción fundamental y primera [1], Santo Tomás pone de acuerdo la dignidad de la persona humana con las exigencias de la vida en sociedad, puesto que pone el Estado al servicio de la persona, pero no concede a la persona más que los derechos compatibles con el interés de la comunidad: la libertad de la persona que excluye la necesidad de la violencia no excluye la necesidad del fin (1.ª, q. 82, a. 1); para el individuo no hay otra libertad que la libertad del bien, no hay otro derecho que la obediencia a la autoridad justa y legítima, lo que implica, por añadidura, la existencia de una desigualdad, de una jerarquía y de una subordinación civiles fundadas en naturaleza sobre el derecho de gentes [2]: porque los hombres, iguales ante Dios en tanto que

[1] La noción de "bien común" es infinitamente superior a la noción, comúnmente admitida en nuestros días desde Rousseau, del "interés general": primero, porque se trata aquí, no del interés, sino del *bien,* que priva sobre el interés y le preside, y que, en el orden de la causalidad, y por tanto de la acción, es anterior al ser mismo como el fin a la forma (Finis est causa causarum. Et sic, in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma. *S. Th.*, 1.ª, q. 5, a. 2); luego, porque el bien *común,* fundamento del interés verdadero, no es el bien de una generalidad o, en la práctica, de una mayoría de individuos, sino el de la comunidad como tal, que es el lazo natural y el fin de todos los bienes e intereses individuales (1.ª, 2ae, q. 96, a. 1. 2.ª, q. 58, a. 7).

[2] El derecho de gentes, según Santo Tomás, es el derecho positivo común a todos los hombres, tal como es dictado por la razón natural (2.ª, 2ae, q. 57, a. 3). Santo Tomás mostró profundamente, según convenía al orden de la sabiduría, que la *desigualdad* de las criaturas aseguraba la perfección del universo, no pudiendo la infinita perfección de Dios ser convenientemente imitada más que por una multitud de seres finitos que representan todos ellos, cada uno a su manera, los diversos grados de la bondad que Dios posee en su plenitud (*C. G.*, II, 45; IV, 7. *S. Th.*, 1.ª, q. 47, a. 1; q. 48, a. 2. Cf. Gilson: *Le thomiste*, pág. 214). Así, la desigualdad civil y política se encuentra a la vez fundada y definida, y por tanto limitada, en la naturaleza de las cosas. Ocurre lo mismo con la *jerarquía* que deriva de ella, y esta jerarquía esencial a la estructura de la sociedad no expresa, como en Dionisio, un orden riguroso y necesario de emanación de los seres (1.ª, q. 65, a. 3), sino su gradación de valor según su grado de afinidad con la perfección suprema, Dios, a quien todo se ordena (1.ª, 2ae, q. 21, a. 4 ad 3. Cf. 1.ª, q. 108, a. 4): de suerte que, tanto en el conjunto del universo como entre los ángeles (donde, por encima de los ángeles y de los arcángeles, los principados tienen por misión mirar por el bien de las razas y de los reinos. *C. G.*, III, 80) el orden de la providencia divina es que los seres inferiores estén regidos por los seres superiores (quod inferiora per superiora administrantur., 1.ª, q. 112, a. 2). Cf., a este respecto, Lagarde, III, 82 s.

personas morales, no podrían ser iguales socialmente, ni políticamente, como no lo son de hecho.

Admitidos estos principios, en cuanto al fin del gobierno, permiten juzgar su forma y su valor. Si el fin del régimen político consiste en asegurar a la multitud la unidad de la paz, es manifiesto que el régimen más apto para realizarla será el mejor (*De reg.*, I, 2): porque un solo jefe posee la unidad en sí, mientras que varios no la poseen nunca más que por accidente y corren el riesgo de dejarla disolverse en la anarquía (2.ª, 2ae, q. 50, a. 1). "Optima gubernatio est quae fit per unum" (1.ª, q. 103, a. 3). Precisemos con Santo Tomás: el mejor gobierno es aquel en el que todos obedecen al jefe, y en el que el jefe obedece a Dios. Es verdad que el gobierno de uno solo, que es el mejor cuando es justo, se ve expuesto, como los otros, a degenerar en tiranía cuando es injusto, aunque la tiranía de uno solo sea más soportable, por todos conceptos que la tiranía de una colectividad, que es la tiranía del desorden. Por lo cual hemos de moderar el poder, para impedirle que caiga en la tiranía (*De reg.*, I, 6) y hacer comprender al rey que su interés personal es gobernar bien (I, 10), es decir, conducir a la multitud a vivir según la virtud en vista de la felicidad eterna (I, 14). Para asegurar esta buena ordenación, Santo Tomás preconiza como lo mejor [1] un "régimen bien dosificado" (régimen commixtum, 1, 3) compuesto de realeza, en tanto que uno solo es jefe, de aristocracia, en tanto que los mejores han de ser llamados a gobernar en razón de la virtud, y de democracia, en tanto que los gobiernos pueden ser escogidos entre el pueblo y que al pueblo corresponde su elección (1.ª, 2ae, q. 105, 1).

[1] "En simpatía profunda con el orden político de su tiempo, Santo Tomás profesa que el pluralismo, que asegura el juego de innumerables derechos en el interior del Derecho, de múltiples sociedades en el interior del Estado, de diversos regímenes en el interior del orden, es la aplicación natural de la ley fundamental de multiplicidad que se da en la naturaleza del orden. La centralización unificadora mata. El orden vivifica. La centralización iguala. El orden diferencia." G. de Lagarde, III (Secteur social de la scolastique), pág. 107, con referencias a *C. G.*, III,

La fórmula famosa en la que se resumió esta doctrina compleja y equilibrada: *Potestas a Deo per populum,* "El poder viene de Dios y se transmite por el pueblo", debe ser ella misma precisada y explicada. Porque la soberanía que viene de Dios pertenece también a Dios y es confiada por él al que debe ser su depositario; en cuanto al medio humano por el que se realiza la transmisión, Santo Tomás estima, en efecto, que el mejor en sí, o para la razón, es la elección por el pueblo, al que, por lo demás, es justo, útil y oportuno interesar en la gestión de la cosa pública, pero sin que esta elección *confiera* la autoridad a aquel a quien ella *designa* para ejercerla. Dios delega: el pueblo consiente. Santo Tomás reconoce, por otra parte (*Pol.*, III, 14), que en razón de las intrigas y de las competiciones que entraña la elección y que abocan frecuentemente a la elección del peor, puede ser mejor en la práctica, "per accidens", recurrir, para la designación del príncipe, al sistema hereditario: se adapta mejor al estado de los hombres, caídos, orgullosos, egoístas, inclinados a preferir su ventaja particular al bien público, es más apta para asegurar la fuerza y la estabilidad del poder y para crear entre el rey y sus súbditos relaciones y hábitos que facilitan en el uno el mando y en los otros la obediencia, siendo la norma del uno y de los otros la virtud. Aunque inferior en sí a la elección, la herencia le parece, por tanto, superior en la práctica porque, por el hecho de la imperfección de los hombres, la excelencia del primer sistema se vuelve contra él: *régimen perfectorum est regimen imperfectum, regimen imperfectorum est regimen perfectum*[1].

Tal es, en todos los sentidos de la palabra, el *realismo* profundo en el que se inspira la política de Santo Tomás. Preocupado por colocar cada cosa en su lugar, por observar los límites, guardar el orden[2], sabe que la Ley eterna domina todo, que la justicia es perpetua, pero que la determinación de lo que es justo según la institución humana o divina varía necesariamente según los estados diversos de la naturaleza humana, que es cambiante (2.ª, 2ae, q. 104, a. 3). El sistema equilibrado que nos propone respeta los derechos de la "multitud ordenada"[1] y la exigencia superior de la unidad o de la paz, no confunde nunca el plano político y el plano espiritual, distingue siempre cuidadosamente las cosas que son del orden temporal y miran hacia el bien común y las que son de la gracia de Dios, pero proclama la primacía absoluta de lo espiritual (*II Sent.*, 44, ad 4. *De reg. princ.*, I, 14), en el sentido de que la Iglesia es superior al poder civil en la medida misma en que el bien espiritual de las almas la eleva sobre el bien temporal y la gracia sobre la naturaleza; en el sentido igualmente de que, en el orden civil y temporal mismo, el Papa está encargado de defender los derechos del pueblo oprimido contra la tiranía del príncipe; alcanzando su fin un gobierno si satisface la necesidad más esencial del hombre que es del orden espiritual[2], y si ordena la vida de la multitud según la virtud en vista de la felicidad eterna: porque[3] la felicidad del hombre cristiano, tal como la concibe el autor de la "Summa teológica" y del *Pange lingua,* es la felicidad del hombre todo él; se extiende a la universalidad del género humano y regula toda la naturaleza del hombre.

Si de Santo Tomás de Aquino pasamos a los legistas del rey Felipe el Hermoso, defensores de los derechos de regalía, el autor anónimo del *De utraque potestate,* a Juan de París o Juan Quidort († 1306), el

77 y 111. *S. Th.*, 1.ª, q. 108, a. 1 (diversae civitates), a. 2 (diversitas ordinum). 1.ª, 2ae, q. 95, a. 4 (specialia jura... regimen ex istis commixtum, quod est optimum). 2.ª, 2ae, q. 40, a. 2 (ad bonum societatis plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno).

[1] Fórmula del P. Garrigou-Lagrange en su prólogo a la traducción francesa del *De regimine principum* (1926).

[2] Est autem duplex ordo considerandus in rebus..." (*S. Th.*, 1.ª, q. 21, a. 1). "Quaecumque autem sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (1.ª, q. 47, a. 3). "Ordo rerum ad invicem est bonum universi" (1.ª, q. 61, a. 3). Pero el orden que regula la relación de las criaturas entre sí (de donde la necesidad del orden social) está subordinado al orden que regula su relación con Dios: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua... sed totum quod homo est et quod potest et habet ordinandum est ad Deum" (1.ª, 2ae, q. 21, a. 4, ad. 3). Así, todo lo que el hombre es, puede y tiene, debe estar ordenado a Dios, porque eso es el orden.

[1] "Multitudo ordinata in unum" (*S. Th.*, 3.ª, q. 108, a. 1). "Omnis multitudo ab unitate procedit" (1.ª, q. 115, a. 3). Cf. el texto célebre: "Lex proprie, primo et principaliter, respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis..." (1.ª, 2ae, q. 90, a. 3), "in quantum gerit personam multitudinis" (q. 97, a. 3, ad. 3). Expresiones tomadas del lenguaje jurídico de la época, para calificar la idea de representación (Lagarde, III, 103, n. 54).

[2] Véanse las célebres cuestiones sobre la obediencia (2.ª, 2ae, q. 94, a. 5 y 6) y los casos en que la revuelta o la sedición es legítima (*ibíd.*, q. 42).

[3] Según la justa fórmula de Gilson: *Le thomisme*, pág. 489. Como dice también magníficamente Rogerio Bacon, "no hay más que una sola Sabiduría perfecta dada por un solo Dios a un solo género humano en vista de un solo fin, que es la vida eterna" (Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem, scilicet vitam aeternam. *Opus tertium*, 23). Según Bacon, esta Sabiduría, de la que el Papa recibió el depósito, hace de él no solamente el Jefe supremo de la Iglesia, sino el de la "res publica fidelium". El mismo punto de vista en el continuador del *De regimine principum*, Tolomeo de Lucca, y en dos obras contemporáneas de la bula *Unam sanctam* (2 de noviembre de 1302), el *De regimine christiano*, de Jacobo de Viterbo, y el *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano, criticado por Dante (*Convivio*, IV, 24), que subordinan lo temporal a lo espiritual y el poder civil al Papa, así como la metafísica a la teología, dice expresamente Egidio (II, 6, ed. Scholz).

autor del *De potestate regia et papali*, que fue, sin embargo, un tomista de la primera hora, pero que no duda en proclamar la primacía de la "voluntad del pueblo", expresada por el concilio, sobre el poder del Papa; a Pierre Dubois, el autor del *De recuperatione terrae sanctae*, apóstol del derecho de la mujer y de las humanidades modernas; luego, a Guillermo de Occam, el adversario resuelto de la supremacía papal y el defensor de la omnipotencia del Estado; a Juan de Jandún, averroísta convencido, que proclama con la misma irónica seguridad el poder que tiene Dios de hacer lo que la razón estima imposible —la existencia de las dos verdades, de fe y de razón, que coexisten incluso cuando se contradicen—, y, paralelamente, la autonomía del orden temporal, de donde deriva el rebajamiento de las prerrogativas papales y el poder espiritual; si leemos, sobre todo, el *Defensor pacis* que Marsilio de Padua escribió con la colaboración[1] de Juan de Jandún, su colega de París (1312), y su compañero de huida a la corte de Luis de Baviera (1324), no podemos dejar de observar las tendencias nuevas que se abren paso entonces en los espíritus y el cambio de mentalidad que acompañó a las convulsiones sociales, políticas y religiosas de comienzos del siglo XIV.

El *Defensor pacis*, a este respecto, es particularmente característico. Es un estudio de la estructura y de la organización interior del Estado y de la Iglesia y de sus relaciones mutuas, concebido según un espíritu averroísta, o, como dice su último historiador[2], según un "espíritu laico", que, asignando al hombre dos fines perfectamente distintos a los que corresponden dos modos de vida y dos poderes igualmente distintos (I, 4, 3), relega a la Iglesia y a la "clase sacerdotal" al dominio de lo sobrenatural "por la comodidad que puede resultar de ello tanto en este siglo como en otro" (I, 5, 10) y le prohíbe todo derecho de coerción, incluso toda intervención en el dominio temporal: conclusiones a las que se opuso vivamente el escotista Alvaro Pelayo († 1350), confidente de Juan XXII, en su célebre tratado de la "Lamentación de la Iglesia" (*De planctu Ecclesiae*).

Como consecuencia de los principios que había admitido, Marsilio de Padua, al igual que la mayoría de los teóricos del siglo XIV y en particular los legistas imbuidos del derecho romano, reivindica con fuerza la autonomía nacional, los derechos del príncipe, la soberanía del Estado y su liberación de la tutela papal. En este último punto especialmente se encuentra en oposición directa con todos los teóricos

[1] Según Alan Gewirth (Speculum, abril de 1948), esta colaboración se reduce a muy poca cosa, y el *Defensor pacis* es ante todo obra de un solo hombre, Marsilio.

[2] G. de Lagarde, II (1934): Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque.

del siglo XIII cuando afirma, con Pierre Dubois, que el pueblo consciente de su fuerza y de sus derechos no tiene necesidad de recurrir al Papa para asegurar su defensa contra los abusos del poder. El mismo punto de vista prevalece en el conflicto entre el Imperio y el Papado: los hombres del siglo XIV renunciaron definitivamente no solamente a la primacía de lo espiritual, sino al ideal de una armonía entre los dos fines, las dos bienaventuranzas y los dos poderes, espiritual y temporal, distintos pero subordinados a Dios, de los que Dante, en su admirable tratado sobre la Monarquía, había hecho la condición primordial de una especie de Monarquía universal, destinada a asegurar la unidad de los hombres, "humana universitas" (* 58); y, como rehusan al Papa el derecho de intervenir en los asuntos interiores de las diversas naciones y reinos, le niegan también toda supremacía o competencia supranacional.

Sin embargo, no se encuentra todavía formulada explícitamente, incluso en los abogados más ardientes de Felipe el Hermoso, de Eduardo III y de Luis de Baviera, la teoría del derecho divino de los reyes, concebido como una prerrogativa absoluta e irrevocable otorgada inmediatamente por Dios al príncipe, que viene a ser así un dios de la tierra, dotado de un poder arbitrario y de una omnipotencia sin límites como la que se atribuye al Dios del cielo. Respecto a la soberanía, a las fuentes y a los límites del poder, Marsilio de Padua—como, un siglo más tarde, John Fortescue, el autor del tratado *The Governance of England*, el defensor de un sistema de gobierno o dominio que combina la monarquía moderada y la soberanía del pueblo—se apoya en los grandes principios medievales y hace suyas, aunque sin citarlas, la mayor parte de las tesis tomistas: en apariencia al menos, poco ha cambiado; pero si las fórmulas se parecen, las perspectivas son muy distintas, y dejan adivinar ya una total transmutación del orden cristiano.

A la inversa de Santo Tomás, que interpreta a Aristóteles a la luz de Cristo, que lo corrige allí donde es preciso y que orienta su doctrina, no hacia la naturaleza o hacia el hombre, sino hacia Dios, medida de todo, norma suprema, Marsilio[1], con los averroístas, con los naturalistas y los médicos, de los que su maestro Juan de Abano, así como el astrónomo filósofo Tadeo de Parma, es el típico representante, exige al "filósofo por excelencia", al "oráculo de la sabiduría pagana", al "divino Aristóteles", la doctrina total de verdad; pone su testimonio en el mismo plano que la razón y la experiencia sensible para todo lo referente a las verdades susceptibles de demostración y que necesitan

[1] Para todo lo que sigue, véase Georges de Lagarde, tomo II (1934): *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque*, en particular págs. 78 y sgs., 164 y sgs., 244 y sgs., con las referencias y los textos.

de la certeza humana, dejando aparte las cosas de la fe "absque ratione". Desde ese momento, los grandes principios racionales, Dios, la ley eterna, el destino espiritual del hombre, que Santo Tomás había puesto en evidencia como fundamento de las verdades reveladas no sirven ya de norma a la especulación humana, no ejercen ya ningún control sobre la ciencia social y política: esta se constituye de manera independiente a partir de las ciencias físicas, lo político se adelanta en todas partes a la moral, la multitud de las voluntades individuales a las instituciones de origen divino, la convención humana a la nauraleza regida por Dios, el orden justo se reduce a un equilibrio mecánico, y la ley no es más que una regla o un precepto que procede de la voluntad humana y se ajusta a las sanciones civiles represivas[1]. No es ya Dios la fuente del poder y el legislador supremo: es el hombre, o, como dice Marsilio, es "el pueblo, es decir, la universalidad de los ciudadanos o la mayor y mejor parte de éstos, que expresan su elección o su voluntad en el seno de la asamblea general de los ciudadanos"[2]; el pueblo es el único que posee la soberanía, el único que tiene poder para delegarla, el único legislador, el único autor de las leyes, porque es él el que las permite, las promulga y las hace ejecutivas por la coacción.

Tales son los principios que proclama Marsilio en la primera parte de su *Defensor pacis*, y son ellos también los retenidos principalmente hasta nuestros días, aunque, según la intención del autor y la interpretación que se dio de él en su tiempo, no sirven más que de introducción a la argumentación del segundo libro, dirigida contra la institución y los poderes de la Iglesia y contra el orden espiritual reinante. Con ello, sobrepasa singularmente las premisas de donde había partido: porque, si todo poder es de origen humano, si la autoridad real es patrimonio exclusivo del Estado, la Iglesia no está ya investida de autoridad alguna y no puede decirse que constituya una sociedad distinta, incluso espiritual; no es, en fin de cuentas, más que un aspecto de la sociedad civil, y el Estado, cuya tarea consiste en asegurar su

[1] "Regula praeceptiva et transgressorum coactiva" (*Def. Pac.*, II, 8, 5). En el *Defensor minor* (ed. Brampton, 1922), que data del final de su carrera (hacia 1342), Marsilio, en el capítulo XIII, define así la ley: "Lex humana praeceptum coactivum est immediate ab humana voluntate seu deliberatione procedens." Así, aunque haga remontar normalmente su fuente a Dios, para Marsilio la ley, en tanto que "mensura humanorum actum civilium" (*D. P.*, I, 12, 8), no es ya en fin de cuentas medible por nada, y rechaza resueltamente el *jus naturale* (II, 12, 8), en tanto que expresión de la ley eterna divina, para no conservar más que la ley positiva, que es la única ley, por ser la única coactiva.

[2] *Def. Pac.*, I, 12, 2. De ahí la definición de la ley en *Defensor minor*, I: "Lex vero humana est praeceptum universitatis civium, aut valentioris partis ejus", entendiéndose desde entonces la "valentior pars" en el sentido puramente cuantitativo de mayoría, a diferencia del uso canónico (Lagarde, pág. 196, n. 115).

unidad, reina como señor único en el dominio espiritual mismo; en este sentido, enteramente contrario al espíritu del apóstol, interpreta Marsilio las palabras de San Pablo: "No hay poder que no venga de Dios" (*D. P.*, II, 4, 12). Desde ese momento se abre camino a un absolutismo humano, en cierto modo deificado, al que nada limita, puesto que acapara a Dios en provecho suyo.

Las consecuencias de los principios admitidos por Marsilio no tardaron en salir a la luz, obtenidas por él mismo y por sus sucesores. La idea de Dios como fuente de la *lex aeterna* reguladora del orden humano, de la ley natural y de la ley positiva, la idea del bien común en tanto que fin del poder, se borra o queda relegada al segundo plano, mientras que se afirma sin reserva el principio de la soberanía popular, puesto al servicio de la soberanía nacional, que encarna el príncipe investido por el pueblo del poder soberano: lo que importa, incluso lo que preocupa en adelante a los espíritus, es menos el bien común, incluso el interés general, que la autonomía, la independencia y la fuerza de la nación y del Estado, que la encarna. Wyclif, apelando al realismo escotista, llegará incluso tan lejos en este camino de la soberanía popular que en sus dos grandes obras, *De divino dominio* y *De civili dominio* (1375-76), luego en su tratado *De ecclesia* (1378), el maestro no temerá afirmar la dependencia inmediata o vasallaje directo de cada hombre de Dios, e investir a la colectividad de los "justos" o de los elegidos, que constituyen la Iglesia que tiene por cabeza a Cristo, de la plenitud del poder soberano y de la propiedad colectiva de los bienes temporales, en espera de que todos los derechos de la comunidad sean transferidos al príncipe.

Estos principios, aun sin ser llevados a las exageraciones de Wyclif y de sus partidarios, luciferianos, comunistas y hussitas, traían como consecuencia el plantear la cuestión de la organización interior de la Iglesia, de la autoridad del Papa y de la supremacía misma del poder espiritual. De hecho, todos, de Guillermo de Occam, Marsilio de Padua, Pierre Dubois a Juan de París y a Wyclif, están de acuerdo para prohibir al Papa y al clero todo derecho y todo poder de mezclarse en los asuntos temporales; llegan incluso a discutir los derechos del Papa en el dominio espiritual y a afirmar, como hacían desde otro punto de vista los galicanos, Juan Gerson y Pedro de Ailly, la superioridad del Concilio sobre el Papa: Marsilio de Padua (*D. P.*, II, 18-25) no duda en preconizar la constitución de un concilio general o asamblea colectiva de los clérigos y de los fieles escogidos en todas las provincias y comunidades del mundo para discutir acerca de todas las cuestiones relativas a la ley divina, al sentido de la Escritura, al culto, a los ritos, a la represión de las herejías, sin que por lo demás la "doctrina"

así definida obligue a las conciencias. Así, en el plano espiritual lo mismo que en el plano temporal, y en el dominio de las ideas, un régimen de separación y de conflictos sucede a un régimen de acuerdo jerarquizado y de armonía; la unidad se encuentra relajada en provecho de la multitud, la soberanía en la Iglesia es compartida en la asamblea conciliar, con participación de lis fieles[1], como lo es en el Estado por el pueblo soberano; y por una repercusión inesperada, pero que está en la lógica del sistema, esta anulación del principio divino como fundamento de la unidad y de la soberanía favorecerá el aumento del poder absoluto del príncipe, que acapara en su provecho la soberanía popular sin límites y está presto en adelante a liberarse de Dios como se liberó de la Iglesia.

Sin embargo, estos hombres permanecen todavía aferrados a los grandes principios del siglo XIII. Ninguno siquiera de los que los atacan—nos damos cuenta de ello por las vivas reacciones que provocó la obra de Marsilio y por los comentarios de sus partidarios—piensa en poner en duda el carácter moral de la soberanía y el deber que incumbe a los gobernantes de asegurar el bien y la felicidad espirituales de los ciudadanos tanto o más que su bienestar material. En cuanto a la Iglesia, en la hora misma en que se formulaban estas graves teorías de amenazas a su independencia y a su existencia misma, afirmaba con un esplendor nuevo la vitalidad de su misión espiritual en el orden social, en el de las almas y en el de los cuerpos.

En presencia de la expansión económica, del desarrollo del comercio, de la importancia creciente de la riqueza y de todas las cuestiones nuevas que se presentan entonces, el dominico Antonino de Florencia (1389-1459) adopta una posición firme, de acuerdo con el espíritu de Santo Tomás y con su propia preocupación por las cosas de Dios y de la salvación de las almas. Ingresado en los predicadores, a los que le llevaba el movimiento de reforma emprendido por Juan Dominici proseguido por el maestro francés Juan Capreolus de Rodez, Antonino vio nacer a Savonarola, se encontró con Fra Angélico en Fiésole y en San Marcos conoció a los hombres del Quatrocento y ejerció sobre Marsilio Ficino una profunda influencia; fue prior del convento de San Marcos en Florencia, vicario general de la congregación reformada de Lombardía, luego de la congregación de Toscana, nombrado en 1446 por Eugenio IV arzobispo de Florencia, y se consagró durante trece

[1] Se sabe que, un siglo más tarde, Nicolás de Cusa mismo, en su *De concordantia catholica* (1433), inspirado, sin embargo, por el amor a la Iglesia una, declara que el concilio que representa a la colectividad de los fieles recibe sus poderes inmediatamente de Dios y se encuentra así más cerca que el Papa de la soberanía en su fuente.

años a los deberes de su cargo pastoral. Testigo de grandes acontecimientos que siguieron al fin del gran cisma y a la toma de Constantinopla por los turcos, así como del prodigioso impulso artístico, económico y social de su ciudad natal, extiende a estos dominios nuevos los principios adoptados por el maestro del que se considera heredero y que propone a todos, Santo Tomás de Aquino. Estudia a su luz, en su *Summa theologica*[1], las leyes que rigen, es decir, que deben regir, la producción, la distribución y la utilización de las riquezas; muestra con una fuerza y una claridad admirables que el hombre no es un instrumento al servicio de la producción, sino que esta es un medio al servicio del hombre y de su fin; que el trabajo no es materia servil o mero negocio, sino que es preciso tener primero en cuenta al trabajador; que es injusto e inmoral traficar con su esfuerzo, que el contrato de trabajo, en la fijación de los emolumentos o del salario, debe tener presente las aptitudes y las necesidades del obrero; que la riqueza y los caminos por los cuales se adquiere son buenos según el uso que se hace de ella, bajo el control de la razón; que la moneda es por sí misma improductiva[2]; que todo beneficio que se obtiene indebidamente es usura, pero que el comerciante puede, sin embargo, obtener un provecho moderado de sus propios capitales si los da a valer por medio de su trabajo, y que el prestamista mismo tiene derecho a un interés que representa a manera de compensación la parte ventajosa que le hubiese procurado el dinero si lo hubiese guardado y hecho fructificar; que la riqueza debe servir a todos, porque el pobre

[1] La Summa de San Antonio, comenzada en 1440 y terminada en 1454 (ed. de Verona, 1740), trata de todas las cuestiones que conciernen a la vida cristiana: el alma, sus facultades, las pasiones, el pecado, la ley (primera parte); los pecados capitales, los contratos y las restituciones, los votos, las infidelidades (II); los estados sociales, religioso, eclesiástico, las excomuniones; Dios, Cristo, la Virgen y los Santos, el Purgatorio (III); las virtudes morales y teologales, la gracia, los dones del Espíritu Santo (IV). Se encuentra aquí una teología moral y una teología espiritual completas, apoyadas en análisis psicológicos muy penetrantes, con constantes aplicaciones al hombre y a la sociedad de su tiempo, sobre los cuales nos suministra indicaciones preciosas (sobre todo respecto a la actividad económica y financiera, las profesiones liberales, la condición obrera, las costumbres y la civilización). Véase, a este respecto, R. Morçay: *Saint Antonin archevêque de Florence*, Gabalda, 1914.

[2] Ocurría así de hecho, como ha demostrado Ashley (en su *Histoire des doctrines économiques au Moyen âge*, tr. fr. en Giard y Brière), bajo un régimen económico en el que el sistema de los bancos y de las imposiciones para financiación de empresas no estaba aún en pleno desarrollo, de suerte que todo interés exigido para un préstamo de dinero se consideraba usura: lo que explica que la Iglesia lo hubiese prohibido entonces y que, en cambio, lo hubiese admitido después. Las opiniones de San Antonio a este respecto son particularmente sugestivas.

no está hecho de tierra y el rico de metal precioso, y que, si la pobreza no puede ser suprimida, el Estado debe proscribir la miseria, proveer al bienestar de sus miembros, suministrarles trigo, crear con esta intención instituciones de caridad, descontar lo necesario de los bienes de los más afortunados y combatir el lujo y la extravagancia de aquellos que disipan sus bienes para su satisfacción egoísta, en lugar de emplearlos en el mantenimiento de su familia, en la educación de sus hijos, en el embellecimiento de su ciudad, en la buena marcha del Estado; en fin, que la propiedad, que es de derecho natural, no se legitima más que a condición de usarla como buen padre de familia, recordando siempre que solo a Dios pertenece el *dominium plenum* de los bienes, de los que somos simples depositarios y usufructuarios para el bien de la comunidad; en suma, que la justicia debe regular todas las relaciones privadas y públicas, sin excluir de ellas la guerra.

Así, el espíritu de la cristiandad medieval no había muerto. Si es verdad que lo habían quebrantado las especulaciones de los filósofos, la dialéctica de los sofistas y las audacias de los innovadores, vivía intacto en el alma popular, y revestía en ella una nota, desconocida hasta entonces, de inquieta y humana ternura que traducen las obras de arte de la época, la estatuaria de nuestras iglesias, la poesía de Villon, y esos misterios que nos muestran, tras las agitaciones, las intrigas, los errores y los sufrimientos de los hombres, y por encima de ellos, invisible y actuante, el drama que se desenvuelve del infierno al cielo, entre el genio del mal, la Virgen intercesora y su Divino Hijo, Cristo, señor de los acontecimientos y de los hombres.

En 1429 se produjo su flor más rara, con la hija de Dios a la que condenaron la Sorbona y las gentes de la Iglesia aliadas al inglés, pero que confundía a todos por su inspirado buen sentido: Juana de Arco, la buena lorenesa, que, después de haber liberado Orleáns el día de San Miguel, hizo consagrar y coronar en Reims, el 17 de julio, al Rey, lugarteniente del Rey de los Cielos, que es el Rey de Francia; Juana, cuya divisa era: *Dieu premier servi.* Esta máxima, de la que fue testimonio heroico por su martirio, lo dice todo, tanto en lo temporal como en lo espiritual, y encierra en tres palabras toda la sustancia y toda la savia de esta edad, la más grande, por todos conceptos, que ha conocido hasta hoy la humanidad.

BIBLIOGRAFIA

MAESTRO ECKHART († hacia 1327). *Ediciones.* P. Pfeiffer: *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts,* tomo II, Leipzig, 1857, reed. 1924 (Sermones y tratados). H. Denifle: *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre,* Arch. Lit. Kirgengesch. des Mittelalters, 1886. G. Théry: *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart,* Archives, 1926-27; *Le Commentaire de M. E. sur le Livre de la Sagesse,* Archives, 1928 y 1929. E. Longpré: *Questions inédites de Maître Eckhart* (Utrum in Deo sit idem esse et intelligere, Utrum intelligere angeli sit suum esse), publicadas con la respuesta de Gonzalo de España, R. néosc., 1927. Ed. crítica de las dos cuestiones, que datan de 1302, descubiertas por Longpré y de otras dos que datan de 1312, por M. Grabmann, con una importante introducción histórica: *Neuaufgefundene Pariser Questionem M. Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange,* Abhandl. Bayer. Akad. Munich, 1927. B. Geyer: *Quaestiones et sermo parisienses,* Bonn, 1931. Edición crítica de las *Opera latina,* Leipzig, 1934-36, y de los *Deutschen und lateinischen Werke,* Stuttgart, 1936-42, en curso de publicación. Trad. en alemán moderno por F. Schulze-Maizier, 2.ª ed., Leipzig, 1938, con bibliografía. *Traités et sermons,* trad. fr. con introducción de M. de Gandillac, Aubier, 1942.—*Estudios.* Además de las obras citadas de Pfeiffer, Denifle, Grabmann, G. Théry (cf. Vie spirituelle, 1924-26, 1948. Rech. sc. relig., 1927-30), y del artículo del P. Reypens sobre Eckhart y la mística de la introversión (Dict. de spiritualité, s. v. Ame, I, 449 s.), consúltese X. de Hornstein: *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle Eckhart, Tauler, Suso,* Lucerna, 1922. O. Karrer, Munich, 1926. J. Koch. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft f. vaterländische, Kultur, 1928 (Eckhart et la religion juive). G. Della Volpe: *Il misticismo speculativo di M. E. nei sui rapporti storici,* Bolonia, 1930. A. Dempf, Leipzig, 1934. M. A. Lücker. Leiden, 1950. Sobre Eckhart y la mística alemana del siglo XIV, véase W. Preger: *Geschichte der deutschen Mystik,* tomo III, Leipzig, 1893. H. Denifle: *Das geistliche Leben,* 9.ª ed. revisada por A. Auer, Salzburgo, 1936. M. de Gandillac, Mélanges de science religieuse, tomo III, Lille, 1946; *Mouvement doctrinal,* 376-94. James M. Clark: *The great german mystics, Eckhart, Tauler and Suso,* Oxford, 1949.

JUAN TAULER († 1361). Edición crítica de sus obras por V. Vetter (Berlín, 1910) y A. L. Corin (Lieja, 1924-29). *Sermons* de Tauler, traducción sobre los más antiguos manuscritos alemanes, por los R. P. Hugueny y Théry O. P., 3 volúmenes. Desclée, 1927-35 (con una importante introducción). Véanse también los estudios de H. von Redern (1923), A. Seesholtz (Nueva York, 1934), K. Egenter (Mélanges Grabmann, 1935) sobre los *Gottesfreunde.* J. Ancelet-Hustache sur la mystique rhénane (Senil, 1956).

ENRIQUE SUSO († 1366). *Ediciones. Deutsche Schriften,* ed. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907. *Horologium sapientiae,* ed. Richstätter, Turín, 1929, y D. Planzer, Divus Thomas, 1934. *Le livre de la Sagesse éternelle,* ed. M. Greiner, Leipzig, 1935; trad. fr. Saint-Maximin, 1925. *Oeuvres choisies,* tr. fr. Ancelet-Hustache, Aubier, 1943. *L'oeuvre mystique du Bx. Suso,* ed. B. Lavaud, Libr. univ. de France, 1948.—*Estudios.* R. Zeller: *Le Bx. Henri Suso,* 1922. Obras citadas de Hornstein, J. M. Clark, M. de Gandillac. J. A. Bizet: *Suso et le déclin de la scolastique; Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois,* Aubier, 1948.

Théologie germanique, o Le livre de la vie parfaite (Anónimo de Francfort). Editada primeramente por Lutero en 1516, luego por P. Pfeiffer (4.ª ed. Gütersloh, 1900), y por G. Siedel: *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik,* Gotha, 1929.

Estudios. J. Paquier (1928). J. Seitz (Leipzig, 1936).

MAESTROS DOMINICOS DEL SIGLO XIV.—JACOBO DE METZ. *Commentaires sur les Sentences* (1295-1302). J. Koch: *Jakob von Metz O. P.*, el maestro de Durando de Saint-Pourçain, Archives, tomo IV, 1929. P. Fournier, Hist. litt. de la France, 1938.

HERVÉ DE NÉDELLEC, llamado Hervaeus Natalis († 1323). Numerosas ediciones antiguas, Venecia, 1486, 1505, 1513. *Quaestiones in IV libros Sententiarum* (A. Fries, Angelicum, 1936). *Quodlibeta, Tractatus de secundis intentionibus. Defensa doctrinae divi Thomae* (E. Krebs, Beiträge Münster, 1912). *De quatuor materiis contra Henricum de Gande et Correctorium fratis Jacobi Metensis* (J. Koch, Archives, 1929. R. M. Martin, Rev. sc. phil. théol., 1929). *Evidentiae contra Durandum* (J. Koch, Beiträge Münster, 1927 y 1929). *De potestate ecclesiae et papae* (París, 1500, 1657). *De paupertate Christi et apostolorum* (J. K. Sikes, Archives, 1938).—*Estudios.* B. Hauréau: *Hervé Nédellec, général des Frères prêcheurs*, Hist. litt. de la France, 34. E. Elter, Gregorianum, 1923. C. Michalski, 1926, págs. 49 y sgs. (cognitio intuitiva, subjetiva, objetiva). W. Schöllgen, Abhandl. Düsseldorf, 1927. A. de Guimarães, Arch. Fr. Praedic, 1938.

Sobre el conjunto de la cuestión: P. Mandonnet: *La théologie dans l'ordre des Frères prêcheurs*, Dict. Th. cath., VI, 886. M. Grabmann: *Geschichte der Katholischen Theologie*, Friburgo B., 1933; *Mittelalt. Geistesleben*, II (1936), 424. P. Fournier: Notices sur GUILLAUME DE PEYRE, PIERRE DE LA PALU, BERNARD LOMBARDI, DURAND D'AURILLAC, Hist. litt. de la France, 37 (1938). De Wulf, III, 70.

MAESTROS FRANCISCANOS Y ESCOTISTAS.—ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA († 1314). L. Veuthey, Et. francisc., 1932.

FRANCISCO DE MEYRONNES († 1328). Edición de sus obras, Venecia, 1504-1520. Estudios Ch. V. Langlois, Hist. litt. de la France, 36 (1924-27). B. Roth. *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre von Formalunterschied im Gott*, Franzisk. Forsch. Werl W., 1936. P. Duhem: *F. de M. et la question de la rotation de la terre*, Archivum Francisc. hist., 1913. P. de Lapparent: *L'oeuvre politique de F. de M. Ses rapports avec celle de Dante*, Archives, 1940-42.

GUILLERMO DE ALNWICK († 1332). A Ledoux: *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, M. Schmaus: *Doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, Bogoslovni Vestnik, 1932. M. Bihl, Dict. Th. cath., II, 662.

GUALTERIO DE BURLEIGH († desp. 1343), *Vetus ars, De intensione et remissione formarum*, etc. Venecia, 1496, 1585. *De vitis et moribus philosophorum*, ed. crít. por H. Knust, Tübingen, 1886. Bibliografía de sus obras en Michalski: *Sources du criticisme*, Cracovia, 1924. L. Baudry: *Les rapports de G. d'Occam et de W. B.*, Archives, 1934.

JUAN DE RODINGTON († 1348). J. Lechner: *J. von R. O. F. M. und sein Quodlibet de conscientia*, Mélanges Grabmann, 1935; *Quästionen des Sentenz Kommentars*, Franzisk. Stud., 1935.

JUAN DE BASSOLES († 1347). E. d'Alençon, Dict. Th. cath., II, 475. Ch. V. Langlois, Hist. litt., 36 (1934-37).

JUAN DE RIPA († desp. 1357). H. Schwamm: *Magistri Joannis de Ripa O. F. M. Doctrina de praescientia divina, Inquisitio historica*, Roma, Pontif. Univ. Gregoriana, 1930. André Combes: *Jean de Vippa, Jean de Rupa, ou Jean de Ripa?* Archives, 1939; *Jean Gerson commentateur dionysien.* Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle, Vrin, 1940 (app. XVII, 608-87); *Un inédit de S. Anselme? Le traité De unitate divinae esentiae et pluralitate creaturarum d'après Jean de Ripa*, Et. phil. méd. Vrin, 1944.

Sobre el conjunto de la cuestión, véase: F. Ehrle: *Der Sentenz Kommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V* (1410), Münster, 1925. Los trabajos de C. Michalski citados más adelante. Los estudios de J. Lechner (Franzisk. Stud., 1932) y de F. Pelster (Gregorianum, 1937) sobre los maestros franciscanos del siglo XIV. De Wulf, III, 92 (bibliogr.).

MAESTROS AGUSTINOS.—GREGORIO DE RÍMINI († 1358). Ediciones antiguas del tratado *In I. et II. librum Sententiarum.* I Wursdörfer: *Erkennen und Wissen nach G. von R. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnisstheorie des Nominalismus*, Beiträge Münster, 1917. M. Schüler: *Praedestination, Sünde und Freiheit bei G. von R.* Forsch. Stuttgart, 1934. P. Vignaux: *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini*, Leroux, 1934. Hubert Elie: *Le complexe significabile*, Vrin, 1937.—HUGOLIN DE ORVIETO († 1373). Estudios. J. Rousset, Mélanges Ecole fr. de Roma, 1930. A. Zumkeller, Würtzburg, 1941. Cf. de Wulf, III, 95-104. Michalski: *Courants critiques* (1927), págs. 18-23.

DURANDO DE SAINT-POURÇAIN († 1332). *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum Libri IV.* La primera redacción (1307-08), de la que fueron obtenidos los artículos censurados en 1314, solo nos llegó del comentario de Pedro de la Palu; 2.ª redacción 1310-11; redacción definitiva (1317-27), impresa en París 1508 y frecuentemente reeditada. *Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P.*, ed. J. Koch, Op. y texto Münster, 1929, 2.ª ed., 1935. *Tractatus de habitibus, qu. 4. De subjectis habituum*, ed. J. Koch, op. y texto, Münster, 1930. *De origine jurisdictionum* (1329), París, 1506. *Tractatus de statu animarum sanctarum* o *De visione Dei, et De paupertate*, extractos en Rinaldi, Annales ecclesiastici.—*Estudios.* J. Koch: *Durandus de Sancto Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* Beiträge, Münster, 1927. Albert Lang: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 41. Jahrhunderts*, Beiträge Münster, 1931. P. Fournier, Hist. litt. de la France, 1938. M. D. Philippe: *Les processions divines selon D. de S. P., R.* thom., 1947. Artículos de E. Bouchard, Bull. Soc. Emul. du Bourbonnais, 1861; G. Marsot, Catholicisme.

MAESTROS CARMELITAS.—GERARDO DE BOLONIA († 1317) y GUY TERRENA DE PERPIGNAN († 1342). B. Xiberta: *Le thomisme de l'école carmélitaine*, Mélanges Mandonnet I (Bibl. thomiste, Vrin); *De scriptoribus scholasticis saeculi XVI ex Ordine Carmelitarum*, Lovaina, 1931; *Guía Terrena Carmelita de Perpinya*, Barcelona, 1932. P. Fournier, Hist. litt. de la Fr. 1917. Crysogone du Saint-Sacrement: *Maître Jean Baconthorp* († 1348), R. néosc., 1932. Cf. de Wulf, III, 106-16.

PEDRO AURIOLE († 1322). *Ediciones. Commentatiorum in IV. Sententiarum et XVI. Quodlibeta*, Roma, 1596-1605. *Tractatus de Conceptione Beatae Virginis Mariae*, Quaracchi, 1904.-*Estudios.* R. Dreiling: *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerzbischofs Petrus Aureoli*, Beiträge Münster, 1913. A. Teetaert: *Pierre Auriole*, Dict. Th. cath., XII, 1918 (bibliogr.). B. Landry, Rev. Hist. philos., 1928. F. Pelster, Estudios eclesiásticos, 1930-31. P. Vignaux: *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Leroux, 1934; *Note sur la relation du conceptualisme de P. d'Auriole à sa théologie trinitaire.* Ann. Ec. hautes études, 1935; *La pensée au M. A.*, 1938, 155 s. R. Schmücker: *Propositio per se nota, Gottesbewis und ihr Verhältniss*, Werl W., 1941. G. de Lagarde, III, 344.

ENRIQUE DE HARCLAY († 1317). F. Pelster: *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen*, Miscellanea F. Ehrle, I, Roma, 1924. Joh. Kraus: *Die Universalienlehre H. von H. in ihrer Mittelstellung zwischen skotistichem Realismus und ockhamistischen Nominalismus*, Divus Thomas, 1932-33. Armand Maurer: *Henry of Harclay's Question on the univocity of Being*, Mediaeval Studies, XVI, 1954.

GUILLERMO DE OCCAM († 1349). Bibliografía completa en R. Guelluy: *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovaina y París, Vrin, 1947, y Léon Baudry: *Guillaume d'Occam*, tomo I, *L'homme et les oeuvres*, Et. phil. méd., 39, Vrin, 1950. *Ediciones. Super*

IV libros Sententiarum subtilissimae quaestiones, y *Centiloquium theologicum*, Lyon, 1495; et. S. U. Zuidema, Hilversum, 1936; ed. crítica por Ph. Böhner, *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*, Paderborn, 1939 (preludio de una edición completa de las Sentencias); Ph. Böhner: *The Centiloquium attributed to Ockham*, Francisc. Studies, 1941-42. *Quodlibeta septem*, París, 1487 (ed. crítica de L. Baudry en curso). *Expositio aurea super artem veterem*, Bolonia, 1496 (ed. crítica de L. Baudry en curso). *Summa totius logicae*, París, 1488. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, ed. Ph. Böhner, S. Bonaventure, Nueva York, 1945. *Opera politica* (Opus 90 dierum, Dialogus, Breviloquium...) en M. Goldast: *Monarchia sancti romani imperii*, Francfort, tomo II, 1616, con complementos de R. Scholtz: *De imperatorum et pontificum potestate*, Roma, 1914; C. K. Brampton: *Epistola ad fratres minores*, Oxford, 1929; L. Baudry: *Breviloquium de potestate*, Et. phil. méd., Vrin, 1937; J. G. Sikes: *Opera politica*, tomo I, Manchester, 1940. El *Tractatus de principiis theologiae*, atribuido a G. de Occam (resumen de su filosofía por un discípulo inmediato), ed. por L. Baudry, Et. phil. méd., Vrin, 1936. *Tractatus de successivis*, atribuido a G. de Occam, ed. por Ph. Böhner, Franc. Inst., Nueva York, 1944, con un estudio sobre su vida y sus obras. Véase también L. Baudry: *La querelle des futurs contingents, textes inédits*, Et. phil. méd., Vrin, 1950.

Estudios. Véanse, en el Dict. de Th. cath., XI, 748-84, 864-903 (1931) los excelentes artículos de P. Vignaux sobre el Nominalismo, de P. Vignaux y E. Amann sobre Occam; Michalski, IV (1927) y VI (1937). L. Kugler: *Der Begriff der Erkenntniss bei W. von Ockham*, Breslau, 1913. E. Hochstetter: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnisslehre*, Berlín, 1927. E. A. Moody: *The Logic of W. of Ockham*, Londres, 1935 (con bibliogr.). L. Baudry: *A propos de la théorie occamiste de la relation*, Archives, 1934; *Le philosophe et le politique, A propos de G. Ockham et de Wiclef*, Archives, 1939; *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, tomo I, Et. phil. méd., Vrin, 1950. G. Giacon: *Guglielmo di Occam*, Milán, 2 vols., 1941. G. de Lagarde: *Naissance de l'esprit laïque*, IV (Ockham et son temps), V (Bases de départ), VI (La morale et le droit), Droz, 1942-46. Ph. Böhner, artículos sobre el conceptualismo, la noción de verdad, la teoría de la suposición y de la significación en Occam, Francisc. Stud., 1939, 1944-6, New Scholasticism, 1942, Traditio Nueva York, 1943-44. R. Guelluy: *Philosophie et théologie chez G. d'Ockham*, Lovaina y París, Vrin, 1947. S. Day: *Intuitive cognitio*, S. Bonaventure, Nueva York, 1947. En Speculum, julio 1948, A. C. Pegis muestra cómo los trabajos de Moody, Böhner, L. Baudry, Guelley y S. Day renovaron la interpretación de la filosofía de G. de Occam.

Sobre los movimientos filosóficos en el siglo XIV, el nominalista y la *via moderna*, las obras fundamentales son las de Constantin Michalski C. M. (Lazariste), publicados en el Boletín de la Academia polaca de Ciencias y de Letras, y otras recopilaciones, con tiradas aparte: (I): *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, Cracovia, 1921; (II): *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovia, 1924; (III): *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovia, 1926; (IV): *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovia, 1927; (V): *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle*, Cracovia, 1928; (VI): *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle*, Lemberg, 1937. Véanse, además: P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols., Hermann, 1906-1913. G. Ritter: *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland. II. Via antiqua und via moderna*, Heidelberg, 1921-22. F. Ehrle: *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunders, und zur Geschichte des Wegestreites*, Münster W., 1925. Los trabajos y obras citados de A. Lang, Beiträge Münster, 1931; H. Elie: *Le complexe significabile*, Vrin, 1937; P. Vignaux: *Nominalisme au XIVe siècle*, Montreal y París, Vrin, 1948. Anneliese Maier: *An der Grenze vom Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts*, Essen, 1943.

Sobre Roberto Holkot († 1349), su dualismo escéptico y el conflicto con Gregorio de Rimini con respecto al "complexe significabile", véase Michalski, V, VI, 269, 303. Sobre Adam Woodham († 1358), cuyos Comentarios sobre las Sentencias, resumidos por Henri de Oyta, fueron publicados por Juan Mair en 1512, Michalski, III, IV, VI.

Tomás Bradwardine († 1349). *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, ed. en 1618 en Londres por Savile, fellow de Merton College, con una importante bibliografía.—*Estudios.* S. Hahn, Beiträge, Münster, 1905. Michalski, I y VI. J. F. Laun: *Recherches sur Th. de Bradwardin précurseur de Wiclif*, Rev. hist. et phil. religieuses, 1929; Beiträge, G. Krüger, Giessen, 1932. B. M. Xiberta, Mélanges Grabmann. 1935 (Question inédite). E. Stamm, *Tractatus de continuo*, Isis, 1936. A. Koyré: *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, Archives, 1949.

John Wyclif († 1384). *Summa de ente*, ed. S. H. Thomson, Oxford, 1930; I. H. Stein, Speculum, 1933. *Sermons*, E. W. Talbert, Speculum, 1937. S. H. Thomson: *The order of writings of Wyclif's philosophical works*, Mélanges V. Novatny, Praga, 1929. A. Gwynn: *The English Austin friars in the time of Wyclif*, Oxford, 1940.

Juan de Mirecourt, "monachus albus". *Commentaire des Sentences* (1345-condenado, 1347): C. Michalski, Miscellanea Ehrle, Roma, 1923. *Apologías:* A. Birkenmajer, Beiträge, Münster, 1922; F. Stegmüller, Rech. Théol. anc. méd., 1933. H. Schwamm: *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seiner ersten Anhängern*, Innsbrück, 1934. Michalski, I, II, III, VI, 275.

Nicolás de Autrecourt. *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai* (1346-47), cartas de Nicolás a Bernardo de Arezzo y respuesta del maestro Egidio, editadas por Denifle y Chatelain: *Chartularium Universitatis parisiensis*, tomo II, 1124, 505, 576 s. El tratado *Satis exigit ordo executionis* fue editado según un manuscrito de la Bodléienne por J. R. O'Donnell: *Nicholas of Autrecourt*, Mediaeval Studies, tomo I, Nueva York, 1939, págs. 179-280.—*Estudios.* H. Rashdall: *Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume*, Proceedings of the Aristotelian Society, N. S., tomo VIII, 1907. J. Lappe: *Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie seine Schriften*, Beiträge, Münster, 1908. H. Elie: *Le complexe significabile*, Vrin, 1937. P. Vignaux, Dict. Th. cath., XI, 561-87. J. R. O'Donnell: *The philosophy of N. of A. and his appraisal of Aristotle*, Mediaeval studies, 1942. J. R. Weinberg: *N. of A., a study in the XIVth century thought*, Princeton, 1948.

Sobre Juan Buridán († 1358), Nicolás Oresme († 1382), Alberto de Sajonia († 1390) y el nacimiento de la ciencia experimental: P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2.ª y 3.ª series (1909-1913); *F. de Mayronnes et la question de la rotation de la terre*, Arch. Francisc. hist., 1913; *Le système du monde* (1913-1917), tomos I, II, III (346 s., 481 s.), IV. C. Michalski, II, III, V, VI, 314. L. Thorndike: *A catalogue of incipits of medieval scientific writings in latin*, Cambridge, M., 1937. H. Elie: *Le traité de l'infini de Jean Mair*, nuev. ed. con trad. y notas, Vrin, 1938. An. Maier: *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik* (De intensione et remissione formarum), Leipzig, 1939; *Die Impetus theorie der Scholastik*, Viena, 1940, D. B. Durand: *Nicole Oresme and the mediaeval origins of modern science*, Speculum, tomo 16, 1941.—Véanse, además: J. Buridán: *Quaestiones super X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, ed. W. Hopyl, París, 1489; *Quaestiones super libros IV de coelo et mundo*, ed. E. A. Moody, Cambridge, M. 1942. E. Faral: *J. Buridan, Notes sur les mss.*,

les éditions et le contenu de ses ouvrages, Archives, 1946; *J. Buridan, maître de l'Université de Paris*, 1951. Edw. J. Monaham: *Human liberty and free will according to John Buridan*, Mediaeval Studies, tomo XVI, 1954.—E. Borchert: *Die Lehre von der Bewegung bei N. Oresme*, Beiträge Münster, 1934; *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik, nach dem Traktat De communicatione idiomatum des N. Oresme*, Beiträge Münster, 1940. E. van Moë: *Les Ethiques, Politiques et Economiques d'Aristote traduits par N. Oresme*, Trésor des Bibl. de France, 1930. A. J. Menut, *N. Oresme, Le Livre des Ethiques d'Aristote*, Nueva York, 1940. A. J. Menut y A. J. Denomy: *Maistre Nicole Oresme, Le livre du ciel et du monde*, texto y comentario, Mediaeval studies, 1941-42-43. G. Heidingsfelder: *Albert von Sachsen*, Beiträge, Münster, 1926.

PEDRO DE AILLY († 1420). Numerosas ediciones antiguas. (Véanse L. Salembier: *Le cardinal P. d'Ailli*, Lila, 1886, Arras, 1908. Tourcoing, 1932. M. de Gandillac: *Mouvement doctrinal*, pág. 465, nota.) Edición por E. Buron de la *Imago mundi*, texto latino y trad. fr. de los cuatro tratados cosmográficos y de las notas marginales de Cristóbal Colón. Estudio sobre las fuentes del autor, 3 vols., Gembloux-París, 1930.—*Estudios. E. Vansteenberghe*, Dict. de spiritualité. M. de Gandillac: *Usage et valeur des arguments probables chez P. d'Ailly*, Archives, 1933. A. Combes: *Etudes gersoniennes*, Archives, 1939; *Les lettres de consolation de Nicholas de Clamanges à P. d'Ailly*, Archives, 1940-42. Sobre sus teorías políticas: A. E. Roberts: *Church and State*, Bull. Inst. of hist. research, 1932; *Council of Constance*, Trans royal hist. soc., 1935.

JUAN GERSON († 1429). *Opera omnia*, ed. L. Ellies Du Pin, 4 vols., Anvers, 1706. *Textes inédits* publicados por E. Vansteenberghe, Rev. des sc. religieuses de Estrasburgo, 1933, 1934, 1935, 1936 (sobre la doctrina de Raimundo Lulio), y por André Combes: *Jean Gerson commentateur dionysien*, Vrin, 1940; *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, Et. de théol. et d'hist. de la spiritualité chez Vrin, tomo I, 1945 (introd. crítica y papeles documentales), tomo II, 1948 (primera crítica gersoniana del *De ornatu spiritualium nuptiarum*). Trad. fr. de la *Montagne de contemplation et mendicité spirituelle* por P. Pascal, Gallimard, 1944. *Six sermons français inédits*, ed. por L. Mourin, Vrin, 1946.—*Estudios.* J. Stelzenberger: *Die Mystik des Johannes G.*, Breslau, 1928. J. L. Connolly: *John G. reformer and mystic*, Lovaina, 1928. Los *Etudes gersoniennes* del abad André Combes (Archives, 1939, 1945, 1946. R. M. A. latin, 1945), así como las obras de él citadas anteriormente y su libro sobre *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e siècle, Vrin, 1942, trabajos que renovaron enteramente el tema. Deberá añadirse, sobre el humanismo en Francia en el tiempo de Carlos VI, el estudio de Coville sobre *Gontier et Pierre Col* (Droz, 1934) y los de L. Pannier (Bibl. Ecole des Chartes, 1872), Petit de Julleville (R. Cours et Conf., 1896) y Ch. Samaran sobre el benedictino PEDRO BERSUIRE.

MÍSTICOS DE LOS PAÍSES BAJOS.—RUYSBROECK EL ADMIRABLE († 1381). *Opera omnia*, ed. por el cartujo Laurent Surius, Colonia, 1552. Ed. crítica en holandés, Malinas, 1932-34. *Oeuvres*, traducidas al francés por los benedictinos de Saint-Paul de Wisques, Bruselas y París, 6 vols., 1915-38. Trad. de las *Noces spirituelles* por Maurice Maeterlinck (1891); de las *Oeuvres choisies*, por Ernest Hello (1869, reed. 1921) y por J. A. Bizet (Aubier, 1947), con una introducción.—*Estudios.* Wautier d'Aygalliers (Perrin, 1923). G. Dolezich (Breslau, 1926). *Jan van Ruusbroec. Leven Werken*, publicado por la Société Ruusbroec de Amberes, Malinas, Amsterdam, 1931 (con bibliografía completa). Véanse también los artículos de W. de Vreese en Biog. nat. de Belgique, XX, 507; de L. Brigué en el Dict. Th. cath., XIV, 408; de Dom Huyben en la Vie spirituelle, 1922; de L. Reypens en la Rev. de ascética y de mística, 1922, y el Dict. de Spiritualité (Cime de l'âme). Los libros de E. Barnikol sobre los *Frères de la vie commune*, Tübingen, 1917; J. Maréchal: *Etudes sur la psychologie des mystiques*, tomo I, Alcan, 1924; P. Groult: *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle*, Lovaina, 1927; A. Combes: *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 2 vols., Vrin, 1945 y 1948, y las páginas consagradas a la influencia de Ruysbroeck en Gilson: *Phil. au M. A.*, 704 y siguientes.

GERARDO GROOTE († 1384) y la *devotio moderna*. Wilhelm Mulder: *Gerardi magni Epistolae*, Amberes, 1933. *Vita Gerardi Magni* y *Chronica Montis Sanctae Agnetis*, ed. por M. J. Pohl en las obras de Tomás de Kempis, tomo VII, Friburgo B., 1922. Et. de R. R. Post, Amsterdam, 1940.

DIONISIO EL CARTUJANO († 1471). Edición de sus obras en 42 vols., Montreuil-Tournai, 1896-1913, con noticia de Dom Thierry Lother fechada en Colonia, 1532. *De contemplatione*, Montreuil, 1894. Cf. H. Pohlen, Leipzig, 1941.

HENDRICK HERP, llamado Harphius († 1477). *Theologia mystica: Eden contemplativorum, Directorium aureum contemplativorum*, ed. por los cartujos de Colonia en 1538. El *Directorium aureum* es la traducción latina hecha en 1513 por el cartujo de Colonia Blomevenna, del tratado de Herp: *Spieghel der volcomenheit* o *Speculum perfectionis*, ed. por L. Verschueren, Amberes, 1931.—*Estudios.* P. Groult, *op. cit.*, 1927. L. Verschueren: *De Heraut von Ruusbroec*, en Jan van Ruusbroec (1931), páginas 230 y sgs. A Combes, en Gilson, 705.

TOMÁS DE KEMPIS († 1471). *Opera omnia*, Lyon, 1623, Colonia, 1759; ed. M. J. Pohl, Friburgo B., 1902-1922. Artículo de J. Mercier, Dict. Th. cath., XV, 761.—Sobre la *Imitación de Jesucristo*, véanse los estudios muy completos del P. Symphorien: *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, Etudes franciscaines, 1921; de J. Coummoul: *Les doctrines de l'Imitation de J.-C.*, Lila, 1924; Dom J. Huyben: *Les premiers documents historiques concernant l'Imitation*, Vie spirituelle, 1925; P. van Ginnecken: *Les Mss. de l'Imitation et les textes prékempites*, 1940-41; J. Huby: *Les origines de l'Imitation de J.-C. De Gérard Groote à Thomas à Kempis*, Science religieuse, Travaux et recherches, 1943-44; H. Desmet. trad. fr. y estudio, Lila, 1946, Desclée de Brouwer, 1949.

Sobre los MÍSTICOS ITALIANOS, ANGELA DE FOLIGNO († 1309), CATALINA DE SIENA († 1380), CATALINA DE GÉNOVA († 1510), véanse: Arrigo Levasti: *Mistici del duecento e del trecento*, Classici Rizzoli, Milán-Roma, 1935; *Le livre de la Bse. Angèle de Foligno*, ed. Doncoeur, Art. catholique, 1926; las obras de R. Fawtier y del P. Bernadot, de H. Laurent, de Jörgensen y de F. von Hugel citadas en nota, pág. 530; el Libro de la B. Angela de Foligno, por Doncoeur (1928); los tratados y cartas de Santa Catalina de Siena, publicados por M. V. Bernadot en las Ed. de la vie spirituelle (ed. du Cerf); los Diálogos de Santa Catalina de Génova traducidos por Bussière (Casterman), y los artículos del Dict. de spiritualité y de la enciclopedia Catholicisme con estos nombres, con su bibliografía.

RAIMUNDO DE SABUNDE († 1436). *Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymondo Sebeydem*, Lyon, 1484, y numerosas ediciones, cuya *Theologia naturalis Raymundi de Sabunde, Hispani viri subtilissimi*, Venecia, 1581, a partir de la cual desaparece el importante prólogo censurado por el Concilio de Trento.—*Estudios.* G. Compayré: *De Ramundo Sebundo et Theologiae naturalis libro*, tesis, París, 1872. J. H. Probst.: *Le Lullisme de R. de Sebonde*, Toulouse, 1912. C. C. J. Webb: *Studies in the history of natural theology*, Oxford, 1915. J. Coppin: *Montaigne traducteur de R. Sebon*, Lila, 1925. T. Carreras Artau: *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda* (Sabunde), Barcelona, 1928. Estudios de J. Avinyo, Criterion, 1935-36, y de Fray J. Altés Escribá, Barcelona, 1939.

NICOLÁS DE CUSA (Cusanus, † 1464). *Opera omnia*, Estrasburgo, 1484, París, 1514, Bâle, 1565. Edición crítica de los *Kusanus Texte*, por E. Hoffmann y R. Klibansky, Leipzig y Heidelberg, 1932-

52. *De concordantia catholica libri III*, Bonn, 1928. *De docta ignorantia*, ed. crít. por P. Rotta, 1928, *Liber de mente*, ed. por J. L. Ritter en E. Cassirer, Berlín, 1927. Trad. fr. de *La docte ignorance*, por L. Moulinier (Alcan, 1930), de las *Oeuvres choisies*, por M. de Gandillac (Aubier, 1942). — *Estudios*. E. Vansteenberghe: *Le Cardinal Nicolas de Cues* (1401-1464). *L'action. La pensée*, Lila, 1920. (Cf. del mismo: *Quelques lectures de jeunesse de N. de Cues d'après un ms. inconnu de sa bibliothèque*, Archives, 1928. *Un petit traité de N. de Cues sur la contemplation*, R. des sc. relig., 1929). M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1941. A estas dos obras fundamentales puede unirse el artículo de E. Vansteenberghe en el Dict. Th. cath., XI, 601-612 (bibliografía). Augustin Renaudet: *Préréforme et humanisme*, Champion, 1916, 2.ª ed., Librairie d'Argences, 1953. Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927 (en app. ed. crít. del *Liber de mente* de N. de Cusa y del *Liber de sapiente* de Bouelles de Amiens, por Klibansky). G. Meersseman: *Geschichte des Albertismus*, Roma, 1933-35. Lucien Febvre: *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, 1953, pág. 276. Véanse también las obras sobre Nicolás de Cusa de H. Bett (Londres, 1932). M. Billinger (Heidelberg, 1938), R. Gradi (Padua, 1941), Paolo Rotta (Un. cat. Sacro Cuore Milán, 1928, 1942).

Sobre las RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD y sobre la FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA, además de las obras de Gierke (Berlín, 1881) y de Emile Chénon sobre *Les rapports de l'Eglise et de l'Etat du I*[e] *au XX*[e] *siècle* (París, 1905, 2.ª ed., 1913), *Le rôle social de l'Eglise* (1922), y de las obras citadas en nuestra Bibliografía inicial, de R. W. y A. J. Carlyle, E. Jenks. E. Troeltsch, F. J. C. Hearnshaw, J. N. Figgis, Jean Rupp, podrá consultarse: G. Combès: *La doctrine politique de S. Augustin*, Plon, 1927. H. X. Arquillière: *Saint Grégoire VII*. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Vrin, 1934; *L'Augustinisme politique*. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen âge, Vrin, 1934, nuev. ed., 1954 (collection L'Eglise et l'Etat au Moyen âge); artículos aparecidos en Mélanges Ferdinand Lot, Champion, 1925, y en la enciclopedia Catholicisme. H. Leclercq: *Eglise et Etat*, Dict. arch. chrét. et lit. G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen âge:* tomo I, Bilan du XIII[e] siècle (L'Eglise et les sociétés civiles des origines au XIII[e] siècle); tomo II, Marsilio de Padua o el primer teórico del Estado laico; Ed. Béatrice, 1934-1942. M. Grabmann: *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältniss von Kirche und Staat*, Munich, 1934. Et. Gilson: *Dante et la philosophie*, Vrin, 1939, págs. 200 y sgs., y los trabajos de B. Nardi sobre el pensamiento político de Dante y el *De monarchia* (1938-42). M. de Gandillac: *Mouvement doctrinal* (Fliche-Martin, 1951), págs. 399 y siguientes, sobre Petrarca y sus enemigos de Padua.

Más especialmente, sobre Felipe el Hermoso, los legistas, la disputa con Bonifacio VIII (1296-1301) y la condenación de los templarios (1308), J. Rivière: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (Lovaina, 1926), G. de Lagarde, tomo I, c. 12 (bibl.), el artículo de G. Mollat sobre los templarios (Dict. apol.), M. Melville: *La vie des Templiers* (1951), Lévis-Mirepoix: *La tragédie des Templiers* (1955), R. Ouroel: *Procés des Templiers* (1955). JUAN DE PARÍS († 1306), J. Leclercq: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII*[e] *siècle*, Vrin, 1942.—JACOBO DE VITERBO († 1308), el artículo de H. X. Arquillière, en Dict. Th. cath., VIII, 305, y su edición crítica del *De regimine christiano*, 1926.—Sobre el *De ecclesiastica potestate* de EGIDIO ROMANO († 1316), la edición crítica de R. Scholz, Weimar, 1929, y el estudio de G. Bruni, Aevum, 1932.—Sobre PEDRO DE ABANO († 1315), los estudios de B. Nardi, Milán, 1912, 1921, 1930. Sobre PIERRE DUBOIS († hacia 1321), edición del *De recuperatione terrae sanctae*, por Ch. V. Langlois (1891), de *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abreviacionis guerrarum ac litium regni Francorum*, por H. Kümpf, Leipzig, 1936, y estudio de H. Kämpf: *P. Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300*, Beiträge, K. M. R., Leipzig, 1935. Sobre TADEO DE PARMA († 1320) y ANGELO DE AREZZO († 1325), M. Grabmann: *Mittelalt. Geistesleben*, tomo II (1936), págs. 239-71; *Studien* (Munich, 1934). A. Sorbelli: *Storia dell'Università di Bologna*, tomo I, Bolonia, 1940.—Sobre JUAN DE JANDÚN († 1328) y MARSILIO DE PADUA († hacia 1342), la edición crítica del *Defensor pacis*, por C. W. Prévité Orton, Cambridge, 1928, y por R. Scholz, Hannover, 1932-33 (cf. A. Gewirth, Speculum, abril, 1948); el artículo de J. Rivière sobre Juan de Jandún, en el Dict. Th. cath.; el libro de G. de Lagarde, tomo II; los estudios publicados sobre Marsilio de Padua en el VI centenario de su muerte, por A. Checchini y N. Bobbio, Padua, 1942.—Sobre ALVARO PELAYO († 1352) y el *De statu et planctu Ecclesiae*, N. Jung: *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV*[e] *siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII* (1931), J. Lecler (Rech. sc. relig., 1931), G. de Lagarde, II, 316.—JOHN FORTESCUE: *The governance of England*, ed. Ch. Plummer (Oxford, 1895) y J. B. Chrimes (Cambridge, 1942).

SAN ANTONINO DE FLORENCIA († 1459). *Summa Theologica* y *Summa historialis*. Ediciones de Venecia (1474), Lyon (1543), Verona (1740), Florencia (1741). Estudios de P. Mandonnet (Dict. Th. cath.), C. Ilgner (Paderborn, 1904), Bede Jarrett (1914), R. Morçay (Gabalda, 1914), A Masseron (1926), P. Eugène (R. thom., 1935).

Sobre JUANA DE ARCO († 1431), véanse: Quicherat: *Procès de condamnation* (1431) *et de réhabilitation* (1455) *de Jeanne d'Arc*, 5 vols., París, Renouard, 1841-49, y *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, 1850. P. Champion: *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, 2 vols., 1920-21: I. Texto latino. II. Introducción, traducción y notas; *Notice des mss. du procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 1930. Podrán consultarse, además, los libros y trabajos de H. Wallon (1877), M. Sépet (1869), Anatole France (1908), Ph. Dunaud (1910), G. Hanotaux (1911), A. Fabre (1912), G. Goyau (1920), P. Champion (1933), R. Meunier (1946), Régine Pernoud (1954), R. Oursel (Les deux procès de Jeanne d'Arc, 1954), P. Doncoeur (Textes des procès de condamnation et de réhabilitation, Librairie d'Argences), la *Elaboration du monde moderne*, de J. Calmette, Clio, 3.ª ed., 1949, con bibliografía, O. Leroy (Alsatia, 1956), Jean Marchand (Plon, 1957).

CAPITULO VIII

EL SIGLO XVI
HUMANISMO Y REFORMA

DE LUTERO Y DE ERASMO A SANTA TERESA Y SAN JUAN DE LA CRUZ

1. Caracteres generales del siglo XVI. Cómo se relaciona con la Edad Media, a la que prolonga y de la que procede.—2. El Renacimiento del siglo XVI: el advenimiento de la forma. El destino de la escolástica. Disputas de escuelas entre realistas y nominalistas. Gabriel Biel y el humanismo medieval: la naturaleza de la caridad según Santo Tomás y la escuela franciscana; la eminente dignidad de la naturaleza humana creada por Dios. Comentadores de Santo Tomás. Vitalidad y perennidad del realismo.—3. Disparidad de los movimientos de pensamiento en el siglo XVI. Humanismo y antiescolástica. Luis Vives y Ramus. La renovación platónica en Italia. Platón contra Aristóteles en Bizancio, en Florencia, en París. De la Teología platónica de Marsilio Ficino a los Diálogos de amor de León Hebreo y a las Maravillas de la naturaleza de Pomponazzi. Leonardo de Vinci.—4. La revolución religiosa. Lutero. De Lutero y de Calvino a los anabaptistas y a las comunidades disidentes. Aspectos políticos de la Reforma: cómo asimila a Maquiavelo; sus dos salidas. La experiencia espiritual de Lutero: la concupiscencia invencible y la corrupción de la naturaleza por el pecado; la omnipotencia arbitraria de Dios, el servil albedrío del hombre y la justificación solo por la fe. Sus consecuencias para el pensamiento: Determinismo y subjetivismo. Las condiciones del retorno a la unidad cristiana.—5. El humanismo cristiano: Erasmo. Colet y Tomás Moro. Vives y Erasmo. Sabiduría y cristianismo, el hombre y Dios. La disputa de Erasmo con Lutero sobre la libertad. La unión misteriosa de la gracia divina y de la libertad humana.—6. El pirronismo y el epicureísmo cristianos contra el orgullo estoico. Rabelais y el culto a la "naturaleza". Montaigne y la pintura del "hombre": el antecesor de Descartes y el maestro de Pascal. El especticismo, la costumbre y la fe.—7. El medio filosófico en la segunda mitad del siglo XVI. Místicos heterodoxos. Naturalistas y panteístas de Italia: Telesio. Bruno, Campanella. Mónada y espíritu. El movimiento libertino.—8. Contrarreforma y restauración católica. Significación y alcance. Movimientos de ideas en Salamanca. La edad de oro española. La contribución de las Ordenes religiosas. Vitoria y sus discípulos, Soto, Cano, Báñez: 1.° Renovación filosófica y teológica, y 2.° Renacimiento del derecho natural y creación del derecho internacional. La obra de los jesuitas españoles y de Suárez; la síntesis suareziana.—9. La mística de la edad de oro española. Santa Teresa de Avila y la experiencia de Dios. Lo humano y lo divino, el alma y Dios. El uso de nuestras potencias: saber y querer en Dios. "Solo Dios basta".—10. San Juan de la Cruz. El mensaje teresiano y los poetas de la mística. Luis de León: métodos exegéticos; el concierto y la paz. San Juan de la Cruz: todas las cosas vueltas a lo divino. La música silenciosa. La noche oscura del alma y su unión sustancial a Dios. Nada, Todo. El misterio de amor y la visión intuitiva.

BIBLIOGRAFÍA.

1. CARACTERES GENERALES DEL SIGLO XVI. CÓMO SE RELACIONA CON LA EDAD MEDIA, A LA QUE PROLONGA Y DE LA QUE PROCEDE

Se concluye ordinariamente la Edad Media en la toma de Constantinopla por los turcos (1453), y se hace datar la aurora de los tiempos modernos con las grandes conmociones, políticas, sociales, económicas, intelectuales y religiosas, que acompañaron o siguieron al hundimiento del Imperio bizantino [1]: en primer término, el Renacimiento italiano, la renovación de las artes, el advenimiento del humanismo, el retorno a la antigüedad, cuyas obras se difundieron ampliamente en todo el Occidente gracias al perfeccionamiento de la imprenta por Gutenberg (1436); luego, el descubrimiento de América por Cristóbal Colón y los españoles (1492), las gestas de los portugueses cantadas por Camoens en sus *Lusiadas*, la exploración de la ruta de las Indias por Vasco de Gama y por Magallanes, las conquistas de Cortés y de Pizarro, con el prodigioso impulso económico y la ampliación de los horizontes humanos que fueron sus resultados; y la revolución astronómica del monje polaco Copérnico (1543), que preludió el desenvolvimiento de las ciencias exactas y de la mecánica celeste, la extensión de las matemáticas al dominio de la naturaleza, y que, renovando nuestra visión del universo, cambió las perspectivas sobre el hombre; en fin, la revolución religiosa nacida en Alemania y que de allí se propagó a todo el Norte de Europa como un incendio, quebrantando a la Iglesia hasta en sus cimientos, acentuando la tendencia de los Estados a la autonomía y la de los príncipes a la omnipotencia, sin hablar de la nueva conmoción de todas las creencias y de todos los principios en los que había vivido el pensamiento humano desde que la religión de Cristo suplantó a la filosofía pagana. A medida que las consecuencias de estos grandes acontecimientos se desenvuelven, vemos, en los espíritus, las costumbres y las instituciones acentuarse el divorcio entre la Edad que nace y la edad que la precedió. La túnica sin costura de Cristo se desgarra, el protestantismo, luterano, calvinista y anabaptista, primero contenido, se extiende a través de Europa; el parcelamiento religioso acusa y subraya el parcelamiento político; Carlos V, el último defensor de la unidad, fracasa (1555) en su tentativa de restaurar la cristiandad medieval [2], la política de los soberanos temporales, de los reyes y de los

[1] Véase a este respecto las justas observaciones de G. Dupont-Ferrier, en su manual *Du Moyen âge aux temps modernes*, 1328-1610 (en Colin): "Comment se prolonge le Moyen âge et s'annoncent les temps modernes".

[2] Menéndez Pidal, en un interesante estudio sobre *La idea imperial de Carlos V* (Colección Austral, Madrid y Buenos Aires, núm. 172), mostró que este Imperio que se extendía a dos mundos representa la última tentativa para restaurar la *Universitas christiana* medieval.

príncipes, es un agente de separatismo, y establece por todas partes, en lugar del gobierno paternal, garantizado por las leyes fundamentales del reino y feudatario de Dios, un absolutismo que no conoce otra regla que el buen placer del Príncipe tal como lo definió Maquiavelo (1513), que erige en fin supremo los medios de obtener, de conservar y de reforzar el poder; trata de hacer de la Iglesia y de la religión un instrumento dócil entre sus manos; desvía en su provecho, aunque atacándolos, los principios y la intransigencia dogmática de la Edad Media y deja paso por todas partes a los conceptos y a los apetitos del hombre sobre las ideas divinas de las cuales, siguiendo al nominalismo, tiende en adelante a liberarse.

Reacción temible, salida de la conjunción de los acontecimientos y de los fenómenos más diversos: conquista del globo, abertura de los caminos marítimos, impulso de las empresas y de los cambios, nacimiento del mercantilismo y del capitalismo, sed de plata y de oro, predominio de los intereses materiales, fiebre de actividad, de cambio y de progreso, ambiciones personales y nacionales, el descubrimiento de la imprenta y el redescubrimiento de la antigüedad, y la actitud crítica de un humanismo inclinado a alejarse de su fin original y de su primer espíritu para volverse contra una Iglesia que parece haber fracasado durante cierto tiempo en su misión, pero que ya se apresta a reformar los abusos y a regenerarse interiormente; contra ella, finalmente, se dirigen los dos movimientos antagónicos, Renacimiento y Reforma, reconciliados en su ardiente deseo de sustraerse a su tutela a fin de instaurar un orden nuevo.

Todo esto es verdad y basta para justificar la pretensión que tienen los historiadores de tratar de descubrir en el siglo XVI la génesis del pensamiento moderno. Sin embargo, la edad tan maravillosamente rica y fecunda, aunque compleja y turbia, que se extiende desde la segunda mitad del siglo XV hasta fines del siglo XVI, esta edad en la que se elaboraron tantas formas de sentir, de pensar y de razonar enteramente nuevas, en la que se plantearon cuestiones que todavía no se habían planteado o que no se habían considerado aún bajo este sesgo, esta edad en la que se creyó descubrir y ver cosas que el ojo del hombre no había osado contemplar hasta entonces, esta nueva juventud del mundo, en la que el hombre se emborracha de sí mismo y de sus producciones hasta olvidar a Dios, incluso cuando parece darle todo; en suma, esta inmensa revolución, a la manera de la mayor parte de las revoluciones humanas, se nos aparece con la perspectiva de una eflorescencia repentina de gérmenes que habían sido depositados en los espíritus en el curso de los siglos precedentes y muchos de los cuales no habían esperado esta renovación para salir a luz.

Sobre todo, y por ahí se relaciona estrechamente con el pensamiento cristiano, cuya expansión había señalado la Edad Media, el siglo XVI,

humanismo y reforma, se manifiesta al observador atento como un siglo esencialmente religioso, yo diría incluso esencialmente cristiano y católico. Lo es a su manera, sin duda, que no es la de la Edad Media, y se ve brotar en él por todas partes, especialmente en las clases llegadas de nuevo a los honores y a la riqueza, en el burgués comerciante y trabajador, aspiraciones confusas que buscan medios nuevos de satisfacer un "inmenso apetito de lo divino", del cual surgirá la Reforma[1]. Pero, en todos, la preocupación religiosa permanece en primer plano. La fidelidad a las viejas creencias subsiste intacta: la religión mantiene su poder, del nacimiento a la muerte, sobre todos los actos de la vida cotidiana del hombre, así como sobre su vida pública y profesional; la devoción profesional se manifiesta con un fervor creciente, alrededor de los dos polos de dolor y de ternura que representan el Cristo de la Pasión y la Virgen del Rosario; los libros religiosos se multiplican y traducen la preocupación universal de las almas por encontrar un guía en la vida y una seguridad ante la muerte. Más que nunca, el ardiente deseo de extender la palabra de Cristo suscita apóstoles, cruzados y conquistadores. Se continúa predicando la cruzada. Cuando murió en Ancona, en 1464, el Papa Pío II, Aeneas Sylvius Piccolomini, el gran humanista, que había soñado toda su vida con realizar la unión de los cristianos contra los turcos, se aprestaba a embarcarse para Tierra Santa. Treinta años más tarde, la expedición de Carlos VIII para la conquista del reino de Nápoles, que debía revelar Italia a los "bárbaros del Norte", no era más que el preludio de una cruzada destinada a liberar los santos lugares. Se explora el mundo para conquistarlo para Cristo: y confiando en la grandeza de Dios, Hernán Cortés parte con veinticinco caballeros y trescientos hombres de a pie para la conquista de un inmenso imperio en Méjico; y porque combaten al servicio y con la ayuda de Dios, para quien nada es imposible, bajo el estandarte de la cruz, por su fe, estos hombres, llenos de gozoso valor, decididos a vencer o a morir, se sienten invencibles y ni siquiera se desaniman cuando Dios, por sus pecados, les impone un grave fracaso: su capitán hace saber a los indios que viene, "no con la intención de inferirles mal alguno, sino solamente para pedirles, en la paz y la amistad, que aprendan a conocer nuestra santa fe católica, para traerles la verdad con una regla de vida y para hacerles saber que tenemos por señores a los más grandes príncipes del mundo, que obedecen ellos mismos a un Señor más grande que ellos"[2]. La cristiandad

[1] Véase sobre todo esto un notable artículo de Lucien Febvre sobre "Les origines de la Réforme et le problème général des causes de la Réforme" (Revue historique, junio 1929, págs. 28 y sgs., 39 y sgs.). Cf. Emile Male: *L'art religieux de la fin du Moyen âge en France* (Colin).

[2] Cartas a Carlos V del gobierno y jurisdicción de la Vera Cruz (10 de julio de 1519), de Hernán Cortés (30 de octubre de 1520, 15 de mayo de 1522). Cf. Her-

subsiste, y en su cuadro incambiable, pero considerablemente ampliado por las conquistas nuevas, se constituyen los Estados que ella suscitó, que ella nutrió, que la hacen aumentar, pero que ya la quebrantan y van a dislocarla durante cuatro siglos.

Intelectualmente, en fin, en este siglo que "quiere creer", los espíritus más libres son los hijos y los herederos de los hombres de la Edad Media; con ellos refieren todas las cosas a Dios como principio y como fin: todo procede de él, todo vuelve a él, todo traduce un reflejo de lo divino. Así, para no tomar más que un ejemplo, pero muy característico, un Rabelais[1] sigue "al filósofo de Cristo", Erasmo; como todos sus contemporáneos, respira el aire de la cristiandad; es cristiano, es católico, de intención, de tradición y de hecho; conoce todo lo que el pensamiento cristiano aportó de nuevo, de vivo y de puro al pensamiento antiguo; le permanece fiel a través de sus enormes bufonadas, heredadas de las farsas, sátiras y fabliaux de la Edad Media, y la ciencia misma que le embriaga no podría apartarle de esa "conciencia" esencial, humana y cristiana, sin la cual no hay otra cosa que "ruina del alma". En cuanto al humanismo, al mismo tiempo que es nacional, sigue siendo moral y cristiano y, por encima de todo, vive penetrado de ese deseo de conciliación de contrarios, de unidad viva, de medida, de equilibrio en movimiento, que forjó la grandeza de la Edad Media y que hubiese salvado a Europa si la tendencia separatista de la Reforma no hubiese prevalecido sobre la necesidad de renovación cristiana y no la hubiese conducido finalmente, a ella y a la humanidad, a un fracaso, quizá momentáneo, pero cierto[2].

---

nán Cortés: *Cartas de relación de la conquista de Méjico* (Espasa-Calpe, Madrid, 1942). Paz y amor (pág. 19); justicia (23); conocimiento de la verdad (31); la grandeza de Dios (38); que Dios es sobre Natura y a él ninguna cosa es imposible (53); un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado todas las cosas (103), al cual obedecían los mayores príncipes del mundo (12); confiando en la grandísima bondad y misericordia de Dios (149): he aquí el mensaje de los conquistadores a hombres bárbaros que, aunque privados del conocimiento del verdadero Dios y de la comunicación de las otras naciones civilizadas (otras naciones de razón), manifiestan en todas las cosas tanto concierto y orden (106), que, convertidos del culto de los ídolos al de la Potencia divina por la fe católica, de aportar a ella el mismo fervor harían milagros (30). Encontraremos estas ideas, exaltadas, separadas del deseo temporal "de aumentar sus dominios y sus rentas" (23), en los conquistadores del reino de Dios y en los fundadores del derecho internacional, en la España de la edad de oro.

[1] Lucien Febvre dio la prueba de ello en su interesantísima y novísima obra *Le problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle. La religion de Rabelais* (París, A. Michel, 1942, Colección L'Evolution de l'humanité).

[2] Véanse a este respecto las justas observaciones de Lucien Febvre, artículo citado, pág. 70.

Cristiano y católico en su origen, por sus tendencias fundamentales y por la atmósfera que se respira en él[1], este siglo lo es también en sus negaciones. El Renacimiento y la Reforma son como esos niños juguetones de que habla La Bruyère, que pegan a su nodriza, lo cual es también una manera de testimoniarle su amor o, al menos, la fuerza que le deben. Por eso, en función del dogma se plantean todos los problemas; y contra tal o cual aspecto del equilibrio religioso realizado en la Iglesia se levanta un pensamiento menos preocupado de su liberación que de la presa que ejerce siempre sobre ella y cuyas invectivas y odios no son con frecuencia más que el signo de un amor fallido. El Renacimiento y la Reforma, al menos en su origen, están de acuerdo en su oposición a las formas tradicionales, es verdad. Pero si los dos movimientos que simbolizan concurrieron a la ruina, o al menos al quebranto del antiguo orden de cosas, ello se realizó atacándolo por los dos lados opuestos y complementarios que habían operado la síntesis. Hombre y Dios, naturaleza y gracia: la Reforma ataca a la naturaleza y al hombre para dar todo a Dios y a la gracia; el Renacimiento se aparta de Dios y de la gracia para aferrarse exclusivamente a la naturaleza y al hombre. Así se operó la escisión de lo que el pensamiento medieval había sabido unir y distinguir profundamente a la vez. Pero la Reforma y el Renacimiento, después de la ruptura, estaban destinados a oponerse aun más radicalmente todavía de lo que se habían opuesto a la Iglesia, porque, mientras la una negaba de plano lo que el otro afirmaba de manera exclusiva, recíprocamente, cada uno de ellos retenía una de las dos verdades contrarias de que está constituida, como diría Pascal, la verdad total; ahora bien: privada del contrapeso de la otra verdad, cada una de estas verdades parciales—¿es el error otra cosa que esto?—expuso el pensamiento humano a los más graves excesos: las divisiones del pensamiento moderno, los conflictos sin cesar renacientes que proceden de él y que condujeron al mundo moderno a la catástrofe presente, son testimonio de ello. Pero estas divisiones y estos conflictos, cuyo origen remonta a los siglos XV y XVI, nacieron, en su principio, de problemas planteados en términos religiosos, sobre cuestiones de orden religioso, incluso específicamente cristiano, que la Edad Media había definido o propuesto al pensamiento humano: negar su solución era también afirmarla; era reconocer, en todo caso, su importancia excepcional, puesto que se hacía gravitar todo alrededor de ella. No debemos perder de vista nunca que la revolución de la que

---

[1] En su interesante obra sobre *La Renaissance italienne* (La Colombe, 1954), Frédéric Bérence llega a decir: "El Renacimiento no es un movimiento anticristiano, ni una resurrección pagana, sino más bien una exaltación del cristianismo." Esto es verdad, en gran medida, respecto a la Italia renacentista y con más precisión en cuanto a esa "primavera del Renacimiento" nacida en Florencia, la

proceden todas las demás revoluciones de la época moderna, la Reforma, tuvo por promotores a los herederos de los "espirituales" y de los teólogos nominalistas de la Edad Media, y que estalló sobre tales problemas; que el humanismo renaciente, en el que se encarna otra tendencia fundamental de la Edad Media, se coloca también frente a las soluciones tradicionales, ya para tratar de revisarlas, criticarlas y combatirlas en nombre de este mismo pensamiento, ya para tratar, después de la ruptura luterana, de defenderlas renovándolas; que, en fin, la Contrarreforma, o, con más exactitud, la Reforma católica, de la que España, centro entonces de la cristiandad, será durante un siglo el órgano, recoge, para oponerlas a las negaciones de los modernos, las grandes afirmaciones del pensamiento medieval, adaptándolas a las exigencias de los tiempos, aunque la Iglesia se repliegue sobre sí misma para reformarse y, en este repliegue, se vea forzada a abandonar vastos dominios de la especulación y de la acción sobre los que se había extendido hasta ese momento su jurisdicción espiritual y que en adelante se le escapan. Es entonces precisamente, quiero decir a finales del siglo XVI, cuando la idea de la cristiandad deja de ser una idea actuante y el pensamiento cristiano, incluso en quienes lo perpetúan, deja paso a un nuevo modo de pensamiento que se libera de la Iglesia y que busca en otra parte sus principios y sus normas, reduciendo el derecho divino a las fórmulas del derecho natural, con el deseo de hacer del hombre la medida de la verdad.

Para el historiador de las ideas, a pesar de la imagen convencional que de él prevaleció durante largo tiempo [1], el siglo XVI, con los tres grandes movimientos de pensamiento que hemos señalado y que vamos a seguir, Reforma, humanismo, Contrarreforma católica, se relaciona, pues, íntimamente con la Edad Media, a la que prolonga y de la que procede: incluso cuando la ataca, es menos la negación de la síntesis medieval que su contrario. No dudamos, por tanto, en referirlo a ella, sin desconocer, por lo demás, todo lo que aporta de nuevo, que servirá de elemento a las síntesis nuevas intentadas por el pensamiento moderno. Pero el pensamiento moderno mismo, hijo por lo de-

tierra de promisión de esa magnífica renovación espiritual y artística que, tras las formas que nos presenta la naturaleza, en los números, las proporciones, las curvas, las figuras, y en la luz misma, ve un reflejo del pensamiento del Geómetra y del Artista supremo, Dios, y trata de dar de él una expresión apropiada, para recrear en cierto modo la obra del Creador. Pero el amor a la forma ideal, en el sentido platónico, no tardó en cambiarse por un amor a la forma sensible que terminó por ocultarle el otro, por enlazarle con un naturalismo que tiende a hacer de la naturaleza un Dios. (Cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, tomo IV, págs. 409-18.)

[1] Véase la nota bibliográfica al final del capítulo.

más del pensamiento cristiano, tanto en su parte constructiva como en sus avances críticos, no data del siglo XVI: data de Descartes, y de Descartes lo haremos partir.

2. El Renacimiento del siglo XVI: el advenimiento de la forma. El destino de la escolástica. Disputas de escuelas entre realistas y nominalistas. Gabriel Biel y el humanismo medieval: la naturaleza de la caridad según Santo Tomás y la escuela franciscana; la eminente dignidad de la naturaleza humana creada por Dios. Comentadores de Santo Tomás. Vitalidad y perennidad del realismo

Por las razones que hemos señalado, resulta difícil fijar una línea de separación clara entre la Edad Media y el Renacimiento: la señal de los tiempos nuevos se hace sentir ya en los movimientos de ideas, las formas de pensamiento, de expresión y de acción que se abren paso en los siglos XVI y XV, incluso en el XII; inversamente, la Edad Media se perpetúa en el Renacimiento, algunos de cuyos rasgos más característicos parecen inexplicables sin esa persistencia del espíritu y del alma misma de la Edad Media. Por otra parte, la edad calificada de "renaciente" no fue ni la primera ni la única: la Edad Media había conocido ya dos, en los siglos IX y XII.

El Renacimiento del siglo XVI, que tomó su impulso un siglo y medio antes en Italia, se señala desde el principio por un rasgo fundamental que le es propio; a saber: "el predominio del sentido de la vista, predominio que parece estar en relación estrecha con la atrofia del pensamiento. El pensamiento y la expresión se realizan por imágenes visuales" [1]. De ahí la boga de las alegorías, la excelencia de la pintura, la superioridad de la prosa, más apta que la poesía para la expresión directa de las formas de lo real. En tanto que, para la cultura dialéctica del siglo XIII, alimentada de ontología, la forma expresaba la interioridad del ser y su esencia misma, es decir, su Idea en Dios, para los hombres del Renacimiento, pintores, escritores, pensadores (estos de menor envergadura), es ante todo y principalmente la forma exterior, o lo que se llamó la *figura* [2]. Este advenimiento de la forma exterior, de la forma visible, su predominio sobre la forma interior,

[1] Según la observación muy sugestiva de J. Huizinga: *Le déclin du Moyen âge*, pág. 351 de la edición francesa prologada por G. Hanotaux (Payot, 1932). Para todo lo que sigue, véase M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, tomo II (5.ª ed., 1925), pág. 243 y sgs.: de la segunda mitad del siglo XV hasta fines del XVI.

[2] Véase lo que decimos de esto en *Cadences*, I (nuev. ed., 1949, pág. 229), en relación con los trabajos de Henri Focillon, de Arbert Gleizes y de Charlier.

sobre la forma invisible, he aquí lo que señala esencialmente el espíritu de la nueva edad: porque la visión apareció antes que la reflexión, pero la primera abrió el camino a la segunda, y la forma se convirtió en inspiradora del espíritu, como se ve tanto en la Italia del siglo XVI como en el medio franco-borgoñón del siglo XV. Desde entonces el pensamiento religioso tiende a cristalizar en imágenes; el simbolismo vivo y profundo de la Edad Media, que veía en todas las cosas creadas signos de Dios[1], tiende a separarse de su fuente y de su modelo, como el hombre mismo tiende a liberarse de Dios o a apropiársele, y como la "venustas mundi" tiende a suplantar la "pulchritudo Dei"[2]: de ahí, sin duda, la simultaneidad de dos movimientos, nominalista y místico, que señala el declive de la Edad Media y el advenimiento de los modos de pensamiento "moderno", y que va a imponerse en el siglo XVI, con los hombres del Renacimiento y de la Reforma. Unos se entregan a un formalismo generalizado que no admite otra verdad ni otra realidad que la de la palabra, o de la imagen verbal; otros tratan de liberarse de las imágenes y de las palabras y se esfuerzan por alcanzar la realidad inefable: unos y otros no saben unir la palabra al verbo, y el verbo de Dios. En ese momento la vida se retira de la enseñanza de las escuelas y de la filosofía misma.

Pero sería un error creer, con todo, que la escolástica desapareció con el advenimiento del pensamiento renacentista. Se prolongó durante todo el siglo XVI; que conoció entonces, sobre todo en los países hispánicos, una magnífica renovación, y no dejó de permanecer vivo y actuante. Pero, convertido con frecuencia, en la enseñanza oficial, en la presa de los partidos y de las escuelas, de la disputa que busca menos la verdad por ella que por sí, de la rutina que repite y no inventa ya, la vemos con harta frecuencia degenerar en esa dialéctica complicada y estéril, en ese juego lógico, incluso puramente verbal, sin referencia a lo real, y fingido, que procuró al término "escolástico" el sentido peyorativo que se le atribuyó luego comúnmente, entregados sus adversarios a una opinión dócil, aunque ignorante, que es como una caricatura o una carga en lugar de un retrato fiel. Así, ya, de los griegos no se retuvo más que su gusto por la sofística, su arte de enervar la verdad o de darle vueltas sosteniendo alternativamente con igual fuerza las tesis opuestas o haciendo prevalecer la tesis más débil. Apreciaciones soberanamente injustas en uno y otro caso, en cuanto que

[1] "Nihil cavum neque sine signo apud Deum" (Ireneo: *Adv. Haereses*, IV, 21). Hemos recordado anteriormente la divisa de Suger, que es la de todos los constructores e imagineros de nuestras catedrales: "Mens hebes ad verum per materialia surgit."

[2] Estos son los términos que emplea Dionisio el Cartujano (*Opera*, ed. de Montreuil-Tournai, tomo 34, pág. 223).

confunden el pensamiento auténtico con sus deformaciones, donde aparece privado de la verdad que le daba su fuerza y de la inspiración que le procuraba el alma y la vida. Pero precisamente, a partir de fines del siglo XV, no nos enfrentamos, en términos generales, con la gran escolástica: lo que reina entonces en la Universidad, lo que domina a través de las rivalidades de escuelas, aumentadas todavía más por las rivalidades de las órdenes entregadas a la enseñanza, por el espíritu de cuerpo, por las intrigas y las intervenciones políticas, es esa convicción tácita ya expresada en el siglo XIV por Gregorio de Rimini, que, con razón o sin ella, se consideraba heredero de la ideología intelectualista de Godofredo de Fontains, encomiada por Juan de Pouilly, por los carmelitas Gerardo de Bolonia y Guy Terrena de Perpignan, por los ermitaños de San Agustín y por muchos otros, y que fue vanamente combatida en 1432 por Juan Capreolus de Rodez, el "príncipe de los tomistas"; a saber: que la ciencia, edificada sobre los conceptos, tiene por objeto un ser puramente mental, el "complexe significabile" o el "significado de la conclusión"[1], es decir, el simple contenido de las representaciones encadenadas por vía silogística sin relación alguna con la realidad (significatum totale conclusionis est objectum scientiae). De ahí nacía, en ausencia de toda referencia a lo real mismo, una tendencia a hipostasiar o realizar todos nuestros conceptos: lo que constituye el gran vicio de la escolástica decadente, y justificará las burlas de Molière con respecto a la *virtus dormitiva* del opio y la crítica de Malebranche en relación con las especies intencionales.

Desde ese momento, la historia de la escolástica tiende a confundirse con la historia de los interminables conflictos que se libran en las escuelas. En la Universidad de París, el nominalismo había conocido el fracaso en los primeros años del siglo a manos de los "albertistas", que, haciéndose eco del llamamiento de los dominicos (1403), expulsados poco antes (1387) a causa de su oposición a la Inmaculada Concepción, y aprovechándose de la desolación causada por la guerra de los Cien años, reinstalaron allí sin resistencia la doctrina realista. Después de haber sido liberado París de la dominación inglesa (1437) y colocada la Universidad bajo la dependencia del Parlamento (1446), el nominalismo reinó de nuevo como señor hasta el día en que, el 1 de marzo de 1474, el rey Luis XI prohibió rigurosamente que se enseñase, en cualquier forma que fuese, la filosofía de los "nominales" o "terministas", ordenando la incautación de sus bienes e impidiendo el acceso a los grados académicos a cuantos se negasen a acatar su voluntad. Los nominalistas replicaron a esta prohibición con un mani-

[1] Sobre esta cuestión capital, recogida en nuestros días por Brentano, Husserl, Meinong y la fenomenología, véase H. Elie: *Le complexe significabile* (Vrin, 1937).

fiesto[1] en el que, después de oponer su doctrina a la de los realistas que multiplican las cosas según la multiplicidad de los términos, cosa que ellos mismos rechazan, recuerdan las cuatro condenaciones de que fueron víctimas: en París, por el Papa Juan XXII, que la Universidad no aceptó seguir; en Bohemia, con Juan Huss y Jerónimo de Praga, que obligaron a los nominalistas a refugiarse en Leipzig, pero fueron reducidos al silencio por los "sapientísimos nominalistas" Pedro de Ailly y Gerson y condenados en 1415; también en París, después de 1410, por los albertistas; en fin, en la Universidad de Lovaina, que permaneció siempre, lo mismo que la Universidad de Colonia, obstinadamente fiel al realismo, en el curso de la disputa de los treinta años sobre los futuros contingentes, que abocó, con Sixto IV, a la condenación, por la curia romana (1473), del realismo en la persona de Pedro de Rivo, acusado de negar la presciencia divina de los futuros contingentes (que por este hecho, según él, perderían su carácter contingente[2]), y llevó por reacción, a los realistas a condenar a los que explicaban a Aristóteles en "el espíritu de Occam y de sus secuaces". Sobre lo cual el documento concluye que la filosofía de los "reales" es mucho más peligrosa que la de los "nominales", en razón de la eternidad que atribuye a las proposiciones y de la multiplicidad que atribuye a los seres sin causa asignable. Ante esta protesta, Luis XI cedió; un decreto del Parlamento (1481) anuló el edicto real, el nominalismo fue honrado de nuevo, las obras de los nominalistas fueron puestas otra vez en circulación, otras fueron editadas por las prensas parisinas, bajo el impulso de occamistas fervientes como el escocés Juan Scoto Major (1478-1540), regente del colegio de Montaigu, a quien ridiculizaba Rabelais, y sus discípulos franceses, flamencos, españoles, entre los que se cuenta a Juan Dullaert, el maestro, por otra parte poco estimado, de Luis Vives. Los estudiantes llegados de España y de Portugal a París propagan el nominalismo en Alcalá, en Coimbra, en Salamanca, que crea una *cátedra de nominales* al lado de las cátedras tomista y escotista. La misma boga del nominalismo en Italia, en Siena con Oliveri, en Venecia con Pedro de Mantua y con Marcos de Benevento en Bolonia, que mereció ser llamado en los últimos años del siglo XV "vera nominalium academia in Italia". En fin, las ideas nuevas mantienen en las Universidades alemanas el crédito de que habían gozado desde el comienzo; pero la mayor parte de ellas, Greifswald, Basilea, Ingolstadt, Tübingen, Wittenberg, permitían la elección entre el realismo, tomista o escotista, y el nominalismo (via Thomae, Scoti, Gregorii), cuando una de estas doctrinas no era impuesta por un decreto del príncipe como lo fue el realismo en Heidelberg o el nominalismo en Friburgo.

[1] El edicto de Luis XI y la respuesta de los nominalistas fueron publicados *in extenso* por Ehrle en su importante obra *Der Sentenzkommentar Peters von Candia* (Münster W., 1925), págs. 313 y sgs

[2] Léon Baudry: *La querelle des futurs contingents. Lovaina, 1465-75.* Textos inéditos de Pedro de Rivo, Fernando de Córdoba, Henri de Zomeren (Vrin, 1950).

Estas condiciones eran poco propicias, justo es reconocerlo, a la independencia y a la originalidad del pensamiento, que se ven abandonadas, tanto como el cuidado de la forma, por estos hombres lanzados por tal o cual camino, catalogados en tal o cual grupo, y únicamente preocupados por interpretar a su maestro y defenderlo contra los maestros adversos. Apenas son influidos por el humanismo de París, donde, después de Pedro Bressuire († 1362), Pedro de Ailly y Gerson, Juan de Montreuil († 1418) y Nicolás de Clamanges († 1437), vemos a Guillermo Fichet en su *Retórica* (1471), a Roberto Gaguin en su *De origine et gestis Francorum compendium* (1495), operar, a ejemplo de Petrarca y de los italianos, un verdadero renacimiento de los estudios antiguos[1]; en el grupo de Meaux, en el que Lefèvre d'Etaples y Clichtove intentan renovar el aristotelismo, instaurar una teología positiva fundada en la Biblia y los Padres, mejorar las versiones de los autores antiguos, vindicar el latín clásico; en Viena y Tübingen, donde se intentan en 1492 y en 1525 semejantes reformas. El nominalismo, con su dialéctica sofisticada, paradójica, vacía con frecuencia de todo sentido, no pudo resistir los ataques conjugados de los humanistas y de los reformadores y cayó en el ridículo.

Un único nombre emerge y merece ser retenido: el de Gabriel Biel de Espira (hacia 1415-1495), el maestro de Tübingen al que se denominó el último de los escolásticos, cuyos discípulos, entre los agustinos, iniciaron a Lutero en el occamismo, y en quienes Lutero, en su *Disputatio contra scholasticam Theologiam* (1517), atacará a toda la escuela, acusando a Biel de "hacer de Pelagio con Scoto". De hecho, su *Epitome pariter et Collectorium circa IV Sententiarum libros* no es solamente una exposición completa y fiel del nominalismo, sino que recoge y defiende con mucha fuerza, sobre un problema capital, una idea querida a Duns Scoto, en la que se vio, no sin razón[2], el rasgo esencial de ese humanismo y de ese naturalismo profundos que se encuen-

[1] Cf. Augustin Renaudet: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, 1494-1517 (Champion, 1916).

[2] Paul Vignaux: *La pensée au Moyen âge* (Colin), págs. 131, 201-206. Lo mismo: *Luther commentateur des Sentences*, Libro I, distinción 17 (Etudes de philosophie médiévale, 21, Vrin, 1935) y el artículo "Nominalisme" (Dict. Théol. cath.). El *Epitome* de Gabriel Biel era, a comienzos del siglo XVI, corrientemente utilizado, como libro básico para la enseñanza y el estudio, por los defensores de la "vía moderna". Servía, con Durando, de manual en la "cátedra de nominales" que había erigido la Universidad de Salamanca al lado de las cátedras de Santo Tomás y de Duns Scoto; pero Francisco de Vitoria se mostraba severo con res-

tran en el corazón de la doctrina medieval de lo trascendente y de lo sobrenatural, y que, como ha observado Harnack, le separan radicalmente de la Reforma; a saber: que no hemos de colocar nada en ninguna naturaleza que envilezca su dignidad, sino que es necesario guardarse de depreciar o de degradar la naturaleza del alma, incluso con el pretexto de exaltarla, y tratar de respetar su valor y sus poderes propios, *dignificare naturam*.

Comentando y discutiendo la opinión del maestro de las Sentencias (I, 17), según la cual, en sentido inverso a la fe y a la esperanza, la caridad sería, no una cualidad del alma, una forma creada, un don de Dios en el alma, sino un increado, a saber, Dios mismo que se entrega al alma, Santo Tomás había mostrado ya que tal concepción, destinada en el pensamiento de su autor a señalar la excelencia de la caridad, corre el riesgo de hacer de ella un acto más imperfecto que los actos naturales, puesto que suprime su carácter voluntario, por tanto meritorio, y la priva del privilegio propio de toda naturaleza, cuyos actos obtienen su perfección por el hecho de que proceden de lo íntimo. Por lo cual, en contra de Pedro Lombardo, Santo Tomás considera la caridad, virtud suprema sin la cual todas nuestras virtudes son imperfectas, como un don sobrenatural creado por Dios en el alma, "aliquid creatum in anima" (2.ª, 2ae, q. 23, a. 2). Según el punto de vista tomista, la caridad, lo mismo que la esperanza y la fe, es, pues, un *habitus*, una disposición permanente del alma, una "pertenencia" o un "tener", no adquirido, como las virtudes naturales del filósofo, sino infuso: la naturaleza es incapaz de alcanzarlo, y, por consiguiente, de salvarse por sus solas fuerzas; le es necesario un don gratuito de Dios, lo único capaz de llenar el vacío que ella experimenta (2.ª, 2ae, q. 85, a. 1), de corregirla, de curarla y de elevarla a un plano absolutamente superior; pero este hábito infuso, una vez recibido, es nuestro en cierto modo, nos renueva enteramente de tal manera que los actos que emanan de él no emanan solamente de Dios, que los inspira, sino del hombre, que los realiza; tienen un carácter personal, voluntario, meritorio, y la salvación que operan se cumple, no desde fuera, sino desde dentro, de manera no extrínseca, sino intrínseca. Dios opera, el hombre coopera; el libre albedrío da su consentimiento a la gracia; esta se vuelve en nosotros como una virtud que nos es propia y de la que procede la salvación de la naturaleza misma, que tiene como su principio a la acción divina. Hagámoslo notar, porque

---

pecto a esta compilación occamista a la que reprochaba, a pesar de la penetración de algunas de sus opiniones, el desorden de la exposición y la falta de solidez de la doctrina. Su influencia no fue por ello menor, no solamente en la formación teológica de Lutero, sino en la constitución de las doctrinas de Lessio y de Molina.

la posición tomada por Santo Tomás a este respecto proyecta una viva luz sobre lo que constituye la unidad profunda de su filosofía y de la filosofía medieval toda entera: haciendo de la caridad no Dios mismo, sino algo *creado* por Dios *en nosotros*, Santo Tomás manifiesta la razón y el fin de la creación, que es la asimilación a Dios; "asimilación deficiente", seguramente, como lo declara él mismo (*In lib. de Divin. nom.*, I, 1) en razón de la deficiencia de la criatura y de su imperfección profunda; pero esa misma deficiencia que de ello resulta es el impulso del movimiento que reduce las criaturas al principio del que proceden. Así, para los maestros de la escolástica, el estado de ser creado no es tan solo, como se le considera de ordinario, un estado negativo en el que se señala la desproporción infinita de la criatura al Creador; nos revela la dignidad de nuestra naturaleza, que recibe de Dios su ser y sus potencias, y que, por ello, se vuelve capaz de asimilarse en cierta manera a Dios, cuyo ser se incorpora a nuestra sustancia y nos hace, según la expresión de la segunda epístola de San Pedro, participantes en la naturaleza divina.

Gabriel Biel, con todos los franciscanos, San Buenaventura, Duns Scoto y Occam, va todavía más lejos que Santo Tomás en este camino. El Doctor angélico reconoce que el hombre es capaz de amar naturalmente a Dios por encima de todas las cosas: ¿lo ama de hecho? Es dudoso, porque la naturaleza humana, herida por el pecado, no permanece intacta, y solo la gracia puede restaurarle en su voluntad estable del bien. Gabriel Biel, siguiendo en esto a los franciscanos, atribuye efectivamente a la naturaleza esta capacidad; porque el pecado, al privar al hombre de la sobrenaturaleza a la que Dios, según los franciscanos, le había elevado *después* de la creación, dejó subsistir el estado de naturaleza pura *en* el cual había sido creado. Así, la recta razón, por las solas fuerzas naturales, puede conocer a Dios como el ser que debe ser amado por encima de todas las cosas, y, también por sus solas fuerzas naturales, la voluntad puede conformarse a este mandamiento. Lejos, pues, de pretender, con Gregorio de Rimini y San Agustín mismo, que el libre albedrío basta para el mal, pero que tiene poco poder para el bien de no ser ayudado por el Bien todopoderoso, Biel, rechazando esta concepción de una voluntad capaz únicamente por sí misma de caer en falta, le atribuye el poder de hacer el bien y el mal, con el discernimiento, además, de que toda naturaleza es un don del Creador en el que el bien coincide con el ser, de suerte que su fin propio es el bien. Esta afirmación de una bondad intrínseca de la naturaleza, creada por Dios, que ha hecho todas las cosas buenas, y fundada en él, que no quiere más que nuestro bien; la idea de una naturaleza razonable, o mejor, intelectual, que no es creable más que por Dios, que, según esto, es incorruptible por la criatura, a la que el pecado mismo no podría destruir, que permanece intacta en el pecador

y que solo su Autor podría, si quisiese, destruir por aniquilación del mismo modo que la creó de la nada, tal es la tesis que Gabriel Biel, después de Duns Scoto, sostiene con gran fuerza y gran claridad. Con ello descarta la idea fundamental de la Edad Media, que es la *eminente dignidad de la naturaleza en tanto que obra del Creador*, Dios: esta naturaleza [1], de la que Bernardo Silvestre hace el decreto supremo de Dios; que Alano de Lille denomina el lazo, la vida, el esplendor y la regla del mundo al mismo tiempo que el humilde discípulo del Maestro supremo; de la que el *Roman de la Rose* escribe:

Tant est de grant beauté Nature (v. 16202)

refiriéndola a su fuente, "Dieu le beau outre mesure"; de la que todos los teólogos y, en fin, los filósofos, de San Agustín a Santo Tomás de Aquino y a Duns Scoto, procuran salvaguardar su potencia y sus derechos, puesto que la gracia la cura, la ensalza y la perfecciona sin destruirla: lo que constituye el fundamento del *humanismo* profundo y verdadero de todo el pensamiento de la Edad Media. Por ahí, Biel, fiel heredero de la tradición medieval, se opone igualmente a la Reforma, que proclama la corrupción total de la naturaleza, la impotencia de la razón, la condición servil del hombre, y al naturalismo de los hombres del Renacimiento de sus herederos, que atribuyen a la naturaleza sin Dios todos los poderes que la Edad Media le reconocía como dones de Dios y que, efectivamente, fuera de Dios, no son nada, más que un poder para el mal.

Se volvía así, completándola y precisándola en un punto decisivo, a la doctrina del gran doctor en quien se encarna el genio filosófico de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino; se hallaba de nuevo en su fuente el *realismo* que constituye su fondo como constituye el fondo de la doctrina escotista, y que, manteniendo una distancia constante entre lo *inteligible* y lo *concebible*, es decir, entre lo real y nosotros distinguiendo los dos órdenes sin separarlos, nos muestra en el universo un inmenso poema cuyo Autor total es Dios, del que los elementos y los seres, y el más alto de todos, el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, son ideas de Dios, imitando cada uno a su manera la esencia divina de la cual participan diversamente, como en el principio primero y universal de todo lo que es, en el Ser cuya esencia es existir, que es nuestra Luz, nuestro Fin, nuestro Gozo y nuestra Felicidad: *Lux vera, satietas plena, gaudium sempiternum, jucunditas consummata et felicitas perfecta* [1].

[1] Véanse a este respecto los dos estudios de Gilson sobre "Le Moyen âge et le naturalisme antique". "Philosophie médiévale et humanisme", en *Héloïse et Abélard* (1938), en particular págs. 206 y sgs. En otra parte, en la introducción a *Santo Tomás de Aquino* (colección Les moralistes chrétiens, Gabalda, pág. 6), Gilson observa justamente que "el Renacimiento, en cuanto a su fondo, data del siglo XIII, no siendo el Renacimiento puramente estético y de la forma que debía resultar de él, en los siglos XV y XVI, más que la última y no la más importante consecuencia".

Con ello se pisaba terreno firme. Y no resulta sorprendente ver cómo el realismo tomista o escotista prevalece a partir del siglo XV en todas las escuelas en las que se mantenía viva la enseñanza de la escolástica. La mayor parte de las Universidades, en Italia, en los países germánicos, en España, en Portugal, dedican una cátedra a la enseñanza del escotismo, que conoció en el siglo XVII un nuevo impulso [2]. En cuanto a Santo Tomás de Aquino, debió a su crédito sin cesar en aumento el ver sustituido casi en todas partes, durante el curso del siglo XVI, el "Libro de las Sentencias" de Pedro Lombardo por la "Summa teológica" como texto clásico de explicación y de comentarios: después de Juan Capreolus († 1444), el general de los dominicos Silvestre de Ferrera (1474-1528), su cofrade el cardenal Cayetano, obispo de Gaeta (1469-1534), cuyos célebres comentarios a la "Summa teológica" aparecieron en Roma de 1507 a 1522, Vitoria, Báñez y los admirables comentadores de Coimbra, de Alcalá y de Salamanca [3]; luego, el portugués Juan de Santo Tomás (1589-1644), autor del magistral *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici mentem*, nos entregan del Doctor Angélico una exégesis notablemente fiel y penetrante [4], que consultan siempre con provecho, aun

[1] Según los términos de la oración de Santo Tomás de Aquino después de la celebración de la misa, que se encuentra en el Breviario.

[2] Sobre todo con el más grande metafísico escotista de esta época, B. Mastrius de Meldula. En sus *Disputationes de Anima* (tomo III de la *Philosophia Scoti*, Venecia, 1688, págs. 159-61) dio una definición notable del conocimiento intuitivo que, infuso o adquirido, no tiene necesidad alguna de la especie inteligible para suplir, como en el conocimiento abstractivo, el "concurso inmediato" del objeto (species intelligibiles substituitur loco objecti ad supplendum immediatum ejus concursum), puesto que el objeto, aquí, es actualmente inteligible, ya que está debidamente presente a nuestra potencia de conocer en tanto que objeto, y presente según su existencia propia (cum objectum est actu intelligibile ac debite praesens potentiae secundum propriam existentiam, sufficienter cum ipsa producit notitiam intuitivam et concursus speciei supervacaneus est. *Disp.*, 6, q. 4, a. 2, n. 7). Doctrina, dice, que es la de Scoto y que abrazaron después de él todos los escotistas.

[3] *Complutenses y Salmanticenses* (1631 a 1641), en los que Bergson nos decía haber encontrado las más grandes luces en el momento en que escribía su tesis latina sobre la teoría del lugar en Aristóteles (1889. Tr. fr., 1950).

[4] A esta exégesis bien notable, de la que Cayetano, aliando a la exactitud y al rigor lógico la intuición y el sentido del misterio, nos ofrece el perfecto modelo, únicamente puede reprochársele haber acentuado un poco el aristotelismo de Santo Tomás de Aquino y desdeñado su agustinismo profundo en lo que concierne, sobre todo al ejemplarismo y a la analogía, a la inteligibilidad de la materia primera,

en nuestros días, quienes, de acuerdo con el dictado del Papa León XIII, autor de la encíclica *Aeternis Patris* (4 de agosto de 1879), y del cardenal Mercier, creador de la cátedra tomista de la Universidad de Lovaina (1882), enseñan la doctrina del maestro del pensamiento cristiano. En fin, veremos en la segunda mitad del siglo XVI cómo florece en España, a impulsos del Renacimiento, una renovación de la filosofía tradicional, que llevará en sí misma, sobre todo en la mística, algunos de sus frutos más sabrosos y más bellos. Tanto es así, que el pensamiento de la Edad Media permaneció vivo; y en lugar de anquilosarse en una estéril repetición verbal o de atenerse a las concepciones de una ciencia caduca, se abrió a las ideas nuevas y renovó sus formas de expresión y su materia, como quería el mismo Santo Tomás, para mantener intacto su espíritu, y de esta suerte, a través del período moderno—salvo un eclipse momentáneo que coincidió con el eclipse de la metafísica—, no dejó de actuar como la levadura en la masa, refiriendo el espíritu del hombre a lo real, es decir, a Dios.

3. Disparidad de los movimientos del pensamiento en el siglo XVI. Humanismo y antiescolástica. Luis Vives y Ramus. La renovación platónica en Italia. Platón contra Aristóteles en Bizancio, en Florencia, en París. De la Teología platónica de Marsilio Ficino a los Diálogos de Amor de León Hebreo y a las Maravillas de la naturaleza de Pomponazzi. Leonardo de Vinci

Sin embargo, si fuese preciso definir con una palabra el rasgo común a todos los movimientos de pensamiento que se produjeron a partir de mediados del siglo XV en Italia, y que se desenvuelven en todas direcciones en el curso del siglo XVI, acudiríamos a la oposición a la escolástica como expresión más justa. En este punto, en efecto, todos están de acuerdo: platónicos y averroístas, filólogos, naturalistas, hombres de ciencia, humanistas, preocupados como Erasmo por poner de acuerdo la sabiduría y la fe y por reformar la Iglesia desde dentro, reformadores que, siguiendo a Lutero, rompen con la Iglesia para restaurar el cristianismo evangélico, racionalistas negadores de todo dogma o escépticos que se adaptan a la costumbre, todos, de uno a otro extremo, del Renacimiento a la Reforma, se proponen, primero, si no principalmente, abatir para siempre la escolástica y liberar al pensamiento humano de un yugo que estiman insoportable. Fuera de ahí, apenas se entienden entre sí, y se puede dudar incluso que ellos mismos se entiendan: cuando, después de haber destruido, se proponen construir a su vez, manifiestan una incoherencia, y, puede decirse también, una gran pobreza de pensamiento, en singular contraste con las arquitecturas poderosas, ordenadas, atrevidas, de los siglos precedentes. Porque la audacia del pensamiento no se encuentra en los que adoptan una actitud negativa en el siglo XVI: se encuentra en los constructores de la Edad Media. Aquí, es la variedad en la unidad la que produce la armonía y la que se alimenta en las fuentes mismas de lo verdadero: allí, es la disparidad la que engendra la anarquía en los espíritus, a falta de una norma del pensamiento. Aquí, la libertad inseparable del orden; allí, bajo la apariencia de la libertad, la licencia que la niega. Por este hecho, este siglo tan efervescente de ideas, que legó tan gran riqueza a la edad moderna, pero que la cargó también con tan fuertes escisiones, no cuenta con un solo filósofo que pueda ser comparado a los grandes pensadores de la Edad Media: Lutero, el iniciador en 1515 de la revolución religiosa que desgarró la cristiandad, no hizo como filósofo más que recoger con extremosidad, y sin contrapartida, las tesis occamistas aliadas a algunas opiniones agustinianas; un Erasmo, un Montaigne mismo, que pusieron en sus escritos todo el atractivo de un genio muy personal y por ello eminentemente estimulante, no nos legaron ni sistema coherente, ni principios firmes; los italianos, que renovaron el arte y la ciencia y que fueron los iniciadores y los propagadores de las ideas nuevas, no tienen en su mayor parte—cuando filosofan—más que una filosofía casi totalmente falta de coherencia, cuyos temerarios atrevimientos no compensan su profunda deficiencia. En suma, de Nicolás de Cusa a Descartes—si exceptuamos en un plano superior a los príncipes de la mística española, Santa Teresa y San Juan de la Cruz—, el pensamiento occidental no nos ofrece un filósofo ni una filosofía. Sin embargo, hemos de tratar de descubrir en este pensamiento los destellos de ideas y los alicientes

a nuestro conocimiento del espíritu humano y a la inmortalidad del alma. Véase a este respecto la tesis de P. Garin sobre *La théorie de l'Idée suivant l'école thomiste* (1932), las justas observaciones del P. Congar en el número de la Revue thomiste consagrado a Cayetano en el IV Centenario de su muerte (1934), y las del P. Romeyer (*Philosophie chrétienne*, tomo III, págs. 149-53), que, apoyándose en el *De Veritate*, muestra, en contra de Cayetano, que, "creable y creada por Dios como componente sustancial y último fundamento de todo el orden cuantitativo, principio radical de individuación absoluta y de multiplicación individual en el interior de la especie, la materia prima sirve de sujeto a la forma específica y por ella a todo el orden cualitativo. Es inteligible, como tal, a Dios Creador, y, por Dios, a los ángeles o a las almas separadas. Les es inteligible en lo que tiene de correlativo y de irreductible todo conjunto a la forma." Y es, en Santo Tomás, esta inteligibilidad en sí o para Dios (si no para nosotros aquí abajo) de la materia como tal, la que, haciéndola participar de las propiedades trascendentales del ser, le confiere su poder de individuación. Volveremos más adelante sobre los comentadores españoles y sobre Juan de Santo Tomás.

de corrientes intelectuales que, en los siglos siguientes, alcanzarán todo su sentido y todo su valor.

Lo primero que hay que observar en los humanistas del Renacimiento, partidarios todos ellos de un retorno a la antigüedad, enamorados del latín y sobre todo del griego clásico, en el que fueron iniciados por los sabios bizantinos emigrados a Italia, y que no sienten más que desprecio por la lengua "bárbara" de los dialécticos de París y por los trabajos estériles de los "modistas", es el descrédito que arrojan sobre Aristóteles y el ferviente amor que profesan por Platón. A partir de entonces, en la disputa secular entre aristotélicos y platónicos que llena la historia del pensamiento humano, es Platón el que se lleva la palma ya por varios siglos: es él quien va a reavivar y a enraizar en muchos la idea de que la tarea de la filosofía es ordenarlo todo entre Dios como principio y Dios como fin.

La señal de la lucha contra Aristóteles y los "peripatéticos"—término con el que se designaba a los escolásticos—fue dada en Florencia en 1440 en una diatriba titulada *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, debida al sabio bizantino, el neoplatónico Gemistos Pleton (1355-1450), que había sido enviado por el emperador Juan VIII Paleólogo a los concilios de Ferrara y de Florencia[1] para dar testimonio de la reincorporación de los cismáticos griegos a la Iglesia romana. En vano, su amigo y discípulo el cardenal Bessarión (1402-1472), en sus respuestas a los panfletos de los traductores y defensores de Aristóteles, Jorge de Trebizonda y Teodoro Gaza[2], trata de conciliar el amor a Platón con la deferencia debida a Aristóteles, mostrando que los dos grandes filósofos griegos, si difieren por la

[1] La unión de los griegos a la Iglesia de Roma, realizada por el Papa Eugenio IV en Florencia, con la ayuda del célebre canonista, el cardenal dominico Juan de Torquemada, defensor del "poder indirecto" del Papa (5 de julio de 1439), no fue denunciada por los griegos en 1472, como se pretende comúnmente. Pero, como mostró Dom van Caulaert, O. S. B. (en sus conferencias de 1938-39 en Lovaina, publicadas por la revista Irenikon), habiendo omitido por varias veces la Curia romana el responder a las cartas de Constantinopla que anunciaban a la Santa Sede la elección de los patriarcas, esta práctica terminó por caer en desuso.

[2] La obra capital de Bessarión, el "cardenal de Nicea", es su tratado en cuatro libros *In calumniatorem Platonis*, impreso en latín en Roma en 1467, y reeditado con el original griego en el tomo II de la obra consagrada por L. Mohler al cardenal Bessarión (Paderborn, 1927). Este libro de Bessarión, traductor y comentador de Aristóteles, pero gran admirador de Platón, señala una fecha importante en la historia de los estudios platónicos (R. J. Loenertz). Bessarión, que se había adherido al partido de la unión en tiempos del concilio de Ferrara-Florencia y se había hecho su defensor en los medios bizantinos, pasó el resto de su vida al servicio de la Iglesia romana, como abogado de la unión de las Iglesias, propagador del helenismo en Occidente y fundador de la Biblioteca Marciana en Venecia (1468), a la que hizo donación de su colección de libros parti-

forma, están de acuerdo en el fondo. El asalto contra Aristóteles y su "secta" es el estandarte que ampara a los humanistas de todas las escuelas y de todas las tendencias, por opuestas que sean. Mientras que Pleton lanzaba contra Aristóteles un teísmo universal inspirado en Platón, Lorenzo Valla (1407-1457), en sus *Dialectae disputationes contra Aristotelicos*, le opone un naturalismo que rehusa definir la naturaleza por el fin y se contenta con divinizar la realidad, sustituyendo a la razón por los instintos como regla en el hombre, de acuerdo con el precepto: *Sequere naturam*. Porque, escribe en su *De voluptate ac de vero bono*, "todo lo que la naturaleza creó es bueno: el hombre debe hacerse su discípulo y seguir el evangelio que ella le dicta, que es el evangelio del placer". Este evangelio nuevo, que hace del placer el verdadero bien y de la "naturaleza" la única regla[1], se propagó por toda Italia, con los príncipes, los condotieros de la espada, de la pluma o del florín, los Sforza, los Médicis y los Borgia, el Poggio y Beccadelli, los banqueros y los comerciantes.

En otras partes, el movimiento de ideas del Renacimiento toma otro curso, pero permanece fiel al antiaristotelismo profundo de sus orígenes. Rodolfo Agrícola (1442-1485), discípulo y admirador de Nicolás de Cusa, que sueña con poner el humanismo al servicio de la religión de Cristo, no es menos duro contra Aristóteles en su *De inventione dialectiva*. El español Luis Vives de Valencia (1492-1540), el amigo de Erasmo, el hombre versado en todas las disciplinas, iniciador en filosofía y en pedagogía, así como en psicología empírica, en materia de asistencia pública y de organización internacional[2], después de haber recibido la enseñanza escolástica tradicional en Valencia, y luego en París,

cularmente rica en manuscritos griegos. Sobre el sarcófago en el que descansa, en el claustro contiguo a la basílica de los Doce apóstoles, figuran sus armas, una cruz sujeta por dos brazos, los cristianos de Occidente y de Oriente, emblema de la unión de la que él era vivo símbolo. Este gran amigo del humanismo y de los humanistas es uno de los más nobles representantes del Renacimiento italiano.

[1] En el sentido que hemos definido en *La vie morale et l'au-delà*, cap. II. "Les deux conceptions de la morale" (Comunicación del 21 de mayo de 1921 a la Academia de ciencias morales y políticas). Recogiendo una expresión de Pascal, mientras que los hombres de la Edad Media, con Platón y Aristóteles, juzgan de la naturaleza "según el fin", Valla, lo mismo que los naturalistas modernos, juzga de ella "según la multitud" o el hecho, erigido en norma: para él, la naturaleza se reduce a "lo que es"; para los primeros, se mide en "lo que debe ser", porque el hombre solo es lo que *es* cuando es lo que *debe ser*.—Sobre la fortuna de la palabra y del concepto de "naturaleza" en el siglo XVIII, pueden encontrarse útiles indicaciones en la obra de Paul Hazard sobre *La pensée européenne au XVIII siècle*, 2 vols. Boivin, 1946, y las notas del tomo III (1948), págs. 61 y sgs., 154 y sgs.

[2] El cuarto centenario de la muerte de Vives provocó una renovación de los

bajo la dirección del comentador de Aristóteles, el gantés Juan Dullaert, propaga en los Países Bajos y en Inglaterra, en Lovaina y en Oxford, donde enseñó, en Brujas, donde murió, las ideas antiescolásticas y antiaristotélicas de sus escritos *De causis corruptarum artium, Adversus pseudodialecticos, De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, dirigidos contra los retóricos rezagados de la escolástica, al mismo tiempo que las opiniones atrevidas y a veces aventuradas de sus *Comentarios a la Ciudad de Dios*, y ese culto a las humanidades, ese gusto por la observación y las experiencias, ese "juicio" y ese buen sentido superior, que testimonian sus *Exercitationes linguae latinae*, su *De institutione feminae christianae*, y su magistral libro *De tradendis disciplinis* (1531). En su *De anima et vita* (1538) se libera definitivamente del yugo de Aristóteles e inserta el platonismo en la tradición ortodoxa. Siguiéndole, Marius Nizolius de Módena (1498-1576), embebido en Cicerón, ataca a la escolástica en su raíz, y en su tratado *Contra pseudophilosophos*, editado por Leibniz en 1670, pretende suprimir la dialéctica y la metafísica para reemplazarlas por la retórica y sustituir la ciencia del ser por la ciencia del lenguaje[1].

Pero la oposición a Aristóteles alcanzó su punto culminante con Ramus (1515-1572). Nacido de una pobre familia del Vermandois, Pedro de la Ramée obtuvo a los veintiún años su grado de maestro en

estudios sobre el gran humanista español. La Biblioteca Nacional de París organizó en esta ocasión una exposición, para la cual J. Estelrich estableció un notable catálogo (1942), mientras que Eugenio d'Ors y otras personalidades le consagraron interesantísimos estudios (Plon, 1941) y el Instituto Luis Vives de Filosofía, de Madrid, realzaba y honraba su obra. Volveremos sobre la obra de Vives un poco más adelante.

[1] A instigación del barón de Boinebourg, protestante convertido al catolicismo, Leibniz, después de haber escrito en 1669 una *Confessio naturae contra atheistas*, y, contra los socinianos, una *Trinitas defensa*, reeditó el *Antibarburus philosophicus* de Nizolius, con el título *Nizolii de vera ratione philosophandi cum dissertatione preliminaria* (Gehrhardt, tomo IV). En esta *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*, Leibniz definió como humanista las cualidades del estilo filosófico, que son, según él, la claridad, la verdad, la elegancia y la preocupación por evitar los términos técnicos allí donde no son indispensables: alaba en Nizolius esas cualidades que hacen de él un modelo; pero reprocha al autor haber confundido en una misma reprobación la lengua de los escolásticos y su filosofía, al menos la de los más grandes de entre ellos, como Santo Tomás, y de sus antiguos maestros, reprobación que prepara el camino al ateísmo al condenar las realidades metafísicas. En su carta a Thomasius, que le sirve de prólogo, Leibniz, recogiendo y precisando la tesis de su Confesión contra el ateísmo, muestra que, si un poco de ciencia aleja de Dios, mucha ciencia lleva a él, y que el mecanismo supone a Dios, que es el único regulador de todo con orden: "ordo pulcher horologium Dei" (12), lo que es ya la doctrina de la armonía preestablecida. En suma, concluye Leibniz, conciliando el mecanismo de los modernos con

artes defendiendo una tesis sobre este tema: "Que toda la enseñanza de Aristóteles es un tejido de mentiras (commenticia)." Luego, en 1543, expuso sus ideas sobre los medios de regenerar la dialéctica, en sus *Dialecticae institutiones* y *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, que promovieron una verdadera tempestad. Demandado ante el Parlamento por los "peripatéticos", fue vetado por Francisco I en sus "Solicitudes pour accroistre et enrichir son royaulme de toutes bonnes lettres et sciences", en las que Ramus era tachado de ignorancia manifiesta y de mala voluntad. Levantada la prohibición por Enrique II después de la muerte de Francisco I, Ramus reeditó sus obras, publicó en francés una breve Dialéctica y enseñó durante diez años en el Colegio de Francia, que había sido creado en 1530 por Francisco I, a instigación del helenista Guillaume Budé[1] frente a la Sorbona, como el órgano de la cultura nueva. Convertido al calvinismo en 1562, hubo de dejar Francia para retirarse a Alemania y Suiza, y solo volvió a París, en 1570, para morir dos días después de la matanza de San Bartolomé (26 de agosto de 1572). El reproche mayor que dirige a Aristóteles es el haber querido hacer dos lógicas, una para la ciencia, otra para la opinión, y haber preferido a la discusión viva tal como la practican los poetas, oradores y filósofos, un conglomerado de reglas sin relación con ella, que enturbian, antes que aclaran, el espíritu. En contra de esta dialéctica artificial, Ramus quiere instaurar una dialéctica racional, fundada en la naturaleza, y que comprende, como la retórica de Cicerón, la *invención* que busca los "lugares comunes", o clases generales de argumentos de donde parte el razonamiento, y la disposición, que consiste en poner en forma los argumentos ya encontrados, aplicándolos a cada sujeto según un cierto orden, que los reduce de grado en grado a Dios. Ramus separa, pues, por entero el orden y la invención, sin establecer, ni siquiera presentir entre uno y otro, ese enlace íntimo que Descartes introducirá ahí después de haberlo descubierto en las matemáticas y del que hará la regla suprema para la dirección del espíritu. A pesar de su debilidad congénita, o quizá a causa de ella, la dialéctica instaurada por Ramus sedujo, por su claridad al menos aparente, a un gran número de espíritus, sobre todo en Alemania y en los Países Bajos, donde sustituyó a la lógica aristotélica, considerada como demasiado complicada y generadora de disputas. En Cambridge, W. Temple y E. Digby se alinearon en pro o en

la metafísica de los antiguos, si el movimiento explica a Dios, el movimiento mismo no se explica más que por Dios. No podría señalarse con un rasgo más claro los méritos y la debilidad del humanismo italiano del Renacimiento.

[1] Guillaume Budé, en 1535, planteaba en términos muy justos el problema *De transitu hellenismi ad christianismum*, sin darse cuenta que el problema había sido resuelto y el paso operado, tres siglos antes.

contra de ella[1]. Pero no satisfizo a los platónicos, y chocó con la oposición decidida de los aristotélicos de Padua, averroístas y alejandristas, y de todos los "libertinos" que encontraban y veneraban en Aristóteles lo que Ramus condenaba: la negación de la creación y de la Providencia y las reglas de una moral independiente de todo deber hacia Dios.

Muy otro es el espíritu de los platónicos de Florencia. Están de acuerdo con los adversarios de Aristóteles en su oposición al peripatetismo y a la escolástica, y, al igual que la mayor parte de ellos, repudian enérgicamente el aristotelismo panteísta y materialista que los averroístas italianos habían puesto de moda y dirigido contra el Aristóteles cristiano de la escolástica, mostrando así el peligro que corren los que se unen a su doctrina. Pero mientras que los adversarios de Aristóteles trataban sobre todo de erigir un método de expresión nueva, los platónicos de Florencia se interesan principalmente por las ideas; es esto lo que, con todos los humanistas del Renacimiento, exigen primero a la filosofía platónica, de la que ponen en evidencia el lado religioso, incluso específicamente cristiano; ya porque se esfuercen, como Petrarca y Ficino, Vives y Erasmo, por conciliar el platonismo con el cristianismo, ya incluso porque traten como Pleton, Guillermo Postel y Juan Bodin, de constituir con la ayuda de elementos platónicos una especie de pura religión racional, accesible a toda la humanidad[2].

A partir del siglo XIV, los hombres de Florencia, Petrarca, Boccaccio, su admirador y amigo el canciller Salutati († 1406), el educador Victorino de Feltre († 1447), Leonardo Bruni, llamado el Aretino († 1444), aun censurando, como Salutati, "a los filósofos engreídos con la literatura secular" que hacen del mundo un ser vivo e incluso un Dios, manifestaron un gusto muy vivo, no solamente por Cicerón y Virgilio, sino por los griegos y en particular por Platón, del que Petrarca decía que, cuando habla de Dios y de la inmortalidad del alma, no es un filósofo el que habla, sino un apóstol. Este gusto, por lo demás, un poco ficticio, se hizo primero más patente por la forma de los diá-

[1] Contra William Temple (1553-1626), que era, como J. Sturm en Alemania, Arminius en Holanda, Nicolás del Nancel en Douai, un partidario decidido de Ramus y de su "virtus disserendi", Digby escribió un tratado *De duplici methodo* que es su condenación radical (Freudenthal, Archiv für Gesch. der Philos, tomo IV).

[2] Cf. sobre "la noción de religión natural y universal en los pensadores del Renacimiento", un interesante capítulo de L. Blanchet en su *Campanella* (1920). El *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de L. Bodin, "nuestro

logos platónicos, incluso por su contrapartida: hecho significativo[1], el primer diálogo platónico que fue traducido por Cencio en Bolonia en 1436; luego por Pedro Díaz de Toledo en España (1445), por el que se desbordó el entusiasmo de los humanistas italianos; que Marsilio Ficino tradujo de nuevo en 1477, el mismo año que Rodolfo Agrícola, con el título "Xenocrates De morte contemnenda", que fue reeditado con el *De Mysteriis* de Jámblico, en Venecia, en Aldo, en 1497, en 1503, en 1506, luego con el Tratado sobre la *Verdad de la religión cristiana,* en Florencia en 1568, fue el diálogo apócrifo el *Axioco* sobre la muerte y la inmortalidad del alma, el mismo cuya interpretación tendenciosa costó la vida a Esteban Dolet (1546). Fue Pleton[2] el que, después de los humanistas bizantinos y el monje calabrés Barlaam, abad de San Salvador en Constantinopla, luego obispo de Geracia († 1450), reveló a los florentinos la obra del maestro y rival de Aristóteles; redactó en 1444 en Florencia su *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia,* y decidió a los Médicis a fundar esa célebre Academia platónica que ilustró, bajo Cosme y Lorenzo, el más grande de los platónicos italianos, Marsilio Ficino (1433-1499). A requerimiento de sus protectores, Ficino tradujo al latín la obra entera de Platón, además de los libros de los neoplatónicos, Plotino, Jámblico, Proclo; convencido, como Mussato († 1329), como más tarde Vico, de

Platón francés" como le denomina Pedro de Lostal, fue recientemente traducido por P. Mesnard (Belles Lettres, 1941).

[1] Véase J. Chevalier: *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et l'immortalité de l'âme* (Alcan, 1914), págs. 117 y sgs., con los textos citados de Cencio al cardenal Orsini, de Pedro Díaz de Toledo al marqués de Santillana, de Ficino a Pedro de Médicis, de Canter en la reedición de la traducción debida a Rod. Agrícola (1506), de Esteban Dolet traductor de "dos diálogos de Platón, filósofo divino y sobrenatural" (1544). Unicamente Montaigne, en el capítulo de los Libros, declara que estima en poco "el Axioco del buen Platón", juzgándolo indigno del genio de su autor, pero no pretende por ello tener el atrevimiento de oponer su opinión a la de tantos doctos autores que colocaban tan alto este pequeño diálogo, curiosa mezcla de ideas, de argumentos, de creencias místicas y de lugares comunes, corrientes en los últimos siglos de la era pagana. Sobre la utilización de la República de Platón por los escritores del Renacimiento, Ficino, Erasmo, Moro, Lefèvre d'Etaples, S. Champier, Bruès, La Primaudaye, Lostal, J. de Serres, Luis Le Roy y Juan Bodin, y en fin, Montaigne, que tomó un interés creciente por Platón después de 1558, véase un interesante artículo de R. Lebègue en las Lettres d'humanité, II (1943). Nadie, por otra parte, a excepción de Tomás Moro y de Campanella, acepta las ideas de Platón sobre la "comunidad de todas las cosas" que Bodin rechaza como "directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza, imposible e incompatible con el derecho de familia".

[2] Sobre la influencia que ejerció Gemistos Pleton en Occidente, véase un estudio de Börje Knös en las Lettres d'humanité, IX (1950).

que la poesía es la forma primitiva de la teología, y soñando, con Petrarca, al que su conversión final había transformado en otro agustino (Rerum familiarum, X, 40), en hacer de la teología la poética de Dios, "poeticam de Deo", se dirige a la sabiduría platónica para realizar su designio: en los argumentos que puso al frente de la República, saluda a la ciudad platónica como una Jerusalén celeste establecida en la tierra, y, en su *Theologia platonica de animorum immortalitate,* muestra el partido que puede obtenerse de Platón para combatir el averroísmo, para reducir la cultura clásica a la doctrina de los Padres en lugar de hacer de ella un instrumento profano y lascivo y para constituir, en fin, una religión filosófica apta para seducir, atraer y quizá incluso persuadir y convencer a los filósofos, porque, dice en su prólogo, "con algunos cambios, los platónicos serían cristianos". Ficino hallaba en Platón el Dios creador, la libertad y la inmortalidad de nuestras almas, el Soberano bien y el amor, y el retorno del alma al Creador del que ella emana; pero desconocía la profunda doctrina de las Ideas, y, para constituir la "cadena de oro" que refiere los pensadores al "divino Platón", reunía en una especie de amplia síntesis toda clase de elementos de dudosa proveniencia, sin omitir, al lado de los pitagóricos, a las sibilas, Orfeo, Hermes Trismegisto, Zoroastro, la astrología, la magia y la cábala judía.

Esta síntesis gozó de gran estimación en los medios platónicos, especialmente con Pico de la Mirándola (1463-1494), que disertaba y discutía atrevidamente *de omni re scibili.* Iniciado en la lengua y en la filosofía griegas durante su permanencia en Ferrara, en Padua, en Florencia, donde sufrió, como su maestro Ermolao Barbaro (1454-1498), la influencia de las ideas puestas en circulación por Gemistos, Bessarión y Ficino, tratando de reconciliar a Platón y Aristóteles, como intentó hacerlo él en su *De ente et uno,* Pico procura edificar una "pia philosophia", o una ciencia de símbolos, que, según las opiniones expresadas en sus *Conclusiones nonagintae in omni genere scientiarum,* extraía de todas las filosofías y de todas las religiones las verdades secretas y ocultas que les son comunes y en las que la religión cristiana, según él, habría bebido la esencia de su doctrina. Trata de encontrar en ellas los principios de una teología mística e intenta su aplicación en su *Heptaplus de opere sex dierum Geneseos,* donde propone una interpretación alegórica del Génesis a la luz de la Cábala y del Zohar, aunque rechazando, como después de él Reuchlin, la astrología y la adivinación. Su sobrino Juan Francisco (hacia 1470-1533), formado como él en la tradición platónica, pero más ortodoxo que su tío pone su vasto conocimiento de la antigüedad y de los Padres al servicio y defensa de la religión cristiana, en su *Liber de Providentia Dei contra philosophastros,* en sus *De fide et ordine credendi theoremata,* y en sus obras maestras, *Libri de rerum praenotione pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates, De studio divinae et humanae philosophiae, Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae,* donde asocia el recuerdo de Nicolás de Cusa al de sus maestros platónicos.

El mismo esfuerzo de síntesis o, con más exactitud, de sincretismo y de fusión entre las verdades filosóficas y religiosas de la humanidad, se reconoce igualmente, pero en formas un poco diferentes, en los humanistas y políticos franceses. Guillermo Postel, en su *De orbis terrae concordantia* (1542), preconiza el retorno a la religión natural, que es, según él, la religión primitiva y esencial, la de la Razón o del Verbo divino, la que inspiró a Platón y a todos los profetas, a las sibilas, a los etruscos, a la Cábala, y sobre la que debe fundarse un derecho natural para establecer, bajo la Corona de Francia, la concordia en el mundo y extender la paz universal hasta el Oriente islámico. Se encuentra la misma idea rectora, pero singularmente cargada de indiferencia religiosa y confinando con la impiedad, en el *Heptaplomeres*[1], que Bayle atribuye con razón al jurista angevino, profesor en Toulouse y en París, Juan Bodin (1530-1596), el autor de ese tratado de la *República* (1577) donde opone Platón a Maquiavelo y expone los principios de una monarquía sometida al derecho natural y moderada por los Estados Generales, como le parece en realidad la monarquía francesa, prototipo del orden armónico universal.

En fin, la tendencia entonces reinante y el gusto por la filosofía nueva se afirman sin reserva en los médicos y los naturalistas de la época, y sobre todo en su iniciador, el médico suizo Paracelso (1493-1541), cuyas obras escritas en alemán fueron traducidas al latín por sus discípulos: *Die grosse Wundarznei, Opus paramirum, De natura rerum.* Paracelso ve todo en todo, busca entre todas las cosas misteriosas afinidades y trata, como Cardan, de expresarlas en un simbolismo universal inspirado en la cábala, que pretende edificar el arte de la medicina sobre cuatro pilares: la teología, la filosofía, la astrología y la alquimia.

De Florencia, el fervor platónico se propagó a toda Europa. En Florencia misma, es verdad, el entusiasmo por Platón fue de poca duración; después de la muerte de Lorenzo de Médicis (1492), la atención de los florentinos se apartó de los problemas platónicos por la

[1] Publicado en 1840 por Gubrauer, reeditado por R. Chauviré (1914) con el título *Le Colloque de Jean Bodin,* excelentemente estudiado, al igual que la obra de Postel, por Pedro Mesnard. La obra de Bodin había sido precedida, medio siglo antes, por el *Cymbalum mundi* de Buenaventura de Périers, en el que L. Febvre ve el panfleto anticristiano de un hombre que pasó entre 1535 y 1537 de un cristianismo reformado a un racionalismo agresivo inspirado en Celso

agitación que provocó el monje dominico Jerónimo Savonarola (1452-1498), y su ensayo de constitución, mitad teocrática, mitad democrática, que proclama, con el nombre de República, la realeza de Jesucristo contra los corruptores de los pueblos y de la Iglesia. La Academia florentina no sobrevivió. Pero su obra no fue vana. Contribuyó a difundir ampliamente los libros platónicos, creó, si puede hablarse así, una atmósfera platónica e inspiró a los humanistas de todos los países, a Erasmo, a Reuchlin, a Tomás Moro, a los platónicos de Lyon, la idea de un acuerdo fundamental entre las creencias cristianas y las doctrinas platónicas, o, según la expresión de Erasmo en su *Elogio de la locura* (1511), entre los "sabios" que deploran la locura de los que toman las apariencias por realidades y los "piadosos" que se vuelven por entero a la contemplación de las cosas invisibles. Este platonismo cristiano dejó su huella en toda la literatura del siglo XVI: en el tratado *De la excelencia e inmortalidad del alma* de Amaury Bouchard (1530), maestro de encuestas; en la *Enciclia de los secretos de la eternidad,* redactada en verso por Fèvre de la Boderie con destino a los libertinos y descarriados (1570); en el *Perfecto cortesano* de Baltasar de Castiglione, el protegido del Papa León X, el amigo de Rafael († 1529); en el *Primer solitario* (1552) de Pontus de Thiard, uno de los siete de la Pléyade, el traductor de León Hebreo, el imitador de Mauricio Scève, y en las *Odas* de Ronsard (I, 10), donde se encuentra la doctrina del *Banquete* y del *Fedro* sobre el amor y la inspiración poética referida a Dios, según las opiniones del *Menón*[1]: porque, escribe Ronsard,

Les vers viennent de Dieu, non d'humaine puissance.

El platonismo cristiano del Renacimiento no dejó de influir en la enseñanza tradicional, que, por él, se transmitió a Bérulo y a Descartes. En fin, su huella es visible en las obras místicas de la época, y en particular en los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, escritos en 1512 y publicados en Roma en 1535, que, con el Comentario al *Banquete* por Marsilio Ficino, ejercieron una acción decisiva sobre la mística española y dieron derecho de ciudadanía al platonismo en España.

(*Origène et Des Périers ou l'énigme du Cymbalum mundi,* 1942). V. L. Saulnier discute esta tesis y ve en el Cymbalum mundi una manifestación del "hesuchismo" que se encuentra también en Rabelais y que prescribe la doble ley de la inmunidad y del silencio, que no observó Cristo al descender a la tierra (Lettres d'humanité, 8, 158).

[1] Véase la tesis de V. L. Saulnier sobre Mauricio Scève (ed. Klinchsieck, 1948-49) y el librito de R. Lebègue sobre Ronsard (Boivin), págs. 66 y sgs.

León Hebreo era hijo de Isaac Abarbanel de Lisboa, que fue consejero del rey Fernando el Católico y administrador financiero en España. Con él se cierra el ciclo del neoplatonismo mosaico. Cervantes, en el prólogo a *Don Quijote,* proclama que el que quiera tratar del amor encontrará ahí satisfacción más allá de sus deseos, y Menéndez Pelayo no duda en afirmar que esta obra es la más hermosa que produjo la filosofía platónica desde Plotino. La posición de León Hebreo es original. En el siglo XVI vemos en todas partes, con la difusión del *Banquete* y del *Fedro,* cómo el amor de caridad tal como lo conciben los cristianos deja paso al amor platónico, Eros, hijo de la Riqueza y de la Pobreza, deseo nunca satisfecho, en busca de la más pura belleza eterna, motor de la vida moral, de la que es el fin la caridad divina. Esta concepción se encuentra en León Hebreo; pero trata de conciliar la idea platónica del deseo con la doctrina aristotélica del amor como voluntad del bien y con el misterio del amor divino, amor gratuito, que exige de parte del hombre un amor desinteresado[1]. Muestra que aquí abajo el amor, hijo de lo bello absoluto y del conocimiento de lo bello acompañado de la idea de su falta, se identifica con el deseo, que aspira a la generación de su semejante; pero este amor no podría convenir a Dios, en quien no puede encontrarse ninguna privación: el amor que trae a las criaturas no es más que la voluntad de su bien por el aumento de su perfección, y en ellas el deseo no es más que la sombra del amor superior que reina en el mundo de las inteligencias y que nos incita a la sabiduría, conocimiento intuitivo y unitivo.

La tradición platónica, por otra parte, habría de reaparecer en Italia en los últimos años del Renacimiento e inspirar entonces sistemas filosóficos de un espíritu muy diferente, que trataremos de caracterizar en su lugar.

Pero el triunfo del platonismo no se produjo sin resistencia por parte de los peripatéticos. En Bizancio y en Roma, alrededor de Teodoro de Gaza y de Jorge de Trebizonda, numerosos y ardientes admira-

[1] Sobre la diferencia del amor griego y del amor cristiano, del Eros y del Agape, sobre el amor divino que es un amor gratuito, espontáneo, "no motivado" (cf. 1, *Joh.,* IV, 7-10), un amor de pura generosidad y liberalidad (cf. *Sum. Theol.,* 1.ª p., q. 44), véase el libro de A. Nygren: *Erôs et Agapé* (Aubier), y las discusiones que provocó en la Vie spirituelle (oct. 1946) y en la Vie intelectuelle (1946), así como las obras de P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen âge* (Beiträge Münster, 1908, reed. 1933); M. Scheler (*Vom Umsturz der Werte,* 1919, trad. fr. en Gallimard con el título *L'homme de ressentiment*); H. Pflaum: *Die Idee der Liebe Leone Ebreo* (1926); J. D. Berrueta y J. Chevalier: *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Denoël); Nédoncelle: *Vers une philosophie de l'amour* (Aubier, 1946); Festugière: *La sainteté* (P. U. F., 1942),

dores de Aristóteles tomaron su defensa (* 59). Platónicos y aristotélicos se entregaron en Italia, hacia los años 1463-64, a una verdadera batalla en la que las invectivas personales se unieron, y luego sustituyeron, a las discusiones especulativas. Los aristotélicos, por otra parte, estaban muy lejos de entenderse respecto a la interpretación a dar de la doctrina de Aristóteles. Se hallaban de acuerdo para decir que la escolástica la había desfigurado; pero, para encontrar el verdadero rostro del Estagirita, unos acudían a Averroes, otros a Alejandro de Afrodisias y a su maestro estoico Aristocles: de ahí la constitución de dos partidos, averroísta y alejandrista, cuyas controversias llenaron, de fines del siglo XV a fines del siglo XVI, los dos centros filosóficos aristotélicos de Italia, Padua y Bolonia. Los dos están de acuerdo también en negar la Providencia, la libertad y la inmortalidad personal: pero mientras que para los alejandristas el alma humana, forma del cuerpo, perece enteramente a la muerte, los averroístas admitían una inmortalidad personal del espíritu, recurriendo unos y otros, cuando querían salvaguardar el dogma, a la teoría de las dos verdades, que el V Concilio de Letrán (1513) condenó junto con la unidad del intelecto humano y la negación de la inmortalidad del alma.

La Universidad de Padua, que desde 1405 dependía de la República de Venecia, donde el Estado se había convertido en el protector de los filósofos, no tardó en llegar a ser un centro de pensamiento independiente en el que era de buen tono, nos dice Petrarca, adoptar el averroísmo. Ahí se formó Pomponazzi (1462-1525), que enseñó después en Ferrara y en Bolonia y fue el primero en oponer el averroísmo de Padua al aristotelismo de Alejandro[1]. Aun proclamando su fidelidad al dogma, Pomponazzi trata de representarse fuera de toda revelación la idea que debe hacerse del hombre y de su lugar en el universo; esta idea la toma de Aristóteles y de sus comentadores, particularmente de Alejandro; en su *Tractatus de immortalitate animae* (1516) y en su réplica al averroísta de Padua Augustino Nifo, protegido por León X, pretende demostrar que al estar el alma sustancialmente unida al cuerpo perece con él; que el hombre, en consecuencia, debe proponerse como

L'enfant d'Agrigente (Plon, 1950). En un capítulo de esta última obra, sobre "Mystique païenne et charité", pág. 130, el P. Festugière puso en claro este punto: el eros, nacido de una indigencia o de una carencia sentida, apunta a la posesión y al goce de lo que le falta: la caridad o el amor a Dios y al prójimo es un amor desinteresado del alma que, al amar, no se propone su propio gozo, sino el bien y el servicio de aquel que ella ama.

[1] Los nombres más conocidos del averroísmo de Padua (estudiado por Renán en su *Averroes*, II, c. 3) son los de Alexander Achillinus (1463-1518), autor de tratados *De intelligentiis, De orbibus, De universalibus*, denominado "el segundo Aristóteles"; Zimara († 1532), comentador de Averroes y editor de las obras de Juan de Jandún; en fin Augustinus Niphus (Nifo, 1473-1546), el editor de las obras de Averroes (1495), que, después de haber enseñado el monopsiquismo, como su maestro Nicoletto Vernias (*De intellectu et daemonibus*), trató de poner su enseñanza de acuerdo con la fe católica tal como la había proclamado el concilio de Letrán (1513), y, en su libro *De immortalitate animae* en respuesta a Pomponazzi (1518), acepta de Santo Tomás sus argumentos en cuanto a la inmortalidad del alma.

único fin de sus acciones la humanidad, como único motivo el amor a la virtud y el odio al vicio, y que ese legislador el que, conociendo la inclinación del hombre al mal, decretó, en vista del bien común, que el alma fuese inmortal, preocupado no por la verdad, sino por la honestidad. Esta concepción de la vida del hombre separada de su destino sobrenatural se acentuó en otros dos tratados suyos, de inspiración estoica: el *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (1520), donde muestra la incompatibilidad de la libertad con la Providencia, identificada por él con el Destino; y el *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber* (publicado en 1556), en el que presenta los milagros como hechos naturales aunque no conformes con el curso ordinario de la naturaleza, que se explican por las fuerzas ocultas de los astros, de los minerales y de las plantas, por las influencias que se ejercen sobre el hombre o por la sugestión. En todo esto, por otra parte, Pomponazzi no intenta otra cosa que una exégesis exacta de Aristóteles, y su concepción del universo, más estoica aún que aristotélica, así como sus opiniones sobre el conocimiento intelectual, atestiguan una sorprendente ignorancia de las últimas adquisiciones del pensamiento medieval y del Renacimiento en materia de ciencia. ¿No se decía del paduano Cremonini, así como de Melanchton, compilador de Aristóteles al servicio de la Reforma protestante, que habían rehusado mirar al cielo a través del telescopio, por miedo, decía Galileo, de producir alguna alteración en el cielo de Aristóteles?

El mismo espíritu y las mismas tendencias prevalecen en un sorprendente personaje que ofrecía, como dice Leibniz (*Teodicea*, 251), visos de gran hombre e incluso de hombre incomparable[1], Jerónimo Cardan (1501-1576). Estudió en Pavía, luego en Padua, se dio a conocer como médico, como matemático y mecánico[2], se entregó a la magia, al ocultismo, a la astrología, fue, según su propia expresión, un "de-

[1] En un fragmento de 1676 "Pretiosissimum tempus" (Grua, 572), Leibniz cita con elogio un pensamiento de Cardan sobre el valor del tiempo, que no podría pagarse demasiado caro para liberarlo de los cuidados y de las tareas que pueden ser confiados a otros. "Nam tempus aestimatur a rebus... Sensus enim vitae a rebus." De suerte que la duración verdadera de nuestra vida no se mide por el calendario. Cardan estimaba además que, al ser el cambio la esencia de toda sensación, el placer no es tanto más vivo cuanto mayor sea el sufrimiento al que sucede; lo que le llevaba, según su propia autobiografía, a practicar el ascetismo por un refinamiento voluptuoso

[2] Duhem: *Origines de la statique*, c. III. *Etudes sur Léonard de Vinci*, I, 223.

tractor vindicativo y pérfido de la religión", o mejor, de las religiones, cuyo nacimiento y declive relaciona con las conjunciones de los astros, y, en sus tratados *De varietate rerum, De subtilitate*, obtiene del averroísmo una concepción del espíritu universal del mundo, en el que todo aparece vivo pero impersonal. Sin embargo, este aristotelismo inauténtico y desusado, del que los paduanos habían hecho un arma de guerra contra Platón y contra el cristianismo, ejerció un singular atractivo, sobre todo en Francia, sobre espíritus impacientes de sacudirse la autoridad de la Iglesia, de sus dogmas, de la filosofía que presuponen; les habituó a pensar al hombre y al universo sin Dios, e inauguró el movimiento "libertino" que veremos desenvolverse en el primer tercio del siglo XVII y luego reaparecer en el siglo XVIII en la forma del naturalismo.

Muy por encima de estas disputas y de los hombres que intervinieron en ellas surgió la gran figura de Leonardo de Vinci (1452-1519), uno de los genios más esclarecidos que haya conocido la Humanidad, hombre universal, pintor y dibujante, también escultor y arquitecto, músico como Joaquín des Prés y Orlando de Lassus, Palestrina y Victoria; escritor, matemático, ingeniero, inventor, precursor en todos los órdenes de la especulación, de la técnica y de la acción. En él, como en Miguel Angel (1475-1564), el arte del Renacimiento alcanza sus más altas cimas, por esa búsqueda nunca terminada de la forma interior o de la idea que traducen y ocultan a la vez las formas visibles que ella ha modelado; por ese sentido de la individualidad de los seres, el misterio que cada uno de ellos revela en la línea serpentina con la que el artista trata de sorprender, tras las actitudes y los gestos, el alma misma; en fin, por esos esbozos y esas preparaciones, como las que nos entregó de la Natividad, de la Adoración de los Magos [1], en la que se ve al genio del hombre habiéndoselas con el secreto de Dios y tratando de traducirlo por medio de los grupos de personajes, de la inflexión de las líneas, de la vibración de la forma, de la lucha de los reflejos y de las sombras, que dan a los movimientos, que la forma encarna, su potencia de sugestión y de emoción. Con él, al igual que con Miguel Angel, las artes menores, pintura y escultura, que en la catedral de la Edad Media estaban subordinadas al conjunto, se liberan y toman su impulso, como medios de expresión de la forma humana [2].

[1] Se encuentran reproducidas en la obra sobre Leonardo de Vinci publicada en 1919 en las ediciones de la Nuova Rivista de Italia, en Roma, págs. 143-68.

[2] Leonardo de Vinci considera la pintura como "una cosa milagrosa para hacer palpable lo impalpable" (*Traité de la peinture*, según Codex Vaticanus, 1270, trad. Péladan, Delagrave, V, 109). La tiene por muy superior a la escultura, porque exige más razonamiento y esfuerzo mental (V, 102), a la música, porque la armonía no se engendra sino por la proporción simultánea (IV, 38), y a la poesía misma, porque, dice (III, 63), "la pintura tiene un objeto más digno que la poesía: da con más verdad la figura de las obras naturales que el poeta, y la obra de la naturaleza es más digna que las palabras, obra del hombre. De la obra del hombre a la de la naturaleza, la distancia que existe es la del hombre a Dios". Así, la pintura es nieta de la naturaleza (de la que son hijas las cosas evidentes) y es pariente de Dios. La Deidad, que es la ciencia del pintor, hace que su espíritu se transmute en una semejanza de espíritu divino (II, 65). Véanse también los *Carnets de L. de Vinci*, con prólogo de Paul Valéry (N. R. F.).

El sabio, en Leonardo, no cede apenas al artista. Si el artista crea, el sabio transmite y aumenta el legado. En ciencia, Leonardo continúa genialmente la obra de la Edad Media, en la que hunde todas sus raíces; conoce y recoge, además de la obra de Arquímedes, que pone por encima de todo, las ideas de Alberto de Sajonia, de Buridán y de Marsilio de Inghen, de Pelacani, llamado Blas de Parma, vulgarizador de Nicolás Oresme en Italia; en fin, y por encima de todo, de Nicolás de Cusa, sobre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, las transmutaciones geométricas, la estructura del universo, las condiciones del equilibrio y el principio de los desplazamientos virtuales, el *impeto* del que procede el movimiento de un proyectil, aunque Duhem haya podido escribir justamente de él: "La ciencia de Leonardo se alimentó del jugo de la escolástica (* 60)." Pero él pone en ella la nota genial que le convierte en uno de los iniciadores de la mecánica y de la física modernas. Rompe las telas de araña en las que nos enreda el silogismo, rechaza las divagaciones de los alquimistas y de los astrólogos, a los que trata de charlatanes y de locos. Preocupado ante todo de la verdad, que realza todo lo que trata, por ínfimo que sea, en tanto que la mentira, incluso si habla de Dios, haría perder su gracia a lo divino, prefiere, a los sofismas y a las opiniones inciertas sobre los problemas más elevados y más sublimes, las conclusiones seguras y naturales sobre las cosas más pequeñas; por lo cual, tomando a la experiencia por rectora, se atiene a la observación paciente, precisa, aguda de la naturaleza y a la expresión matemática que ella exige: pero sabe también que la naturaleza es el lenguaje de Dios; que el sabio, lo mismo que el filósofo y el artista, debe tratar de encontrar de nuevo, tras las apariencias, la señal del divino Obrero; que el movimiento traduce la acción de un motor espiritual; que el cuerpo humano, como mostró de acuerdo con él Ravaisson, es la obra del alma que realiza en él una cierta idea de la forma humana; que en todas las cosas transparece una aspiración o un deseo que es la quinta esencia misma de la naturaleza, y que, muy lejos de encerrarla en una especie de movimiento circular eterno y, si puede hablarse así, estático, a la manera del mundo de Aristóteles, se expresa en un surgi-

miento incesante de formas nuevas. En estas consideraciones estaba incluida, no solamente una mecánica, que obtuvo según el principio de que "el hombre es el modelo del mundo"[1], sino también toda una filosofía, incluso una metafísica, que no separó, sino que expresó en su arte y que se propone a la admiración de los hombres como una muda y sublime interrogación sobre el enigma de las cosas.

En las Conversaciones sobre la pintura, mantenidas en Roma en 1538, del pintor portugués Francisco de Hollanda[2], Miguel Angel nos revela el lugar en que debe ser buscada la expresión del enigma: "La buena pintura se aproxima a Dios y se acerca a él. No es más que una copia de su perfección, una sombra de su pincel, su música, su melodía. Por tanto, no basta que el pintor sea un grande y hábil maestro. Pienso, antes bien, que su vida debe ser pura y santa en la medida de lo posible, a fin de que el Espíritu Santo dirija su pensamiento." Por ello, en el umbral de la muerte, el artista sobrepasa el arte y reniega de él, en favor de la gloria de la Pasión de Cristo, como escribe magníficamente Miguel Angel en sus Sonetos:

Ni la pintura ni la escultura son ya capaces de calmar
al alma vuelta hacia ese amor divino
que abre, para acogernos, sus brazos sobre la Cruz.

4. La revolución religiosa: Lutero. De Lutero y de Calvino a los anabaptistas y a las comunidades disidentes. Aspectos políticos de la Reforma: cómo asimila a Maquiavelo; sus dos salidas. La experiencia espiritual de Lutero: la concupiscencia invencible y la corrupción de la naturaleza por el pecado; la omnipotencia arbitraria de Dios, el servil albedrío del hombre y la justificación solo por la fe. Sus consecuencias para el pensamiento: Determinismo y subjetivismo. Las condiciones del retorno a la unidad cristiana

Mientras que el humanismo renaciente—el de los discípulos y de los sectarios, es verdad, más que el de los iniciadores y de los maestros—atacaba la síntesis escolástica en la que veía el principal obstáculo a la

[1] Duhem: *Etudes*, II, 184 y sgs. Duhem mostró cómo Soto puso a punto la cuestión dando la fórmula definitiva de las leyes de la caída de los cuerpos.

[2] Citadas por Romain Rolland: *Michel-Ange* (Hachette, 1911), pág. 124. Sobre el pensamiento religioso muy rico y muy complejo de Miguel Angel, véase el interesante estudio de H. W. Beyer: *Die Religion Michelangelos* (Bonn, 1926). Debe traerse aquí la expresión de Chateaubriand en sus *Mémoires d'Outre-Tombe* (tomo VIII, 1849, pág. 357): "Cualesquiera que sean los cambios de costumbres y de personajes de siglo en siglo en Italia, se observa en ellos un hábito de grandeza. Todavía queda en Roma sangre romana y tradiciones de los maestros del mundo."

instauración de las ideas nuevas y a la constitución de una filosofía axial, no ya sobre Dios y la creación, sino sobre el hombre y sobre la naturaleza; mientras que ese mismo humanismo preconizaba el retorno a la antigüedad y encarecía la cultura greco-latina, no ya para un conocimiento más profundo del cristianismo y para la mejora de la vida moral, sino en sí misma y por sí misma, por el culto de la belleza, de la naturaleza y del hombre que se expresa en ella, la Reforma religiosa, en un sentido completamente opuesto, traduciendo una revolución profunda del sentimiento religioso y apuntando a una innovación radical del orden establecido, acusaba menos a la escolástica que a la Iglesia misma, ya quebrantada por el Gran cisma de Occidente, por las predicaciones de Wyclif, de los husitas, de Savonarola, y por la agitación que habían mantenido en el pueblo, por los excesos del misticismo y por el advenimiento del espíritu crítico; en fin, por los males que la minaban desde dentro, el envilecimiento de la corte romana, la impotencia de los concilios, la desmoralización del clero, el debilitamiento de la jerarquía y las rivalidades entre los órdenes.

Sin embargo, los abusos, si realmente fueron la causa ocasional de la Reforma, no podrían, en cambio, ser considerados como su causa profunda. No bastan para explicar un movimiento nacido de necesidades religiosas insatisfechas que buscaban una expresión nueva. En esta búsqueda ansiosa e impaciente, era la economía misma del dogma cristiano, junto con la autoridad de la Iglesia, lo que los reformadores ponían en entredicho, por su deseo o por su pretensión de volver al Evangelio, al cristianismo primitivo, a la relación directa del alma individual con el Dios que la justifica sin tratar ya de acudir a la doctrina de las dos verdades: porque no hay ya, para cada cual, más que una sola verdad, la que la fe revela y le impone a su razón fuera de toda regla exterior, de toda norma, incluso de toda razón.

Por lo demás, adversarios resueltos, no solamente del pensamiento medieval, sino del Renacimiento que hicieron abortar allí donde prevalecieron, los reformadores, a excepción de un Zuinglio y de un Melanchton, imbuidos de humanismo, no son filósofos: Lutero reprocha a la escolástica haber sofisticado la teología, repudia la Etica de Aristóteles como el peor enemigo de la gracia y prohíbe a la filosofía, así como a la exégesis y a la ciencia, en suma, a todas las obras de nuestra razón pervertida por el pecado, mezclarse en estas materias que, según él, revelan en el hombre justificado una pura iluminación interior por el Espíritu Santo, único principio que retendrán sus inmoderados discípulos, los anabaptistas. Calvino, por su parte, admitiendo como principio el carácter absoluto y arbitrario de la voluntad divina, rechaza como sutilidad y sofistería toda tentación de poner de acuerdo la libertad humana con la presciencia divina o de reducir la justicia de Dios

a la medida humana y a la pequeñez de nuestro entendimiento; si no rebaja el conocimiento como hace Lutero, sin embargo—y las comunidades disidentes surgidas del calvinismo acentuarán todavía más este rasgo—, proclama que "este conocimiento consiste más en viva experiencia que en vana especulación" y proscribe los desvaríos de los filósofos[1]. Por hostil que fuese la teología nueva a la especulación filosófica, toda una filosofía se encontraba implicada en ella, que la Biblia en lengua vulgar ponía al alcance de todos. De ella procede esa visión renovada de la experiencia religiosa, de la salvación y de la fe, de la inaccesible perfección de Dios y de la miseria del hombre, que se impondrá durante generaciones, por vía de influencia directa o de contraste. De ella también proceden algunos de los principios que estaban llamados a convertirse en los principios directores del pensamiento alemán, y, por ella, del pensamiento europeo con posterioridad a la Revolución francesa. Ya en su tiempo, en una carta del 16 de octubre de 1519, Crotus Rubianus no dudaba en proclamar a Lutero

[1] El conocimiento, para Calvino, es eficaz en esto: en que nos enseña a servir a Dios y a regular nuestra vida según su voluntad. Así se legitima la tarea a la que coopera, que es la glorificación de Dios, exaltando lo que en nosotros proviene, no de nosotros, sino de Dios. Por lo cual, aun censurando la razón depravada del hombre, aun repudiando como "sutileza" y "sofistería" las especulaciones de los filósofos y de los teólogos, que pretenden, según él, reducir la justicia de Dios "a la medida humana" y "comprenderla en la pequeñez del entendimiento de los hombres", de ese entendimiento imbécil que llena de inquietud y se balancea de un lado a otro con tanta ligereza como presunción, en lugar de someter a la Voluntad de Dios su "parte principal", la voluntad, "doncella de la gracia". Calvino, según esa visión rectora, se forjó del conocimiento una idea singularmente más alta y más fecunda que Lutero, y, según la opinión de un luterano de alto valor, Ernst Troeltsch (Calvin et le calvinisme comparés au luthéranisme. Hilbert Journal, oct. 1909, pág. 107), contribuyó a "mantener un nivel intelectual mucho más elevado que Lutero": sin proclamar, como el alemán, la omnipotencia y la plena suficiencia de la fe—de una fe, por lo demás, desprovista de toda virtud intelectual y práctica—, mira la doctrina como un medio indispensable para la acción; y así la acción no legitima solamente el conocimiento: le ennoblece y le eleva. La verdadera fe, dice, es la que tiene su raíz en lo profundo del corazón del hombre y le renueva, porque "no nos es solamente útil saber cómo es Dios, sino cómo quiere que seamos". Y la voluntad de Dios "remonta de tal modo todo sentido humano que es preciso que el espíritu humano ascienda por encima de sí para alcanzarle. E incluso una vez llegado ahí, no comprende lo que siente: sino que teniendo por cierto y estando persuadido de lo que no puede comprender, entiende más por certeza de esta persuasión que si comprendiese algo humano según su capacidad" (*Institution de la Religion chrestienne*, texto de 1541, fasc. 176-177 de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, cap. IV, De la foi, pág. 191. Cf. el cap. I de la connaissance de Dieu, pág. 28, y el cap. VIII, De la prédestination et providence de Dieu). Véase la nota (* 63) en el apéndice.

como "el padre de la patria, el primero que se atrevió a liberar el pueblo de Dios", y, tres siglos más tarde, en tanto que Enrique Heine ve en él a uno de los liberadores del género humano y Michelet celebra el año 1517 con los mismos títulos que 1789, Fichte saluda en el padre de la Reforma al héroe del germanismo regenerado y uno de los principales artífices de la preeminencia alemana, tanto en el orden de la especulación como en el orden político. De él, en particular, y de la herencia nominalista que recogió, proceden el determinismo y el subjetivismo que señalaron con tan profunda impronta la filosofía del siglo XIX[1]. Por todo ello, el historiador de la filosofía debe detenerse aquí más de lo que tiene por costumbre: porque el pensamiento humano, del que la filosofía es una de las expresiones, pero no la única, se nutrió de las aportaciones teológicas, así como de la aportación de las ciencias, tanto más que de la dialéctica y de los sistemas elaborados por los filósofos de profesión.

Cuando[2] el monje agustino Martín Lutero (1483-1546), que, ya en 1515, en su curso sobre la Epístola a los romanos, había proclamado sin miramiento alguno la corrupción total del hombre por el pecado y la salvación o la jusificación solo por la fe, y que, en 1517, se había alzado violentamente contra las indulgencias, quemó el 20 de diciembre de 1520 en Wittenberg el *Corpus juris canonici* y la bula de excomunión lanzada contra él por el Papa, a quien la cristiandad tenía por el intérprete de la ley de Dios, daba con este gesto simbólico la señal, no de la reforma que los más sabios de los humanistas querían hacer de la Iglesia y por ella, sino de la revolución religiosa que habría de intentar realizar fuera de la Iglesia y contra ella. En vano Erasmo quiso hacer entrar en razón a Lutero, llevarle a distinguir el uso del abuso, y detenerle en la pendiente que le conducía al cisma; en vano pidió al Elector de Sajonia, el 15 de abril de 1519, que no entregase

[1] Véase a este respecto nuestro estudio sobre "Les Deux Réformes", publicado en el número consagrado por la Revue de Métaphysique et de Morale al cuarto centenario de la Reforma (1918) y reeditado en *Cadences* (Plon, nuev. ed. 1949), así como el excelente librito de Spenlé: *La pensée allemande de Luther à Nietzsche* (Colin, 1934).

[2] Como observó justamente R. Minder (*Allemagnes et Allemands*, tomo I, 1948, pág. 89), Lutero, cuya familia, establecida en Turingia, era en parte de origen franco, nació y murió cerca de la antigua frontera germano-eslava, en Eisleben; y en la "Alemania colonial", en Wittenberg, consumó su ruptura con Roma. *La Alemania colonial*, tierra que permanecía en estado de desenvolvimiento señorial y feudal, fue la primera en alinearse tras él, en tanto que los antiguos países, las viejas provincias romanizadas del Danubio y del Rin, se le resistieron con vigor, salvo algunas "ciudades libres" cuya conversión temporal al luteranismo no fue más que la consecuencia de la lucha emprendida contra el poder de los obispos. Esta división corresponde también *grosso modo* a la división actual de las dos Alemanias, protestante y católica.

a Lutero, con la esperanza de salvarle de su arrebato y de su orgullo y de conservar la unidad, manteniendo intacto el espíritu de Cristo. En 1521 se había consumado el cisma y el divorcio era ya definitivo entre los reformistas y los revolucionarios: Erasmo había roto para siempre con la "facción luterana", pero en Alemania y en los países nórdicos Lutero había suplantado a Erasmo. Empeñaba a la cristiandad en una crisis de extrema violencia que la dislocó[1]. Consiguió en seguida la complicidad de las naciones y de los Estados particularistas, el apoyo de la nobleza y de los príncipes, prestos a identificar sus ambiciones dinásticas con los intereses nacionales, a encubrir unas y otros de una teoría exaltada del Estado y de sus derechos, del que el *Príncipe* de Maquiavelo, a partir de 1523, les ofrecía el modelo acabado[2], y a acaparar en su provecho, para fines temporales, ese factor esencial de la unidad nacional que es la religión. Entonces se fijó esa confusión de lo espiritual y de lo temporal que denunciaba Farel en 1525, que habría de pesar tanto en la época moderna y que, reemplazando la primacía del Papado por la supremacía del Príncipe o del Rey, incluso en materia religiosa, sometió la Iglesia al Estado, cual fue el caso de Alemania y de la Inglaterra de Enrique VIII, o que, sometiendo el Estado a la Iglesia bajo la autoridad suprema de Dios, sueña con instaurar, como hizo en Ginebra Juan Calvino (1509-1564), un Estado-Iglesia en el que reine la teocracia pura.

El éxito de la Reforma protestante provino, en buena parte, de ese acuerdo que existía entre las nuevas tendencias políticas de una cristiandad dividida y el cisma religioso que liberaba de Roma a las naciones y a los Estados aportándoles una justificación teológica de su pretensión a la independencia y a la omnipotencia: porque "el

[1] La noción de cristiandad, mantenida igualmente por Erasmo en el "corpus christianum" que tiene a Cristo en su centro y al pueblo en la periferia, formando los príncipes de la Iglesia y de la tierra la zona intermedia, se convierte en Lutero en el "cuerpo de la cristiandad" liberado del poder del Papa y de los espirituales y, como tal, sometido enteramente a la autoridad civil: en razón del sacerdocio universal que se expresa por la voz del príncipe y reviste la autoridad temporal del poder sacerdotal, el príncipe reina sobre la Iglesia, y la cristiandad laica se convierte en el imperio. En Calvino, la noción de cristiandad desaparece para dejar paso a la idea de la libertad cristiana o espiritual, la cual puede muy bien estar de acuerdo, según él, con la esclavitud civil, y que aboca finalmente, en Zuinglio y en la Ciudad-Iglesia Ginebra, a la confusión de lo temporal y de lo espiritual, de la comunidad religiosa y de la sociedad política, con primacía de la primera por la influencia de la Palabra. Véase sobre todo esto la importante obra de Pierre Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au seizième siècle*, págs. 91 y sgs., 195 y sgs., 282.

[2] Sobre Maquiavelo (1469-1527), sobre el contenido, la significación y el alcance de *El Príncipe*, véase la nota (* 61) en el apéndice.

turco mismo debe ser honrado y soportado", escribía Lutero en Spalatin el 5 de marzo de 1519, "ya que es un poder y todo poder existe solo por la voluntad divina". De hecho, Lutero transfiere al Estado todos los derechos, jurisdicciones y privilegios que pertenecían a la Iglesia; en la Explicación del salmo 82, lo proclama divino e incluso un pequeño Dios; ante él queda destruido el individuo y todas las comunidades y corporaciones que son, según la expresión de Acton, la única garantía efectiva de la libertad de los individuos; reclama del Elector de Sajonia la expulsión de Carlstadt, la represión de la herejía por la fuerza, el aplastamiento del pueblo en revuelta, porque el pueblo, dice, no tiene más que un solo derecho, el de obedecer pasivamente y sufrir: hasta el punto de que en 1531 podía afirmar con plena justicia que nadie había hecho tanto como él por César y el poder civil, *Kaiser und Gehorsam*[1]. Al proclamar en 1555 el principio *Cujus regio, hujus religio*, la Dieta de Augsburgo no hará otra cosa que sancionar los principios proclamados por Lutero.

En cuanto a Calvino, no cesa de repetir, en el capítulo del Gobierno civil de su *Institución de la religión cristiana* (1536), que "la libertad espiritual puede muy bien coexistir con esclavitud civil"; que los magistrados deben ser respetados, reverenciados y obedecidos como Dios mismo, del que son los vicarios y del que recibieron también mandamiento para mantener el orden social, someter con la espada a la masa de los no uncidos al yugo de la verdad y proteger y defender la verdadera religión; en este sistema la herejía es crimen capital y la intolerancia un precepto imperativo y sagrado: Castellion, La Mare, Alciato, Gentilis, expulsados; Gruet, el amigo de Dolet, decapitado; el médico y teólogo español Miguel Servet[2], quemado vivo en Ginebra en 1553, no son más que la aplicación de estos principios. Si el par-

[1] He aquí los textos característicos. En la *Exhortación a la paz*, de 1525 (ed. de Weimar, tomo XVIII, pág. 310), Lutero escribe hablando del pueblo: "Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz, das ist der Christen Recht, das und Kein andres." En el panfleto *Wider den Meuchler zur Dresden* de 1531 (Weim., tomo XXX, 3, pág. 446): "Weiss nun fast alle Welt, das Niemand so herrlich vom Kaiser und Gehorsam geschrieben hat, als ich." Y en su carta a J. Agrícola del 27 de julio de 1530: "Non recitant [adversarii nostri] quantum ego Caesarem et universum magistratum evexerim" (Enders, tomo VIII, pág. 144). Este último texto precisa el sentido de *Gehorsam*, que significa en antiguo alemán: ley, poder, dominación.

[2] Nacido en Villanueva, en Aragón, hacia 1509, Miguel Servet—ochenta años antes que Harvey diera prueba de ello—, presintió la circulación de la sangre y formuló algunas de las leyes que la regulan. Calvino le hizo quemar por las consideraciones especulativas de su *Christianismi restitutio*, sospechosa de antitrinitarismo (Cf. el artículo de L. Cristiani sobre Servet, Dict. Théol. cath., XVI, pág. 1967).

tido calvinista, los presbiterianos de Escocia, los puritanos e independientes de Inglaterra, antepasados de los disidentes o no-conformistas que poblaron los Estados Unidos de América, intentaron sustraer la autoridad espiritual a la tutela del Estado, lucharon contra el absolutismo y la tiranía del poder civil y afirmaron los principios de la democracia política moderna, definida por el pacto social en el que el pueblo gobierna bajo la autoridad de la justicia y de Dios mismo, es que, al encontrarse en la situación de una minoría que escapaba al poder civil o que era perseguida por él, reivindicaron en su provecho la libertad que negaban a sus adversarios cuando ellos mismos eran los que gobernaban, pero que les negaba el Estado cuando no tenían el poder: así, bajo la presión de las circunstancias y como contrapartida inesperada, estos hombres se despertaron al sentido cristiano de las libertades y derechos intangibles de la persona humana, que encontraban afirmados y fundados en el divino mensaje de Cristo, y los inscribieron en sus constituciones.

Este fue el aspecto temporal de la Reforma y valía la pena subrayarlo, en razón de las consecuencias incalculables que engendró en la concepción y en la práctica del poder, consecuencias que testimonian, en dos sentidos opuestos, el hegelianismo de acuerdo con la teoría del Estado prusiano y de los regímenes totalitarios, y el desenvolvimiento de las ideas democráticas en los países anglosajones [1]. Si, no obstante, quiere encontrarse en esta época una expresión firme del principio en el que se fundan la libertad religiosa, la independencia política, los derechos que corresponden a los súbditos, a los pueblos, a las naciones y a "la humanidad como todo", así como el reconocimiento de la soberanía del pueblo o de la comunidad natural como fundamento del Estado, bajo la norma de la Ley divina—porque ninguna ley humana obliga más que en virtud de ella—, no es en los reformadores donde se la encontrará, sino en los teólogos del país que fue el primero en dar al mundo el modelo de un régimen de libertad, España [2]: sus maestros, de Vitoria a Suárez, permanecieron en el recto camino de la tradición cristiana y humana de la Edad Media, a la que renovaban perpetuándola, en tanto que los reformadores habían roto con ella tanto en el orden político como en el orden específicamente religioso, quebrantando sus propios cimientos.

Sin embargo, la Reforma presenta otro aspecto, especulativo y espiritual, de no menor alcance. En efecto, como principio mismo de la

[1] Véase a este respecto nuestro artículo citado: *Cadences*, pág. 25 y sgs., páginas 39 y sgs.

[2] Así lo observó acertadamente Lord Acton en su *History of Freedom and other Essays* (Macmillan, 1907, tr. fr. por L. Borquet), pág. 34, y que confirma J. N. Figgis en su libro *From Gerson to Grotius* (1917).

Reforma, de acuerdo con las aspiraciones y las necesidades que trataban de satisfacerse con ella, hay la experiencia y, si puede hablarse así, el temperamento de un hombre, Lutero. Cuando hubo "descubierto por iluminación del Espíritu Santo" lo que todos los comentadores occidentales, a partir del *Ambrosiaster*, habían dicho ya [1] pero que nadie antes de él había proclamado con ese estruendo y esa violencia exclusiva, a saber: que la *justitia Dei* de que se habla en la Epístola a los romanos, I, 17, no es la justicia del Dios que castiga, sino la justicia pasiva, proveniente de Dios y comunicada al hombre, por la cual un Dios misericordioso nos justifica por la fe [2], Lutero establece una relación personal entre su alma y Dios, y, hallando en Cristo nuestra justicia formal, afirma que no hay necesidad de valerse de la Iglesia, porque la fe viva, el abandono y la confianza en Dios son suficientes al individuo. Pero, en su experiencia personal, Lutero no se descubre más que a sí mismo: es decir, una personalidad poderosa y compleja, ávida de libertad, de regeneración, de fe simple, directa y viva, pero incierta, sobre la manera cómo pueden ser aseguradas la libertad, la regeneración, la vida de la fe: naturaleza excesiva en todo, contradictoria en todo, apegada a su *yo* con ese orgullo desmedido que expresaba a Lang, en 1517, al decir que sin él no podría surgir nada nuevo, y que maldecía a la vez el orgullo, el sentido propio, la lujuria, esas pasiones casi insuperables que ocasionan la debilidad de nuestra naturaleza; personalidad, por otra parte, "no dueña de sí, sino arrastrada por un indefinible espíritu", como testimonia él mismo en 1521. El rasgo dominante en él es, sin duda, combinada con el sentimiento profundo y angustiado de su indignidad, esa "soberbia" que Pascal denuncia en los hombres que quieren ser puramente hombres y no apelan a Dios más que para desprenderse de su miseria y para erigirse en dioses. La doctrina de la Reforma es la doctrina de Lutero: y la doctrina de Lutero es la experiencia de Lutero proyectada en lo absoluto, erigida en regla de verdad y en principio de acción por hombres ávidos de certezas nuevas.

En la base de todo se encuentra la idea de la *concupiscencia invencible*. El pecado original, fuente de la concupiscencia, hizo de la humanidad entera una masa de perdición: no solamente privó al hombre de la justicia sobrenatural, corrompió y pervirtió enteramente a la naturaleza, que formaba cuerpo con ella hasta el punto de que la pérdida de los dones sobrenaturales entrañó para nosotros la pérdida de

[1] Véanse los textos citados por Denifle: *Die abendländischem Schriftausleger* (1905) y las observaciones de J. Paquier (Dict. Th. cath., IX, 1207).

[2] Sobre la génesis, la significación y el lugar central de esta teoría en la doctrina luterana, así como las influencias nominalistas, agustinianas y místicas de las que procede, véase la nota (* 62) en el apéndice.

los dones naturales (en esto reside la herejía luterana): hizo de todas las obras del hombre obras malas, redujo la ciencia al error, los actos buenos a pecados, el matrimonio a la fornicación. Así, el hombre, sin la gracia, no es capaz de ningún bien. De ahí a concluir que el hombre no puede nada en absoluto, ni en bien ni en mal, que solo Dios actúa en nosotros y hace en nosotros el bien, lo mismo que el mal, sin que cooperemos con él en nada, no había más que un paso. Aquel a quien Erasmo denominaba el "Doctor hiperbólico" lo franqueó muy pronto. Ya el 1 de marzo de 1517 escribía a su amigo Lang, con respecto a Erasmo, estas palabras características de su temperamento y de su lógica, regulada por el exclusivismo, que, erigiendo los contrarios en contradictorios, no conoce término medio entre todo y nada: "Una cosa es el juicio del que atribuye algo al libre albedrío, y otra el juicio del que no conoce nada fuera de la gracia."

La doctrina de la concupiscencia invencible y de la corrupción de la naturaleza conduce, pues, inmediatamente a Lutero a la negación radical del libre albedrío. La libertad no existe ya después del pecado, proclama el 26 de abril de 1518 en la tesis número 13 de Heidelberg: no es más que una mera palabra, y todo acto que procede del hombre es un pecado mortal (Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo et dum facit quod in se est peccat mortaliter). Pronto llegará todavía más lejos y afirmará, en las *Resolutiones* de 1519, que la libertad no existe incluso en el estado de gracia, porque la gracia mueve la voluntad como una cosa y hace del hombre un autómata. En fin, en su tratado *De servo arbitrio* (1525), réplica a Erasmo, y el más acabado de sus escritos, afirma que la voluntad no hace nada, que "todo lo que hacemos, todo lo que acontece, incluso cuando nos parece contingente, acontece de una manera necesaria y sin que pueda tener lugar de otro modo, a causa de la voluntad divina: *Omnia necessitate fieri*" (Weim., XVIII, 615). Haciendo depender todas las cosas de la voluntad arbitraria de Dios, Lutero no suprimía solamente la libertad humana, sino que tendía a abolir su regla[1], es decir, la ley moral

[1] Los principios de Lutero, en efecto, lo mismo que los de los maestros nominalistas en los que había bebido su formación teológica, Occam y Biel (P. Vignaux: *Luther commentateur des Sentences*, Etudes philos. médiévale, XXXI, 1935. E. Bonke: *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud G. de Ockham et G. Biel*, Collectanea Franciscana, 1944), al hacer depender todo de la voluntad arbitraria de Dios, minaban en su base el derecho natural, a pesar del esfuerzo que hubiese hecho para mantenerlo. Así, pues, no encontrando en la letra de la Escritura una condenación formal de la bigamia, no sabe decidir si esta, lo mismo que el divorcio, puede permitirse o ha de prohibirse, y deja la resolución al legislador civil (*De captivitate babylonica Ecclesiae*, Weim, tomo VI, pág. 559). Se conoce también la historia del doble matrimonio del landgrave Felipe de Hesse como resultado del consentimiento de los reformadores en 1540:

natural (que trata, por el contrario, de restablecer Melanchton), para reducirlo todo a los preceptos positivos de la moral revelada o a los de la legislación civil. Así, tanto en Lutero como en sus maestros occamistas, pero con una rigidez mucho mayor, al igual que después de él en Calvino, cuyo sistema descansa en la idea de la *predestinación*, "esa determinación eterna de Dios por la cual determinó lo que debe hacer de cada hombre" sin que haya que "buscar ninguna causa ni razón fuera de la doctrina divina", la doctrina de la voluntad arbitraria de Dios y de la omnipotencia irresistible de la gracia, combinada con la de la corrupción original, se enlaza con la negación radical del libre albedrío en el hombre y con la negación de todo lo que le fundamenta y le asegura[1]. Por ello, el reformador retira con una mano lo que da con la otra, y excluye lo que proclama: la libertad a la que apela sin cesar para sacudir el yugo de Roma y libertarse de la autoridad eclesiástica, la niega a sus inmoderados discípulos, a Tomás Munzer, a Carlstadt, a Zuinglio mismo, a los anabaptistas, a los campesinos, que volvían contra él el arma de que se había servido contra Roma; pues es una gran verdad que la disidencia engendra la disi-

su indecisión sobre el derecho natural se prestaba a todas las complacencias con respecto a la buena gana de los príncipes. Contra Lutero, el reformador Zuinglio (1484-1531), ferviente humanista, trata de moderar los principios de la teología nueva con una llamada a las doctrinas de los neoplatónicos, de los estoicos, de Séneca, arguyendo en favor de la unidad y de la universalidad de la revelación divina. Por su parte, Melanchton (1497-1560), a quien sus comentarios y manuales aristotélicos valieron el título de "praeceptor Germaniae", y que al igual que Lutero (*Propos de table*, trad. Burnet, pág. 365), ridiculiza los descubrimientos de Copérnico oponiendo a ellos la física de Aristóteles y la Biblia (Josué), se apoya en la filosofía antigua, en Aristóteles, en los platónicos, el estoicismo y Cicerón, para afirmar la existencia en el hombre de una luz natural (lumen naturale) de la que tenemos el conocimiento innato de las grandes verdades de orden especulativo y moral, y a la que la fe ofrece su primer brillo, empañado por el pecado original. Melanchton, completando así, sin anularla, la razón por la fe, fundamenta, en sus *Ethicae doctrinae elementa*, una teoría del *jus naturale* cuyo contenido encuentra en el Decálogo; pero obtiene también de ahí una concepción del origen divino inmediato del Estado y de su independencia con respecto a la Iglesia que será vivamente combatida por los teólogos españoles. Véase a este respecto Dilthey: *Melanchton und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland* (Archiv für Geschichte der Philosophie, tomo VI, págs. 225 y sgs.).

[1] "Die Religion des unfreien Willens", siguiendo la expresión del P. Grisar: *Luther* (1911), tomo I, pág. 511. Sobre la "mentira profunda, íntima" que subyace en lo más hondo del sistema luterano, sobre la "contradicción última" en la que culmina la Reforma, véase, por parte protestante, los testimonios de Troeltsch: *Die Trennung von Staat und Kirche* (discurso pronunciado por él como vicerrector de la Universidad de Heidelberg el 22 de noviembre de 1906, Tübingen Mohr., pág. 55), y de Harnack: *Dogmengeschichte*, tomo III (1898), pág. 788.

dencia sin fin y que no se puede exigir la obediencia cuando no se obedece propiamente. Y esta libertad no solamente la rechaza, la niega y destruye su principio: de hecho, la religión de este hombre que tuvo siempre en la boca la palabra *libertad* no es otra cosa que la "religión del servil albedrío" y aboca fatalmente en la práctica al envilecimiento del individuo. Extendida sin reserva al conjunto de las cosas, engendrará en la filosofía alemana, en Kant, la idea de un determinismo absoluto del orden natural, incompatible con la libertad, y de tal modo que no tiene otro recurso que negar el libre albedrío, como hizo Lutero y como hicieron todos los modernos deterministas, o relegarlo, como Kant, a un plano nouménico sin relación con el plano fenoménico y sin acción sobre él.

Si el hombre no es libre, si nada puede por sí mismo, ¿de dónde provendrá su salvación? Solo de la fe, es decir, de la simple aplicación de los méritos de Cristo al hombre por una elección gratuita, sin ninguna relación con su mérito propio, sin ninguna cooperación por su parte, sin ninguna participación de las obras, que no sirven de nada y no son buenas más que por ser imputables a Dios. Dios actúa en nosotros sin nosotros, *in nobis sine nobis*, escribe Lutero en la *Cautividad de Babilonia* hablando de la fe. Aquí también, tanto en Lutero como en Calvino y sus epígonos, juega plenamente el principio que Imbart de la Tour caracterizaba justamente diciendo: "La equivocación de la Reforma consistió en cargar el acento sobre el poder arbitrario de Dios, y no sobre el amor." Por otra parte, esa fe que es suficiente, y suficiente ella sola, para justificarnos, ¿en qué consiste? Para Lutero, en asunto personal, inmediata, absoluta, válida solo por la forma. A partir de 1517, una vez que rompió con la Iglesia, rechaza enteramente la doctrina católica de la fe, a la que se adhería aún dos años antes. Para él, la salvación o la remisión de los pecados no es otra cosa que la certeza personal de la salvación o la convicción de que Dios, fiel a su promesa, no puede ver en nosotros ningún pecado, desde el momento que creemos en los méritos de Cristo y en la justicia pasiva en virtud de la cual, según la expresión de San Pablo (*Rom.*, I, 17), un Dios misericordioso nos justifica por la fe. Con ello, toda la vida religiosa, toda la regeneración o toda la santificación del hombre radica solo en la justificación, o mejor, en la fe del hombre en su justificación. Suple a todo, dispensa de todo, es suficiente para todo, absuelve todo, incluso los asesinatos y las fornicaciones: *Pecca fortiter, sed fortius crede*, escribe el 1 de agosto de 1521 a Melanchton [1]. Pero

[1] Enders, III, 208. He aquí, según la traducción de J. Paquier (Dict. Th. cath., IX, 1247), el texto famoso, tan frecuentemente citado, tan frecuentemente discutido, con el que podrían relacionarse ciertos textos de novelistas contemporáneos, venidos del puritanismo al catolicismo: "Sé pecador y peca fuertemente, pero confía y goza más fuertemente en Cristo vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Mientras vivamos en la tierra, es preciso que el pecado exista. Pero basta que reconozcamos el Cordero que quita los pecados del mundo, pues entonces el pecado no podrá separarnos de él, aunque vayamos con mujeres mil veces en un día y aunque matemos a mil de nuestros semejantes." En 1530, Lutero recomienda a su alumno predilecto, Jerónimo Weller, que "provoque al diablo haciendo algún buen pecado" (Enders, VIII, 160). El único pecado verdadero, escribe en 1532 (Weim, XXXVI, 183), es la incredulidad. Sobre la fe-confianza, cf. Paquier, D. T. C., IX, 1231; J. Chevalier, Rev. cath. des Eglises, 1908, pág. 285.

esta fe que hace de nosotros "dioses", ¿qué es en último extremo? Una opinión, una confianza, una seguridad de salvación: tales son los tres sentidos incluidos en los términos *fides* y *Glaube*. Lutero oscila perpetuamente de uno a otro, excluyendo de la fe así comprendida todo valor objetivo real, así como toda eficacia práctica, puesto que ni la inteligencia, ni la actividad del hombre tienen parte alguna en ella. Esclavo del pecado en el orden natural, el hombre se libera por la fe; pero la fe, según él, no es de ningún modo la adhesión de la inteligencia a la verdad ni de la voluntad al bien; es simple convicción personal y opera en él en un estado de absoluta pasividad, "sicut mulier in conceptu".

En este punto, el subjetivismo se enlaza con el determinismo, o mejor, le suplanta: porque *si en apariencia Dios nos diviniza sin nosotros, somos en realidad nosotros los que nos divinizamos sin Dios*. Sin duda, ante el desencadenamiento de las pasiones y de los vicios que originó la difusión de esta doctrina ruinosa, y que a partir de 1522, al decir del mismo Lutero, hacía a Alemania "semejante a una cerda, entregada al vientre y a la libertad carnal", el reformador trató de restaurar una regla de la creencia y de las costumbres y de reintroducir en la "fe" las "obras" que incluía la "fe viva" de San Pablo y que él había proscrito; afirma con una energía creciente que la verdadera fe hace siempre buenas obras: su discípulo Melanchton, el zuingliano Bullinger, predican abiertamente el retorno a la doctrina de la libertad y de las obras; la segunda edición de la Confesión de Augsburgo (1540) proclama el mérito y la necesidad de las obras; y, un siglo más tarde, Leibniz, preocupado por asegurar la paz religiosa y la unión con los católicos, afirma que puede haber entendimiento con respecto a la justificación por la fe, porque la *fiducia* luterana encierra el amor o la caridad activa. Sin duda, hay ahí, como pensaba en nuestros días el arzobispo luterano de Upsala, Natham Söderblom, y como soñaba generosamente lord Halifax, una esperanza para el retorno a la unidad católica, que trabaja sobre el luteranismo, lo mismo que este trabajó, a partir del movimiento de Oxford, sobre la Iglesia an-

glicana. Pero queda, con todo, lo que Lutero lanzó contra el dogma católico, fuera de la Iglesia y contra ella, a saber: la idea de una fe justificante por su sola forma, con exclusión de las obras: la idea, una vez lanzada, se desenvolvió según su lógica interna, y, después que hubo rechazado la autoridad de la Escritura, que en Lutero sirve de base a la fe personal, abocó finalmente a la identificación de la fe con la experiencia personal de la fe, y a encerrar en sí mismo el pensamiento considerándolo como una pura forma sin contenido.

El principio que Lutero había heredado de los nominalistas y que llevó a sus límites extremos engendró en el pensamiento alemán un formalismo o un subjetivismo ruinoso, del que este trató de liberarse, bien por una llamada a la pura creencia, como hizo Kant, bien por una proyección del *yo* en lo absoluto, como intentaron audazmente Fichte y sus sucesores. Vanas tentativas, por otra parte: porque, no obstante lo que haya pensado Kant, el *creer* (Glauben) no se separa del *saber* (Wissen), y la fe se destruye a sí misma si no se funda en los datos y en las conclusiones de la razón natural; y el *yo* que se diviniza niega a la vez a Dios y se niega a sí mismo, por ser inseparable de Dios. Los hechos lo han probado claramente. Por ello, en nuestros días, los espíritus más perspicaces y las almas más fervorosas, tanto en el seno del luteranismo como en las iglesias surgidas del calvinismo, ven la salvación en un retorno a la tradición y a la unidad cristiana, de la que Roma, como proclamaba Gladstone en 1875, continúa siendo "el centro" siempre vivo, cuyo armonioso equilibrio en el seno de la caridad señalaron de manera definitiva los grandes intérpretes del pensamiento cristiano en la Edad Media. Porque la caridad une lo que, fuera de la caridad, divide: únicamente la caridad de Cristo es apta para realizar la libertad salvaguardando su unidad; únicamente ella es capaz de mantener en el camino real de la verdad, en el seno de la Iglesia universal, las verdades a las que se habían aferrado los hombres de la Reforma, el despertar de la fe por la práctica del Evangelio, la relación directa del alma con Dios, la sumisión total de nuestra voluntad propia a la suya, el abandono y la confianza en El, el reino de Dios en nuestro corazón y en nuestra vida, su soberanía universal y el sentido de nuestra vocación humana, que no es otro que exaltar la gloria de Dios y cooperar en la obra divina del mundo, *ut omnia subjaceant Deo:* porque lo que vale en nosotros no es lo que proviene de nosotros, sino lo que proviene de Dios. Ahora bien: esto mismo es lo que vieron y realizaron plenamente esos héroes de la vida religiosa que son los sabios y los santos de la Iglesia católica, una Santa Teresa de Avila, un Pascal, un Newman. No solo buscaron el camino: lo encontraron y lo dieron a conocer. *Fiet unum ovile et unus pastor.*

5. El humanismo cristiano: Erasmo. Colet y Tomás Moro. Vives y Erasmo. Sabiduría y cristianismo, el hombre y Dios. La disputa de Erasmo con Lutero sobre la libertad. La unión misteriosa de la gracia divina y de la libertad humana

Fue precisamente mérito eminente de Erasmo y de los humanistas cristianos del siglo XVI haber fijado este punto y haber luchado para hacerlo prevalecer. Las circunstancias no les ayudaron: los príncipes, las naciones y los pueblos, arrastrados por la vehemencia de sus pasiones y de sus intereses—o de lo que creían ser sus intereses—, no escucharon su voz y no siguieron sus consejos; prefirieron caer en el camino sin salida y sin fin de las separaciones, de los cismas, de los antagonismos y de las guerras. Pero la sabiduría de sus lecciones domina todo el debate, y, a cuatro siglos de distancia, ilumina con una luz singular la fuente de nuestros males, indicándonos el remedio, que no dejó nunca de ser actual y que lo es todavía de manera más imperativa después de la cruel experiencia que ha sufrido la humanidad y que les ha dado sobradamente la razón.

En 1496, a su retorno de Italia, Colet comenzaba en Oxford su curso sobre las Epístolas de San Pablo [1]: las consideraba como historiador y psicólogo, no como un arsenal de textos aislados para manejar a

[1] Véase a este respecto, y para lo que sigue, la obra clásica de F. Seebohm: *The Oxford reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More* (4.ª ed. Londres, 1911). John Colet (1467-1519), que hizo sus estudios en Oxford, fue ordenado sacerdote en 1497 y nombrado en 1504 deán de San Pablo en Londres, conservó de sus contactos con los humanistas de Francia y de Italia (1493-96), un gusto muy vivo por la renovada lectura de las fuentes escritas de la fe, los Padres y, sobre todo, la Escritura (A. Duval). En Italia había sido seducido por el neoplatonismo de Marsilio Ficino y de Pico de la Mirándola, cuyos métodos y concepciones exegéticas sigue muy de cerca en su comentario al relato mosaico de la creación (ed. J. H. Lupton, 1876), donde se aplica a la distinción de los géneros literarios propios de los autores sagrados, y en su interpretación de los Evangelios y de las Epístolas de San Pablo (Lupton, 1873-74), con la que se esfuerza en mostrar que la unidad de significación de la Escritura no es incompatible con una cierta multiplicidad de los sentidos que nosotros le damos (P. S. Allen: *Opus epistolarum D. Erasmi,* I, n. 106-11). Por otra parte, la inspiración dionisiana es manifiesta en sus tratados *De sacramentis Ecclesiae* y *De compositione sancti corporis Christi mystici.* Pero su polémica con los disidentes, con Tyndale y Lutero, le llevó poco a poco a moderar sus primeras posiciones y a abandonar la síntesis neoplatónica en la que se había iniciado y que había seducido en primer lugar a Tomás Moro. A pesar de ciertas dudas en su pensamiento y de su insuficiente preparación filológica (él mismo deploraba no conocer mejor el griego), Colet hace entonces de guía y de director espiritual, como le califica Moro, y abre un camino nuevo a la ciencia de la Escritura, a la exégesis y a la teo-

su antojo, sino como un todo para explicar por la personalidad del apóstol, por el medio al que se dirigía, y para iluminar por los testimonios de los contemporáneos. En 1497 escribía a Radulfo que el relato mosaico de la creación no se comprende si no se piensa que el autor tenía a la vista una enseñanza no científica, sino moral, acomodada al pueblo al que quería ante todo conducir al culto del Dios único. Pero, lo mismo que en su espíritu, su curso no tenía otro fin que abrir el camino a una reforma cristiana práctica, así también esa opinión crítica singularmente nueva no hacía más que traducir su opinión fundamental de la doctrina cristiana. Había aprendido de Dionisio, de los neoplatónicos de Florencia, el carácter relativo del conocimiento humano, la imposibilidad en que nos encontramos de comprender y de expresar a Dios; había obtenido esta conclusión, a saber: que el conocimiento no lleva a la vida eterna, sino el amor; y este pensamiento le condujo a percibir las condiciones en las que la revelación divina se produjo y la necesidad de una acomodación a los tiempos. La diferencia que existe entre Colet y sus maestros neoplatónicos, o Erasmo, que fue en Oxford su discípulo y que obtuvo de él el mejor de sus pensamientos, lo que pone a Colet por encima de todos ellos, es el tono profundamente cristiano de su enseñanza, el respeto con el que trata las Sagradas Escrituras y las creencias de la Iglesia, su animadversión a las disputas y, sobre todo, la subordinación en él de la ciencia a la práctica y la preocupación constante por atraer a los hombres a Cristo: a Cristo, que "quiso enseñarnos humanamente a fin de que sepamos divinamente, que quiso ser humillado en el hombre hasta la muerte y la muerte en la Cruz, para exaltarnos hasta la vida, la vida de Dios". El amor común de los hombres por Cristo establece entre ellos un lazo de fraternidad más estrecho que el de la sangre: "¡Oh Erasmo!, escribe desde Londres en 1517, sobre libros y conocimientos no hay fin. Nada hay mejor para nosotros, en esta corta vida, que vivir santa y puramente y tratar cada día de ser purificado e iluminado. Y, a mi parecer, no existe otro medio de llegar a ello que el amor ardiente y la imitación de Jesús."

Moro y Fisher fueron los primeros mártires de esta santa causa: uno y otro, personalidades interesantes si las hubo. A Tomás Moro (1480-1535) podría aplicarse la hermosa expresión que él nos ofrece de Pico de la Mirándola: "Amaba por encima de todas las cosas la

---

logía. (Cf. Humbert: *Les origines de la théologie moderne,* 1911, y nuestro estudio sobre *Le catholicisme libéral en Angleterre,* en La vie contemporaine, mayo-agosto de 1908.) Por lo demás, no debe olvidarse que el humanismo o el "reformismo" católico de Cisneros y de Colet precedió en veinte años a la Reforma protestante.

libertad, a la que le inclinaban conjuntamente su afección natural y el estudio de la filosofía. Pero, en los movimientos íntimos del espíritu, se adhería a Dios con un amor y una devoción muy ferviente." Todos admiraban en el "gentil Moro" su mezcla de seriedad, de fina ironía y de ingenua piedad, su universal curiosidad de espíritu, la simplicidad de un alma que no se alejaba nunca del sentido común, la dulce alegría de este carácter nato y hecho para la amistad, y, por encima de todo, su fuerte pasión por la justicia, por la cual vertió su sangre, como fiel servidor de Dios y del rey hasta el fin, muerto por la fe de la Iglesia católica recitando el Miserere y abrazando al verdugo. Tomás Moro estaba de corazón con Colet y con todos los grandes cristianos de su tiempo para pedir una reforma católica y la restauración de esa vieja y verdadera teología tanto tiempo oscurecida, nos dice Colet, por las sutilezas de la Escuela. Tan alejado de las modernas innovaciones como de los antiguos abusos, escribió en defensa de Erasmo dos panfletos en los que denunciaba a los contemplativos orgullosos, esa "raza escogida que prefiere su orden a la Santa Iglesia de Dios y atribuye más valor a sus prácticas propias que a las humildes cosas que no son patrimonio de nadie, sino que son comunes a todo el pueblo cristiano, tales como las virtudes plebeyas de fe, de esperanza y de caridad, el temor a Dios, la humildad y otras semejantes". Perseguía con sus burlas a esos "profesores de discusión más versados en el silogismo que en la Biblia y los Padres, más preocupados por danzar a la manera de los acróbatas que de caminar como todo el mundo... ¿Para qué sirve todo esto?, añadía. Porque vuestros curiosos descubrimientos pertenecen a ese orden de cosas del que el pueblo puede prescindir para vivir y para realizar su salvación eterna". También, como Colet, Moro proclamaba que el estudio de la Escritura debe ser abordado con un espíritu humilde, usando de la razón y de la ciencia, pero pidiendo a Dios la sabiduría: porque la ciencia no nos da conocimiento verdadero si no está unida a las cualidades morales, y su fin es, por medio de la educación, formar las almas. "Aunque yo prefiero a todos los tesoros de la tierra el saber unido a la virtud, escribe, sin embargo, el saber, si no está unido a una vida recta y buena, no es más que una espléndida y notoria infamia." En fin, así como Colet había planteado los principios y había aplicado ya los métodos de la crítica, así también Moro señalaba en rasgos de genio, en su *Utopía* (1516), el deber social y político que se impone a los hombres fuera incluso de toda revelación. "Las leyes políticas no hacen más que volver más inicuas las injusticias que sancionan. Todos nuestros Estados modernos no son otra cosa que una conspiración de los ricos para la persecución egoísta de sus propios intereses con el nombre de Estado. Proclaman e inventan toda clase de medios para, en primer lugar, asegurarse la posesión de lo que reunieron deshonrosamente y para obtener en seguida en su pro-

vecho el trabajo de los pobres al más bajo precio posible. Y estas maquinaciones las convierten en leyes." Para poner remedio a estos abusos, Moro imagina a la manera de Platón una ciudad ideal, en la que la igualdad social y política se verá asegurada por la abolición de la propiedad privada, por la comunidad del trabajo y de los bienes, en la que el Estado asumirá la función exclusiva de realizar el bien común por la estricta reglamentación de la producción y de la economía, manteniendo a la vez el equilibrio del cuerpo social por la equidad de sus dirigentes. Allí donde muchos no vieron más que una fantasía y un juego de erudición, otros, con los anabaptistas y los hermanos moravos, buscaron los principios de una cierta concepción de la autoridad y de la sociedad que se continuó en corriente subterránea hasta el advenimiento del socialismo y del comunismo, en el que ya se encuentra proscrita la inspiración profundamente cristiana de Moro (* 64).

No menos atrevido, no menos sabio y no menos piadoso que Moro, Luis Vives denunció ya en su origen la herejía luterana y respondió negativamente a Enrique VIII, el 13 de enero de 1531, con respecto a la pretendida anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, lo que le obligó a abandonar Inglaterra. También él no tuvo otro objetivo que la defensa "sine querela" del bien común, la pacificación de los espíritus y de los corazones en el seno de una religión mejor comprendida y mejor practicada, la fraternidad a través del mundo de todos los hijos de Dios. Se nos aparece, a la vez, como el representante auténtico del Renacimiento por la manera cómo reivindica para la cristiandad toda la aportación de la herencia antigua; predecesor en verdad de la Edad Moderna por su método prudente, experimental y crítico, que hace de él un verdadero iniciador en psicología y en pedagogía (* 65); heredero fiel del mundo medieval por su sentido del equilibrio, su apego a la tradición de la que Roma es el centro, la inspiración religiosa, sincera y grave, que realza sus reflexiones sobre el "Pater" editadas con el título de *Exercitationes animi in Deum* (1535) y el libro póstumo en el que trata, antes de Pascal, de presentar la demostración *De veritate fidei christianae* (1543). A Gilles Wallot, "sacerdote de Cristo, que renunció al mundo y a todos sus placeres para seguir, desnudo y despojado, al Cristo desnudo y despojado", escribe en enero de 1524: "Se da justamente a la virtud el nombre de honestidad, porque solo ella es digna de ser honrada, solo ella recoge un honor auténtico y verdadero[1]." Y desde Brujas el 14 de febrero de

[1] *60 lettres de Juan Luis Vives* (1492-1540), trad. del latín por R. Aznar Casanova, P. U. F. y Bruselas, 1943, pág. 103, pág. 357. Cf. las *Literae ad Franc. Craneveldium* (1522-1528), ed. por H. de Vocht, abril de 1930), así como la obra colectiva de Eug. d'Ors, Marañón, Zaragüeta, Carreras Artau, P. Jobit sobre *Vives humaniste espagnol* (Plon, 1941).

1526: "Que Cristo dé la paz a nuestros espíritus y a su Iglesia, esa paz que no puede dar el mundo, porque los partidos lo destruyeron todo." De estas virtudes y de estos bienes verdaderos enseña la regla y la norma en esa máxima de su Tratado de la enseñanza (I, 4): "No hay otro fin para el hombre que Dios, que nos creó por amor y a quien debemos volver por el camino del amor." Todo el valor de nuestros actos se mide con esta norma. Y, esperando la muerte que los unirá a Cristo, escribe a Cranevelt en 1526: "Solo me queda una esperanza: que cada día destruya las opiniones falsas y confirme los juicios verdaderos sólidamente fundados en la naturaleza": juicios que culminan en la verdad de la religión cristiana, de suerte que el humanismo cristiano, o el cristianismo humano, es el verdadero nombre de este humanismo integral del que no nos separamos, o arrancamos, como no sea para mutilar al hombre y finalmente perderle.

Alumno de los humanistas italianos, y sobre todo de Lorenzo Valla, cuya herencia crítica recoge; discípulo de Colet en Oxford, amigo de Tomás Moro y de Fisher, de Luis Vives y de Budé, Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536), el "príncipe del humanismo", el "filósofo de Cristo", se aparece como el defensor y el restaurador del pensamiento tradicional, reducido a su sustancia, aligerado del peso muerto que arrastraba consigo y de los abusos que le desfiguraban: abusos contra los que se alzaban lógicamente sus adversarios, pero sin saber precisar la separación justa y necesaria entre la doctrina y sus deformaciones, englobando a la una en la reprobación que alcanzaba a las otras. Como Lefèvre d'Etaples, el filósofo y el humanista, restaurador de la Biblia y de la antigüedad cristiana, de la piedad personal, de una religión del corazón; como su discípulo el obispo Briçonnet, al que siguió a Meaux, en 1516, con Caroli y Farel, que pronto le abandonaron por Suiza con Gerardo Roussel, Vatablo y Mazurier, que permanecieron afectos a la autoridad de la Iglesia; como su protectora Margarita de Navarra, hermana del rey gentilhombre y humanista Francisco I, que Lefèvre había conquistado para el "evangelismo" a pesar de la oposición y de las condenaciones de la Sorbona (1525), y que mantuvo con Briçonnet una correspondencia mística inspirada en San Pablo[1], Erasmo, no obstante su dura crítica de los abusos, se guarda muy bien de caer en las extremosidades de los reformistas. Como Colet y Moro, distingue profundamente el *abuso* del *uso*, y rechazando el abuso procura no hacer lo mismo con el uso, como hacen,

[1] Véase, a este respecto, Imbart de la Tour: *Les origines de la Réforme*, tomo III (1914). A. Renaudet: *Préréforme et humanisme* (1916). L. Febvre: *Autour de l'Heptameron* (1944). Los estudios de Ph. A. Becker sobre Margarita de Navarra y Briçonnet, según su correspondencia (1900).

dice, la mayor parte de los reformadores, que oponen a un exceso el exceso contrario y no la recta razón (* 66).

Precisamente a la *recta razón* se refiere constantemente Erasmo; con ella cuenta para establecer la concordia entre los espíritus y la paz misma del espíritu, que es la condición de la otra. Y tiene absoluta confianza en la concepción que se forja de ella: porque la máxima de este gran humanista, a la que se atuvo constantemente, incluso aun no habiéndola observado estrictamente en su vida, era, como dice en el prólogo a sus *Coloquios*, "que no hay que dejarse ir con el viento de todas las doctrinas, sino que es preciso creer firmemente lo que la Iglesia enseña, practicar con humildad y obediencia lo que ella manda y esperar con gran esperanza lo que ella promete".

Espíritu verdaderamente católico y universal, el gran pensamiento de Erasmo, como el de los humanistas cristianos del Renacimiento, consistió en intentar la reforma de la Iglesia desde dentro, invitando a todos los hombres, como dice en su *Paraclesis*, "al estudio muy santo y muy saludable de la filosofía cristiana"; en hacer patente en el cristianismo la coronación de la sabiduría humana, la síntesis última, el centro de las inteligencias, la regla de las voluntades y en incorporar a él la tradición humana, a fin de liberar su sentido espiritual, renovar la vida interior de los hombres de su época y poner de acuerdo finalmente la Humanidad con la Iglesia en el equilibrio y la armonía. Esta tradición humana la buscan los humanistas del Renacimiento en la antigüedad grecolatina, que llevó al hombre, antes del reino de la gracia, a su más alto punto de perfección, y que para los cristianos debe permanecer siempre viva, como escribe positivamente Erasmo a Enrique VIII. Igualmente, Erasmo no deja de apelar a la sabiduría antigua, a la de Platón, Cicerón, incluso a la de Epicuro, que coloca el placer supremo en el cumplimiento del bien. Pero se complace sobre todo en mostrar que su enseñanza está de acuerdo con la de San Pablo, y su sabiduría con la caridad de Cristo, el único Maestro, en quien encuentra su culminación. El Evangelio se añade, pues, a la naturaleza, no para anularla, sino para perfeccionarla y consumarla, y su divino Autor, muy lejos de invitarnos a un género de vida triste y sin alegría, no rechaza nada de lo que es "amable", sino que lo transfigura.

Es decir, que la sabiduría humana no tiene en sí misma ni su principio ni su fin. Como la libertad es inseparable de la disciplina y la naturaleza de la moral, el hombre no puede prescindir de Dios. Así, la vida humana debe ser una cooperación entre el hombre y Dios, si el hombre se mantiene en su puesto, que es el de una sumisión total y viva: "Me someto enteramente a El", escribe Erasmo en uno de sus Coloquios familiares, titulado *Inquisitio de Fide*. "Desde que considero la sabiduría de Dios, no atribuyo ya nada a mi propia sabiduría, sino que veo que todo está hecho por El de la manera más sabia y más justa, incluso aun pareciendo absurda o inicua a mi sentido humano. Cuando considero su bondad, veo que no hay nada en mí que no deba a su gratuita benevolencia, y me creo llevado a pensar que no hay ninguna falta tan grande que este Dios no esté dispuesto a perdonar a aquel que se arrepienta de ella, y que no hay asimismo nada que no esté dispuesto a dar a aquel que pide con confianza." Los pecados del hombre son, sí, como la arena de la mar. Pero todo esto es finito: la misericordia de Dios, en cambio, es infinita. Así, el Dios al que Erasmo se somete por amor no es solamente el Dios de los filósofos, el Autor de la naturaleza: es, nos dice, el Dios que quiso hacerse hombre a fin de reconciliar a los hombres con Dios, es el dispensador de la gracia que nos llama a la novedad de la vida y nos revela la verdad (per gratiam Christi revocamur ad vitae novitatem). Erasmo comprendió perfectamente que el ideal humano, independiente del cristianismo en su principio como la razón lo es de la fe, no puede, sin embargo, pretender dar al hombre un alimento suficiente, y hace un llamamiento, para realizarse, a un orden superior gratuito. Entonces, pero solamente entonces, se establece ese equilibrio que no puede ser otra cosa que un equilibrio en altura cuya clave está en Dios[1].

En Dios se encuentra también la clave del problema de la libertad, quiero decir de ese equilibrio que, sin sacrificar ni exaltar al hombre, le coloca en su verdadero lugar sometiéndole a Dios. Aquí habría de manifestarse plenamente, en el umbral de la época moderna, el contraste de los temperamentos y de las doctrinas, y consumarse la ruptura entre dos concesiones del mundo, entre Lutero y Erasmo: entre el genio de oposición y de antítesis del uno, y el genio de conciliación

[1] Esto, según Erasmo, es lo que comprenderá todo hombre, por poco que intente mirar hacia sí y trate de hallar en su interior la esencial humanidad. Cada hombre tiene su manera de ser propia, "nam non omnibus congruunt omnia" (*Epist.*, I, 565, ed. Allen). Pero nadie puede ni quiere ser distinto a como le ha hecho la naturaleza (*Dialogus Ciceronianus*, ed. 1641, pág. 214), y en cada hombre se encuentra la cualidad humana, "sortem humanum" (*Colloques*, ed. Holtze, página 174), la condición humana, a la que nadie podría escapar; la vida humana, de la que no podría ser separado el pensamiento; nuestros límites, a los que es preciso atenerse, y la muerte, que se integra en la vida, porque Dios es el Dios de la vida y debemos vivir nuestra vida en función de él. No hay peor locura para el hombre que querer salir de la condición humana y elevarse por encima de sí por sus solas fuerzas, prescindiendo de Dios (*De taedio et pavore Christi*). Así es el hombre, tal como Erasmo lo describe en su adagio *Homo bulla:* criatura frágil, pero criatura divina, en marcha hacia los cielos, en marcha hacia Dios. Cf. lo que dice de Erasmo Bernard Groethuysen en su *Anthropologie philosophique* (N. R. F. y Mercure de Francia del 1 de abril de 1949).

y de síntesis del otro; entre el cristianismo revolucionario del monje agustino que reprueba la razón, rehusa al hombre la libertad, condena la ciencia y la cultura humanas, sacude la autoridad de la Iglesia como si se tratase de un yugo, somete al individuo a los decretos arbitrarios de la voluntad divina o del príncipe, y la "filosofía cristiana" del sabio humanista que se esfuerza por reconciliar al hombre con Dios, la razón con la fe, la cultura antigua con la religión de Cristo, y que, "poniendo toda nuestra esperanza en Dios", como escribe el 1 de noviembre de 1519, "conforme nuestra razón y nuestra libertad a la regla, a fin de hacer pasar sus enseñanzas a nuestra naturaleza".

Como los hombres de la Edad Media y oponiéndose en esto a Lutero, Erasmo distingue siempre cuidadosamente la naturaleza de la sobrenaturaleza que Lutero incorporaba a ella, muestra que el hombre, en su estado de desgracia, se ve privado de los dones sobrenaturales y preternaturales que Dios le había concedido gratuitamente, pero conserva, subsistente después del pecado, las facultades y las fuerzas que implica y requiere rigurosamente nuestra naturaleza moral, comenzando por la voluntad recta, esencia de la libertad. Devuelve así a la naturaleza, como pedía Duns Escoto, toda su dignidad y su poder para el bien, y coloca al hombre en su verdadero lugar. Por el contrario, el 4 de septiembre de 1517, bajo la presidencia de Lutero, Francisco Gunther, volviéndose contra la escolástica y los "sueños" de Aristóteles, establecía que la voluntad del hombre está natural y necesariamente viciada a partir del pecado (que entrañó la pérdida de las facultades naturales al mismo tiempo que la de la justicia, con la que formaban cuerpo), de suerte que el hombre no puede por naturaleza querer que Dios sea Dios, y suprimiría a Dios si pudiese hacerlo, para colocarse él en su lugar. Ahora bien: esta tesis extrema se había prodigado en actos a los ojos del reformador, impotente para contener sus efectos y para dominar al pueblo, inclinado a dejarse engañar por los que le prometen una libertad sin freno. Era demasiado tarde para denunciar, como hace en adelante Lutero, a los falsos predicadores del reino de Dios, a los profetas suscitados por Satanás, a todos los que tomaban pretexto del Evangelio para autorizar todos los desórdenes y todas las licencias y hacían olvidar con cismas obstinados "la servidumbre voluntaria que impone la caridad". Los principios mismos de Lutero le impedían la libertad verdadera.

El genio de Erasmo fue, no solamente denunciar el mal, como Lutero, sino ver dónde residía y tratar de cortarlo en su raíz. Tal es el objeto del librito que, a instancias del Papa Adriano VI y del rey Enrique VIII de Inglaterra, entonces gran enemigo del luteranismo, Erasmo escribió en 1523 y publicó al año siguiente en la ciudad de Basilea, en Froben, con el título *Diatribe seu collatio de libero arbitrio*[1]. No oculta que es doctrina muy dura sostener con Lutero y Carlstadt que solo somos libres de hacer el mal, que la gracia actúa en nosotros sin nosotros y que el libre albedrío no es más que una vana palabra, estando el hombre, como toda criatura, sometido a la necesidad. Y no porque él rechace esta piadosa observación de que todo proviene de Dios, sino porque las consideraciones de que la acompaña Lutero exigen muchas reservas. Pues, ante todo, ¿podemos especular, como hace Lutero, sobre el misterio de los decretos divinos? Es una vana y peligrosa curiosidad pretender explicar lo inexplicable, lo misterioso y lo real, y querer escrutar la voluntad divina, que sobrepasa infinitamente nuestra inteligencia humana. Por lo demás, lo que importa al cristianismo no es tanto la especulación como la práctica y, por consiguiente, el esfuerzo: importa menos discutir sobre la voluntad de Dios que cumplirla. Por parte de Dios, en efecto, su justicia y su misericordia nos están perfectamente aseguradas; a nosotros corresponde progresar en la fe y la piedad si nos adentramos por este camino, o tratar de merecer la misericordia divina si vivimos en el pecado. He aquí lo innegable. Hablar o actuar de otra manera, negar al hombre toda libertad, toda responsabilidad y todo mérito, afirmar que no puede hacer nada por su salvación, es abrir la puerta grande a la impiedad, sobre todo en un tiempo en que la malicia reinaba más que nunca en las multitudes. Si al menos Lutero hubiese podido apoyarse en la autoridad de la tradición para contestar que el porvenir no verá realizados los temores que inspira el presente, hubiera habido quizá un medio de entenderse. Pero su doctrina había nacido en Wittenberg hacía unos años; no podía apelar más que a Wyclif y a Manes; tenía contra ella a todos los concilios, a todas las escuelas, a todos los Padres; en suma, a toda la Iglesia desde su origen, en la que las doctrinas más diversas, de los discípulos moderados de Pelagio a los de San Agustín, están de acuerdo para reconocer a la vez la existencia del libre albedrío y la necesidad de la gracia. ¿Se alega la Escritura? Los católicos también; recúrrase, pues, a ella. En este terreno Erasmo acepta la batalla. Por medio de una exégesis rigurosa, que se atiene a la letra de la Escritura y trata solamente de determinar lo que el autor sagrado quiso decir, no tiene dificultad en mostrar, textos en mano, que, en la obra de la salvación, el hombre, antes y después de la caída, *no está enteramente sometido a la necesidad:* lo que equivale a decir *que es libre,* porque la libertad en el hombre no significa otra cosa. En cuanto

[1] La *Diatriba* y el *Hyperaspistes* de Erasmo fueron editados en los tomos IX y X de sus obras. Para todo lo que sigue se encontrarán todos los textos, referencias y aclaraciones en Humbertclaude: *Erasme et Luther, leur polémique sur le libre arbitre* (Bloud, 1909) y André Meyer: *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther* (Alcan, 2.ª ed., 1926).

a la presencia divina, lo mismo que la del astrónomo que prevé un eclipse, no produce, supone solamente la existencia futura de la cosa prevista, que Dios, si se trata de las acciones humana, prevé, o mejor, ve, en conocimiento de las tendencias y disposiciones secretas del hombre, que actúa libremente. Que seamos llevados al mal desde nuestro nacimiento, que el pecado abunde aquí abajo, que el hombre tenga necesidad de la gracia divina para salvarse, está fuera de duda: pero esto significa tan solo, interpretado con discreción, que la totalidad de la obra de nuestra santificación depende en definitiva de Dios, porque sin Cristo el hombre no puede ni comenzar ni terminar la obra de su salvación, y no resulta menos indudable que la correspondencia al llamamiento de Dios proviene del hombre.

El punto de vista de Erasmo se encuentra también precisado en su réplica a Lutero, de la que escribió y publicó la primera parte en febrero de 1526, y la segunda, más elaborada, a instancias de Tomás Moro y de sus amigos, en agosto, con el título de *Hyperaspistes* o *Defensa de la Diatriba contra el tratado del servil-albedrío de Lutero*.

Denuncia ahí con extrema perspicacia el postulado, o más exactamente, el equívoco, que se halla en la base del determinismo luterano, de la afirmación de la universal necesidad y de la negación del libre albedrío, a saber: que al ser la esencia de Dios eterna, necesaria, inmutable, no solamente el *acto*, sino el *objeto* de su ciencia y de su voluntad participan de las mismas cualidades, lo que lleva a Lutero a atribuir al *objeto* de la voluntad divina la necesidad que, como habían visto muy bien los escolásticos, no pertenece más que al *acto* o a la *esencia* de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, cuando Dios quiere una cosa, *se* quiere necesariamente, pero no *la* quiere necesariamente, es decir, que no se quiere necesariamente haciendo tal cosa[1]; del acto a su término hay trascendencia absoluta, y, por tanto, ninguna medida común; la necesidad del acto divino no desciende a sus efectos. Lutero, por el contrario, profesa que todas las cosas siguen necesaria e infaliblemente la potencia necesaria e infalible de Dios, que actúa en todas las cosas; en suma, incluye en la voluntad sus efectos. (Non autem impedita voluntate, opus ipsum impediri non potest quin fiat loco, tempore, modo, mensura quibus ipse vult.) Esta indistinción de la causa y de los efectos, de Dios y del mundo, exclusiva de toda contingencia, se enlaza estrechamente, en Lutero, con una visión panteísta más o menos declarada. Esta ligazón aparece más claramente todavía en Zuinglio, quien,

[1] A la pregunta "Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit", Santo Tomás contesta (*S. Th.*, 1.ª, q. 19, a. 3): "Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem." Dios quiere, pues, su propia bondad "absoluta" o "ex necessitate", y no quiere las demás cosas más que "ex suppositione", y no de una manera necesaria absolutamente.

de la necesidad universal concebida a la manera de los estoicos y de los neoplatónicos, obtiene la inmanencia divina y deificación del hombre regenerado por el soberano bien. Será precisada con clara evidencia por Spinoza, que reconoce expresamente la dependencia de las dos tesis: porque a partir de la universal necesidad se deduce y se comprende la unidad total del ser en Dios, Causa y Sustancia única de todas las cosas[1]. De ahí deriva también necesariamente, en moral, el dogma del servil albedrío del hombre: pues el hombre, según Lutero, está sometido al *deber*, pero incapaz de *poder*, sin que haya el derecho, como hace Erasmo, de concluir del deber el poder del hombre. Para Lutero, debo todo, no puedo nada, Dios puede todo en mí. Pero las sectas, que no tienen de esta triple afirmación más que la de la impotencia del hombre, sacan la consecuencia de que el hombre efectivamente no puede nada: de tal suerte que, en la práctica, esta negación de la libertad aboca en la licencia.

Erasmo distingue pronto, tras esta consecuencia ruinosa, el principio que la preside: principio que tiene contra él, por vía de prescripción, una tradición ininterrumpida de quince siglos, de la que el Evangelio es el primer testimonio y la Iglesia la depositaria; principio que tiene igualmente contra él la razón que se apoya en un hecho primordial impuesto por la experiencia, a saber: la existencia en el hombre de un poder de conocimiento, de asentimiento y de elección que no existe en ningún grado en los animales, que subsiste, aunque oscurecido, en el hombre caído, como lo testimonia el hecho de que los paganos, así como el "divino Platón", desprovistos de la gracia, hayan podido, por las solas fuerzas de su razón natural, elevarse hasta el conocimiento de Dios y la práctica de las virtudes morales; lo que basta para probar la *capacidad* que tiene la naturaleza de conocer y de amar naturalmente a Dios como es preciso. En cuanto a la fatalidad interior, que nos hace, hasta cierto punto, esclavos de la herencia, del temperamento, del medio, de la educación y, sobre todo, del hábito, es una fatalidad no natural, sino facticia, que no es dada, sino hecha por nosotros, de la que poseemos, en consecuencia, el poder de liberarnos y que, por otra parte, no es nunca completa, puesto que en los peores malvados subsiste lo que los escolásticos llaman la "sindéresis", esa chispa divina, ese sentido innato de la honradez, que hace

[1] A Blyenbergh, que le pedía aclaraciones sobre los fundamentos metafísicos de su Etica, sobre la sustancia única, la naturaleza y el destino del alma humana, etc., Spinoza contesta el 3 de junio de 1665: "Tantum ergo abest, ut mea opinio, rerum necessitatem spectans, sine iis non possit percipi; quia hae revera percipi nequeunt, antequam ea in antecessum intelligatur" (Van Vloten, II, 300). El "determinismo" impone, pues, el "panteísmo", y no a la inversa (aunque, por su parte, Spinoza rechace la acusación de identificar a Dios con la Naturaleza. Carta a Oldenburg, *íd.*, II, 411).

posible la distinción del bien y del mal, de lo que se hace y de lo que no se hace. Ahora bien: esto es lo que siempre se ha llamado el libre albedrío: existe en todos los hombres, porque el hombre caído, a pesar de su caída, conservó su vocación primera para la salvación eterna y sabe lo que debe hacer para salvar su alma. Seguramente, el hombre no puede con sus propias fuerzas alcanzar este fin: fuera del Cristo redentor no hay salvación. Pero Dios no niega su gracia al que hace todo lo que depende de él. Entre la teoría de Durando de Saint-Pourçain, para quien Dios no actúa directamente, sino que se contenta con dar y conservar a las causas segundas su eficacia, y la de Gabriel Biel, que aniquila las causas finitas ante la Causa primera e infinita, Erasmo sostiene que las causas segundas actúan realmente, pero que su eficacia proviene del hecho de que Dios concurre y coopera a sus acciones particulares. Si el hombre no puede por sí mismo llegar a la justicia, es capaz de dar o de negar su consentimiento a la gracia previniente, y, por otra parte, suficiente, que Dios le presenta por vía de avisos o de admoniciones, tales como los acontecimientos, las pruebas, las ocasiones, y a veces las revelaciones interiores por medio de las cuales el Espíritu nos deja oír su voz en el secreto de nuestro corazón, "al modo como las caricias de la madre incitan al niño con dulzura a hacer lo que es preciso sin ejercer sobre él violencia alguna". De esta manera la gracia incita al libre albedrío a hacer el bien: le estimula, le despierta y le mueve, sin determinarle, ni forzarle, ni ejercer una coacción que sería indigna de Dios y del hombre. La justificación no es, pues, lo que Lutero dijo; es debida al concurso simultáneo de dos factores, la gracia operante y la libertad cooperante, que contribuyen a la producción de una sola y misma obra. Semejante al barquero que conduce su barca al puerto, el hombre coopera a la obra de Dios, Dios da la eficacia a sus esfuerzos, contribuyendo los dos factores a la producción de una obra indivisible en la que la gracia divina tiene la primacía sobre la operación de la criatura y hace que se le atribuya con justo título la totalidad de la acción y que se diga que Dios salvó al navío.

Esta doctrina, concluye Erasmo, es la única capaz de mantener al hombre a la vez en la *humildad* y en la *confianza*, doble y única virtud que no es más que la traducción de la verdad filosófica y teológica; es la única capaz de estimular el esfuerzo del hombre y su ardor, al mismo tiempo que su súplica, incomprensible en Lutero, para quien Dios hace todo en nosotros sin nosotros, legítima e indispensable, por el contrario, según estas opiniones, puesto que Dios no quiere salvarnos sin nosotros y quiere que le pidamos para concedernos. Hay aquí una generación mutua, en la que el bien produce un mayor bien, en la que la gracia alumbra la gracia, al mismo tiempo que fortifica nuestra libertad. El que abre los ojos a la luz recibe una claridad mayor; inserto

en Cristo, el hombre nuevo, gracias a la fe operante por medio de la caridad, merece de cierta manera (quodam modo) el reino de los cielos. Esta expresión viva de la cooperación del hombre, en la oración y en el esfuerzo, con su Autor, de quien obtiene todo lo que puede y todo lo que es, nos ayuda a resolver el problema temible de la presciencia y de la predestinación divinas. El hecho de que Dios, para quien todas las cosas están presentes, las conozca todas eternamente de una sola mirada, no anula en nada la contingencia de las cosas ni la libertad de la acción. Somos tan libres de nuestros actos como si Dios no los conociese. La predestinación y la reprobación, que son formas de la ciencia y no de la voluntad divina, no existen más que en previsión de los méritos del hombre y, con más precisión, de su actitud en presencia de la gracia que es ofrecida a todos, porque Jesucristo murió por todos. Así se realiza el acuerdo entre la omnipotencia siempre actuante de Dios y el libre albedrío del hombre (Deus, ut omnium rerum summa causa, producit agitque cuncta, sed non operatur omnia in omnibus).

Desde ese momento, entre el reformador y el humanista quedaba consumada la ruptura, y, lo que resultó mucho más grave y perjudicial para la Humanidad, la ruptura se consumó también a la vez entre el orden y la libertad, entre Dios y el hombre. Erasmo, a los ojos de Lutero, es el Judas del cristianismo, el padre de todas las herejías nuevas, un epicúreo, una víbora, un ateo; en suma, el destructor de Dios. Por su parte, Erasmo, que se había visto obligado a huir de Basilea en 1529 ante la revuelta de los iconoclastas luteranos, escribe a Pirckheimer que, dondequiera que reine el luteranismo, las letras mueren, y que la mayor parte de los reformadores buscan solamente dos cosas: el dinero y las mujeres. Entre los dos hombres, y todavía más entre sus partidarios, la divergencia fue acentuándose, sin conciliación posible: Erasmo la intentó en vano, Lutero la rechazaba como contraria a la verdad y al reino de Cristo. El Concilio de Trento, a partir de 1545, condenará solemnemente la herejía luterana, proclamando: 1.° Que el pecado—del que se cuestionaba, no la naturaleza, sino el origen—no es la pérdida de las facultades naturales, sino de la gracia sobrenatural que nos hace justos interiormente ante Dios. 2.° Que no puede ser borrado por formas humanas tales como esa "fiducia" o "fe-confianza" que semeja mucho a la fe pelagiana y que, en fin de cuentas, se confunde como ella con la naturaleza. 3.° Que es necesaria la gracia que proviene de Dios por Cristo, cuyos méritos son aplicados al hombre por el bautismo y los sacramentos que operan la santificación o renovación del hombre interior por la recepción voluntaria y libre de la gracia y de los dones. Así, el Concilio de Trento afirma contra Lutero la existencia, después de la caída, del libre albedrío, y la necesidad de este libre albedrío para cooperar a la obra de la gracia (cá-

nones 4 y 5 *de justificatione*), aún manteniendo contra los semipelagianos que sin la gracia el hombre no puede ni creer, ni esperar, ni amar, ni arrepentirse como es preciso para recibir la gracia de justificación (canon 2). El Concilio de Trento proclama, pues, la existencia simultánea y la unión misteriosa de la gracia divina y de la libertad humana, que es el hecho concreto. *El error de Lutero consistía en ver una contradicción allí donde hay un misterio.* Y no rechazaba el misterio, o la contradicción aparente, más que para caer en la contradicción real: de ahí ese divorcio fatal del orden y de la libertad, de Dios y del hombre, que pesó y pesa todavía tanto en el mundo moderno y que destruye la libertad verdadera, porque no deja elegir más que entre una libertad sin freno y el orden absoluto impuesto desde fuera por la violencia, entre la anarquía y la tiranía. A partir de 1521, como observó Imbart de la Tour, Carlstad sacó de las ideas de Lutero la primera de sus consecuencias; Lutero solo pudo escapar a ella alineándose en la segunda. Pero la libertad no se acomoda con la una ni con la otra; no es más que el poder de conformarse con la ley eterna, y tiene su fundamento en el orden reconocido por la razón y culminado por la gracia. Es lo que habían afirmado todos los grandes doctores de la Edad Media, es lo que negaba el occamista Lutero y lo que había reivindicado con fuerza contra él Erasmo.

Este orden libre, cuyo fin es lo mejor, que se realiza a iniciativa de Dios, con el concurso del hombre que camina hacia la verdad en la humildad, es lo que hizo manifiesto, por su vida, su ejemplo y su obra, una mujer, una santa, que no combatió la herejía luterana ni en su principio, ni en sus consecuencias, sino que mostró su deficiencia demostrando, con su experiencia, la verdad del principio que la condena sobrepasándola: Santa Teresa de Avila.

6. El pirronismo y el epicureísmo cristianos contra el orgullo estoico. Rabelais y el culto a la "naturaleza". Montaigne y la pintura del "hombre": el antecesor de Descartes y el maestro de Pascal. El escepticismo, la costumbre y la fe

Sin embargo, antes de abordar este profundo y decisivo mensaje, conviene examinar, por una parte, las fuerzas concurrentes; por otra, las fuerzas antagónicas con las que se enfrentó y por las que completó, o enderezó y rectificó, el punto de aplicación y los efectos.

Detengámonos primero en un aspecto del pensamiento del siglo XVI que contribuyó muy eficazmente, aunque de una manera indirecta, a alejar los espíritus, en Francia, de estas doctrinas que, tratando de hacer del hombre un dios, pretenden establecer los límites de la voluntad de Dios, los límites de la verdad y de la mentira, y reducir todo a la "medida de nuestra capacidad y suficiencia", locura tal, dice Montaigne (*Essais*, I, 26), que no tiene igual en el mundo. Este orgullo, como hemos visto, constituye el fondo del temperamento de Lutero: el reformador mismo lo declara y se ufana de ello; y el mismo orgullo encontramos en el corazón de su doctrina: porque, para salvar al hombre caído en la desesperación que tiene de no ser Dios, el reformador le propone la liberación por la fe, que hace de nosotros señores y dioses. Por otra parte, entre aquellos humanistas del Renacimiento que no tenían ni la sabiduría de Erasmo y de sus amigos, descubrimos una idea o una actitud de inspiración estoica, que, popularizada por las traducciones que habían dado de Epicteto semirreformados como Antonio de Moulin (1544) y Juan de Coras (1558) o francamente reformados como Rivaudeau (1567) y propagada en una forma más prudente, en los medios católicos, en Lovaina con Justo Lipsio (1547-1606), en Francia con Guillermo du Vair, guardasellos y obispo de Lisieux (1556-1621), incluso con el apologista Pedro Charron (1541-1603), el autor célebre de las *Tres verdades* (1593) y del *Tratado de la Sabiduría* (1601), irá acentuándose en los discípulos del humanismo; a saber: que el hombre se basta a sí mismo, que su razón mide la tierra y el cielo, que todas sus acciones están en su poder, que las cosas exteriores mismas no son otra cosa que lo que nuestro juicio las hace ser, de suerte que todo depende, en última instancia, de nuestra razón y de nuestra voluntad en cierta manera deificadas. Así, por dos caminos completamente diferentes y por medios diametralmente opuestos, la Reforma y el Renacimiento abocaban a la proclamación de este nuevo Evangelio, cuyo mandamiento supremo era el del Tentador: "*Eritis sicut dii*" (*Génesis*, III, 5).

Contra esta pretensión se elevan todos los que, haciéndose eco de las máximas del pirronismo evocadas por Rabelais, según Sexto Empírico, en el tercer libro de Pantagruel, acusan, no tanto a la religión, o al menos a su designio de intervenir en los asuntos humanos, como hace, al parecer[1], Buenaventura des Périers en su enigmático *Cymbalum mundi* (1537), cuanto a la vana ciencia o a la filosofía apta para engendrar "ateos y fanáticos", como tratan de demostrar Agrippa de Nettesheim en su libro sobre la *Incertidumbre y la vanidad de las ciencias y de las artes* (1527) y Omer Talon en su *Academia* (1548).

[1] "Quiero mejor callarme", se dice en el cuarto diálogo (Oeuvres de Bonaventure des Périers, ed. Lacour, 1856, pág. 373). Sobre el sentido que conviene dar al *Cymbalum mundi*, véanse las interpretaciones sensiblemente divergentes de L. Febvre: *Origène et des Périers ou l'énigme du Cymbalum mundi* (1942), y de V. L. Saulnier: *Littérature française de la Renaissance* (1942), págs. 65 y sgs., Lettres d'humanité, VIII, 158. A pesar de lo que piense Febvre, parece difícil explicar cómo, entre 1535 y 1537, Des Périers pudo pasar de un cristianismo reformado al racionalismo agresivo renovado por Celso.

Pero los que contribuyeron más eficazmente a combatir estas consideraciones desproporcionadas de la naturaleza humana y de sus capacidades fueron dos escritores de temperamentos muy diferentes, pero de igual genio: Rabelais y Montaigne. Su mérito consistió en reducir al hombre a una visión más justa de sí; el uno, bajo la capa de un "gigantismo" entonces de moda, que no excluye, sino que, por el contrario, le sirve para dar mejor una exacta medida de las proporciones humanas y de nuestro destino natural; el otro, por una ingenua pintura de su *yo*, que nos obliga a encontrar en nosotros lo que él dice de sí, nos pone en presencia de la humanidad, quiero decir del hombre mismo; porque, siguiendo la expresión de Jacobo Amyot, el traductor de Plutarco versado en la materia, el autor nos muestra ahí "un caso humano representado a lo vivo".

Poco diremos de Francisco Rabelais (hacia 1490-1553), nacido en la Devinière, cerca de Chinon, que fue franciscano en Fontenay-le-Comte, benedictino en Ligugé, profesor de anatomía y de medicina; vivió en Poitiers, en Montpellier, en Lyon, en el Piamonte, en Roma; estuvo exilado en Metz, recibió el curato de Meudon y murió en París. En su *Vida inestimable de Gargantúa* (1535) y en los *Hechos y dichos heroicos del gran Pantagruel*, cuya primera parte apareció en 1533 y las otras dos en 1546 (el Tercer libro) y 1553 (el Cuarto libro), salidos de la vena popular que representan las farsas, sátiras, cuentos y alegres sermones de la Edad Media y las Grandes Crónicas contemporáneas, este hombre, de una erudición prodigiosa y de una curiosidad universal, nos entrega, a través de la borrachera y de la relajación verbal de una lengua cuyo sabor no ha conocido igual, en forma de una sátira que no perdona a nadie y de una bufonada que no retrocede ante nada, una "sustantífica medula" que no siempre es fácil extraer de ella y hacia la cual se siente con frecuencia menosprecio [1]. Indudablemente, esta obra, tan próxima todavía a la Edad Media por tantos

[1] Debemos citar íntegramente el texto del prólogo del *Gargantúa* (1535), en el que Rabelais, que estaba muy versado en "letras humanas", latinas y griegas, y que había publicado una edición de los Aforismos de Hipócrates comentados por él en Montpellier (1532), recoge una comparación familiar a los humanistas del Renacimiento y vulgarizada por los adagios de Erasmo: "Alcibíades, en el diálogo de Platón titulado *El banquete*, al elogiar a su preceptor Sócrates, príncipe, sin discusión, de los filósofos, entre otras cosas dice de él que se parecía a las *silenas*. Las silenas eran en la antigüedad unas cajitas, como las que al presente vemos en los establecimientos de los farmacéuticos, decoradas por fuera con figuritas frívolas y alegres, tales como arpías, sátiros, ocas embridadas, liebres con cuernos, perros enjaezados, machos cabríos alados, cerdos coronados de rosas, y otras pinturas de este género, contrahechas a placer para excitar la risa; de esta manera fue Sileno el maestro del buen Baco. Pero dentro de dichas cajas se guardaban las drogas más finas, tales como bálsamo, ámbar gris, almizcle, incienso, pedrerías finas y otras cosas preciosas. "Sí—decía—era Sócrates, porque viéndole y estimándole solo en su apariencia exterior, no hubieseis dado por él una tela de cebolla: escuálido de cuerpo y ridículo de presencia; la nariz puntiaguda, la mirada de toro, la cara de loco, sencillo en sus costumbres, rústico en sus vestiduras, pobre de fortuna, desdichado con las mujeres, inepto para todos los oficios de la república, siempre riendo, siempre bebiendo en compañía de cualquiera, siempre burlándose y disimulando su divino saber. Pero al abrir esta caja hubieseis encontrado dentro una celeste e inapreciable droga: entendimiento sobrehumano, virtudes maravillosas, valor invencible, sobriedad sin ejemplo, equilibrio, seguridad perfecta, desprecio increíble hacia todo aquello por lo que los humanos tan valerosamente vigilan, corren, trabajan, navegan y batallan... Os conviene ser prudentes para sentir después, en virtud de curiosas lecciones y meditaciones frecuentes, romper el hueso y gustar la sustantífica medula—he aquí como yo entiendo los símbolos pitagóricos."

lados, recoge del Renacimiento uno de sus rasgos característicos: quiero decir el culto a la naturaleza, que es toda ella buena y digna de ser seguida—"Physis (esto es, la naturaleza) en su primera camada engendró Belleza y Armonía" (IV, 32)—, y el odio de Antiphysis, en quien está la fuente de todo vicio, de todo desorden y de toda miseria. Rabelais es enemigo de la violencia; repudia todo lo que violenta la naturaleza. "Fay ce que vouldras", tal es la única regla que prescribe Gargantúa en la abadía de Thélème (I, 57) y que incluye todas las demás; tal es también el programa de su pedagogía, que es resueltamente hostil al espíritu "sorbonícola" o "sofista", y que pretende iniciar liberalmente al niño en el conocimiento de la naturaleza entera y de todas las disciplinas; tal es, en fin, la tendencia de su moral, que es el contrapeso del estoicismo y se reduce, aparentemente al menos, a una especie de epicureísmo. Pero es, observémoslo bien, el epicureísmo de un hombre que se afirma como altamente cristiano [1], y es un epicureísmo del que no están de ningún modo proscritos, sino que, por el contrario, se afirman, la fe en Dios y en la vida futura, así como un espíritu específicamente cristiano, incluso católico, muy opuesto al humor de la Reforma y todavía más al ateísmo de los que, haciendo de la naturaleza un ídolo, la colocan en el lugar de Dios. Como escribe Gargantúa a su hijo Pantagruel (II, 8) en la carta justamente célebre, cuya

[1] Lucien Febvre dio la prueba de ello, contra Abel Lefranc, en su libro sobre la *Religión de Rabelais* (1942), que hemos citado anteriormente. Este trabajo constituye una excelente visión de la cuestión y disipa la leyenda de la incredulidad de Rabelais. Ahí se encontrarán todos los textos a los que nos referimos. El cristianismo de Rabelais tiene, por otra parte, matiz erasmista, como lo prueba, entre otros muchos pasajes, el de Pantagruel, c. 19 de la edición original (reproducida por V. L. Saulnier, Droz, 1946, pág. 154): "Haré predicar tu santo Evangelio pura, simple y enteramente..." Recoge muchos pensamientos de Erasmo y, sobre todo, del *Hyperaspistes* de 1527 la frase que sigue a "Fay ce que vouldras".

conclusión está de acuerdo con la más estricta ortodoxia católica: "Sapiencia no entra en alma malévola y ciencia sin conciencia no es otra cosa que la ruina del alma. Te conviene servir, amar y temer a Dios y poner en él todos tus pensamientos y toda tu esperanza, y con fe, formada de caridad, estar unido a él, de suerte que nunca estés desamparado por el pecado. Acoge con sospecha los abusos del mundo. No llenes tu corazón de vanidad; porque esta vida es transitoria, pero la palabra de Dios, en cambio, permanece eternamente... Y las gracias que Dios te dio, esas no las recibas en vano." Con ello, a pesar de todo, queda restaurada la regla suprema de la naturaleza, la que presidió su formación y hubo de poner cada cosa en su lugar según el designio de su autor, Dios; porque de él recibimos nosotros esa inclinación natural al bien y a la verdad que la primera desobediencia no destruyó y que solo se verá saciada en la vida eterna. Ahí más que en ninguna parte transparece la omnipotencia de Dios creador y gobernador del mundo, nuestro conservador, que lo rige y modera todo, de quien viene, en quien es, por quien se perfecciona todo ser y todo bien, toda vida y todo movimiento, y su soberana e inmensa bondad que presiden nuestra adoración y nuestra cotidiana oración. He aquí lo que los textos de Rabelais exaltan ante todo y de todas las maneras: comprendiéndolos bien, nos presentan, aunque bajo otra forma, la máxima de San Agustín: "Ama a Dios y haz lo que quieras", *Dilige et quod vis fac.*

De las ideas señeras del Renacimiento, Rabelais retenía la *naturaleza:* Montaigne retiene al *hombre.* Pero el hombre tal como lo ve y lo describe Montaigne no está separado ni es ya separable de Dios como no lo es la naturaleza para Rabelais.

Montaigne es un curioso ejemplo de humanidad. Descendiente de una familia de comerciantes bordeleses que se había enriquecido con el comercio de vinos, del pastel y de los arenques salados, hijo de un gentilhombre amigo de las letras que, al retorno de las guerras de Italia, se había retirado a los confines del Périgord y de la Guyenne, a su castillo de Montaigne adquirido por su abuelo, Raimundo Eyquem, de origen portugués, descendiente por su madre tolosana de una vieja familia de judíos conversos, los López de Villanueva, que habían emigrado de Calatayud a Zaragoza, Miguel de Montaigne (1533-1592), después de haber aprendido el latín, que dominaba a la edad de seis años, hizo sus estudios en el colegio de Guyenne, su derecho en Toulouse y en Burdeos, luego ocupó el cargo de consejero en el Tribunal de arbitrios de Périgueux (1554) y de consejero en el Parlamento de Burdeos (1557-1570); después de lo cual, habiendo resignado su cargo, se retiró a la tierra en la que había nacido. No obstante un viaje que emprendió por Europa central e Italia después de la publicación de sus

primeros *Essais* (1580), a pesar de las funciones que ejerció como alcalde de Burdeos de 1581 a 1585, y de haber prometido a sus conciudadanos prestarles "su atención, su preferencia, sus palabras, su sudor y su sangre en la necesidad", pasó la mayor parte de su vida en la "librería" de su castillo de Montaigne, leyendo y releyendo a Plutarco, Séneca y todo lo que la sabiduría antigua y cristiana produjo de más sólido y de más provechoso[1]: lo que no le impidió verse mezclado íntimamente en la vida de su tiempo y estar maravillosamente informado de sus necesidades y de sus aspiraciones, pero le permitió permanecer al abrigo de las disputas y de las discordias de una edad intolerante a la que tenía horror. Montaigne no manifiesta ninguna ternura para "los de la pretendida religión reformada", luteranos y calvinistas, que opusieron su sentido propio a la religión y a la antigua seguridad del país, engendrando las peores guerras, las guerras civiles, y degenerando en un "execrable ateísmo"; odia a la tiranía, al igual que su amigo La Boétie (1530-1563), que escribió en su primera juventud el *Discours de la Servitude volontaire,* luego rebautizado el *Contr'un,* en honor de la libertad contra los tiranos (I, 27) y para reivindicar contra Maquiavelo el derecho natural de los pueblos. En materia de filosofía, Montaigne, lo mismo que Rabelais o el buen poeta du Bellay, autor de la *Défense et Illustration de la langue française* (1549), aborrece "el saber pedante", la dialéctica y los sistemas. Y no obstante—o, quizá, a causa de esto mismo—, no sin razón se quiso encontrar en él el punto de partida de la filosofía moderna y el antecedente de Descartes; lo es al menos en un sentido, pero de importancia: la consideración del hombre en general, en su esencia y en su relación al universo y a Dios, queda sustituida por el conocimiento experimental del hombre individual y concreto, del único ser al que tenemos directamente acceso, nuestro *yo.* Montaigne, que se pinta y busca en sí mismo, en sus sentimientos, condiciones y humores, en la andadura vagabunda de su espíritu y en las profundidades opacas de sus repliegues internos, la forma de la humana condición que cada uno de nosotros lleva en el interior de sí, anuncia el *Cogito ergo sum* de

[1] Los dos primeros libros de los "Essays de Messire Michel seigneur de Montaigne" fueron publicados a sus expensas en 1580 en Burdeos; luego, con modificaciones, en 1582 y 1587. En 1588, una quinta edición, "aumentada con un tercer libro y seiscientas adiciones a los dos primeros", fue publicada en París a expensas del editor Abel l'Angellier. En 1592, en el momento de su muerte, Montaigne se preparaba para dar a la publicidad una sexta edición revisada y aumentada, que fue publicada en 1595 por su hija, de matrimonio Mlle. de Gournay. En 1802, Naigeon publicó una nueva edición según las correcciones manuscritas de Montaigne a un ejemplar de la edición de 1588 conservado en la Biblioteca municipal de Burdeos. Este texto es el que sirvió de base a las ediciones modernas.

Descartes, cuyo gran atrevimiento e innovación consiste precisamente en la forma personal que le da.

Pero Montaigne no es tan solo el precursor de Descartes; fue el maestro de Pascal, que tomó de él la mayor parte de sus argumentos escépticos, y, no obstante la diferencia de dos temperamentos tan opuestos, no resulta temerario pensar que Pascal dio al pirronismo de Montaigne su sentido pleno, sin haber sido infiel a la intención secreta y profunda del autor de los *Essais*. Se ha discutido mucho sobre esto. Se pretendió incluso que "el punto de vista de Montaigne en los *Essais,* su inspiración fundamental, su pensamiento profundo", es la idea humana; a saber: "la idea del hombre que se basta a sí mismo, que puede y debe bastarse para cumplir su destino" [1]. Ahora bien: nada se encuentra más alejado del Montaigne verdadero, del hombre que ponía una cruz al comienzo de sus cartas, que tenía una singular devoción a la Virgen, al *Angelus,* al *Pater,* que conformó por convicción profunda todos sus actos con la costumbre civil y religiosa, que vivió y murió en la fe de sus antepasados y recibió a su Señor y Dios con movimientos de piedad extraordinaria [2]. Basta con leer los *Essais* a la luz de estos hechos para restablecer el sentido y comprender el alcance exacto del libro incomparable que ha sido para muchos una fuente y que permaneció hasta nuestros días como un precioso instrumento de cultura, porque en ellos se encuentran unidas en una síntesis original, Grecia, Roma y la Cristiandad; es decir, todo el sustrato del mundo moderno, todo lo que mantiene, a través de sus desviaciones, su carácter universal y propiamente humano.

En el capítulo principal de su obra, esa *Apología de Raymond Sebond,* que contiene la plenitud de sus ideas (*Essais,* II, 12), Montaigne recoge la tesis del filósofo español del que había traducido y popularizado la *Theologia naturalis,* ese libro tan rico y tan hermoso, dice, cuyo fin es tan atrevido y tan valeroso y su argumento tan firme y tan feliz, ya que el autor "procura, por razones humanas y naturales, establecer y verificar contra los ateos los artículos de la

[1] Como lo pretende F. Tavera (*L'idée d'humanité dans Montaigne,* Champion, 1932), muy pertinentemente refutado por Dréano (*La pensée religieuse de Montaigne,* Beauchesne, 1936).

[2] Se sabe igualmente el papel que jugó Montaigne en la formación y la vocación de su sobrina, Juana de Lestonnac, fundadora de la Compañía de las Hijas de María, Nuestra Señora, canonizada el 15 de mayo de 1949. Como recordó el Papa Pío XII en su alocución del 17 de mayo (Documentación católica, 5 de junio de 1949, pág. 710), fue Montaigne el encargado de advertir a su cuñado acerca del peligro en que su propia hermana ponía a Juana por la educación calvinista que le daba, y del deber de sustraer su educación a la influencia perniciosa de la madre.—Sobre la actitud religiosa de Montaigne y su ortodoxia, véanse los estudios de M. Raymond (Neuchâtel, 1942) y de J. Guitton (Romanic Review, 1944).

religión cristiana", en la cual le parece que "nadie le igualó". Se reprocha a Sabunde haber querido apoyar en razones humanas la creencia de los cristianos, "que no se concibe más que por la fe y por una inspiración particular de la gracia divina". Esto es verdad, pero "no quiere decir que no resulte una empresa muy hermosa y muy loable acomodar también al servicio de nuestra fe los instrumentos naturales y humanos que Dios nos dio", y "acompañar nuestra fe de toda la razón que hay en nosotros", aunque con la reserva de "no estimar que sea de nosotros de quienes dependa". Porque, "si tuviésemos a Dios por el mediador de una fe viva; si aceptásemos a Dios por él, no por nosotros; si nos considerásemos con un pie y un fundamento divino: las ocasiones humanas no tendrían el poder de quebrantarnos como en realidad ocurre; el amor a la novedad, la violencia de los príncipes, la fortuna de un partido, el cambio temerario y fortuito de nuestras opiniones, no tendrían fuerza suficiente para conmover y alterar nuestra creencia... Nuestras razones y nuestros discursos humanos constituyen la materia pesada y estéril: la gracia de Dios es su forma; la que en realidad la modela y la valora". Así, "la fe que viene a teñir e ilustrar los argumentos de Sabunde, los vuelve firmes y sólidos; son capaces de servir de enderezamiento y de primer guía y capacitan también para la gracia de Dios, por medio de la cual se perfecciona nuestra creencia". Algunos dicen, es verdad—y este es el segundo reproche que se le dirige—, "que estos argumentos son débiles y no aptos para verificar lo que él quiere". Medio indirecto de atacar nuestra religión, a la que no se atreven a acusar directamente. Ahora bien: prosigue Montaigne, "el medio que yo tengo para rebatir esta pasión, y que me parece el más apropiado, es el de estrujar y pisotear el orgullo y la humana insolencia; hacerle sentir la inanidad, la vanidad y anonadamiento del hombre; arrancarle de los puños las endebles armas de su razón; hacerle bajar la cabeza y morder la tierra bajo la autoridad y reverencia de la majestad divina. A ella sola pertenece la ciencia y la sapiencia... Anulemos esta presunción, primer fundamento de la tiranía del espíritu maligno. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*" [1].

[1] *Primera epístola de San Pedro,* V, 5. En este mismo capítulo, Montaigne se apoya por dos veces en el texto de la *Epístola a los romanos* (I, 20), relativo al conocimiento de Dios por sus obras, "Invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur", y en el del *Génesis* (III, 5), concerniente "a la primera tentación que recibió la humana naturaleza de parte del diablo": "Eritis sicut dii, scientes bonum et malum." Allí presagia a Descartes [cf. nota (*67)]. Aquí, a Pascal: "Todo lo que consiguió en tan largo recorrido es haber aprendido a reconocer su debilidad... No tenemos ninguna comunicación con el ser, porque toda naturaleza humana está siempre en medio..."

Tal es el designio de Montaigne: no podría ser expresado más claramente ni con tanta sinceridad como en este libro, que es "un libro de buena fe". Veamos, pues, si el hombre tiene en su poder otras razones más fuertes que las de Sabunde; incluso si está en él llegar a alguna certeza por medio de argumento y discurso. Y bien, no ocurre nada de ello: la razón humana es incapaz de alcanzar la Verdad con su propio poder. Tal es la tesis de Montaigne. Y expone a lo largo de sus páginas, con un gran lujo de citas, de historia y de observaciones personales, los argumentos que la establecen: el escepticismo encuentra en él todo el arsenal de sus pruebas; pero no se tiene demasiado en cuenta que se trata aquí de un escepticismo provisional, y, si puede hablarse así, instrumental, destinado a rebajar la razón para someterla a la fe: tal es su propósito, tal es la conclusión expresa del capítulo. Ahora que, en los argumentos escépticos que la introducen y que la justifican, Montaigne se recrea de tal suerte y con tanta complacencia, que el lector poco advertido—o prevenido—pierde de vista el fin al que todo esto tiende. Debilidad y presunción del hombre: lo ignora y se ignora; ¿qué cosa más ridícula que imaginar que esta miserable y endeble criatura, que no es siquiera dueña de sí, se llame dueña y emperadora del universo? ¿Qué privilegio tiene sobre los animales? La guerra y un número infinito de pasiones y de apetitos desordenados. Vanidad de la filosofía y de las ciencias: son nocivas para la felicidad, para la sabiduría y discreción, por el orgullo que engendran, que arroja al hombre fuera de los caminos comunes, le hace desear mejor ser regente y preceptor de error y de mentiras que ser discípulo en la escuela de la verdad, y le incita a recubrir las imbecilidades y necedades de la humana sapiencia con una ciencia turbia e inconstante, que termina en superstición. Y, sin embargo, ¡qué diversidad, qué variabilidad en nuestras ideas sobre lo bello, sobre el bien, sobre la verdad, sobre nuestro ser mismo, así como en nuestras costumbres! Muy pronto, toda la ciencia arroja al hombre entre los brazos de la ignorancia, confirmada y declarada; todo lo adquirido y que él retiró de tan larga persecución consiste en haber aprendido a reconocer su debilidad, porque el hombre, por sí mismo, no puede ser más que lo que es. Vanidad, en fin, de la razón, seducida por los sentidos, plegable a todos los sesgos y a todas las medidas, de cara a contradicciones sin salida, incapaz de determinar la ley de sus acciones, sin ninguna comunicación con el ser, y cuya divisa debería ser una balanza en equilibrio, con esta interrogación: "*¿Que sçay-je?*" Y un ser así pretende juzgar a Dios y le prescribe límites. "¡Pues qué! ¿Dios nos ha puesto en la mano las llaves y los últimos resortes de su poder? ¿Se obligó a no sobrepasar los límites de nuestra ciencia?" Con ello se justifican los preceptos de temor, de obediencia, de humildad, que nos impiden hacer pasar a la Divinidad por nuestro tamiz y reducir a Dios a nuestra medida; son las piezas principales para la conservación de la sociedad humana: "la primera ley que dio Dios al hombre fue una ley de pura obediencia". Concluiremos, pues, con el pagano[1]: "¡Vil y abyecta cosa es el hombre si no se eleva por encima de la Humanidad! He aquí una buena expresión y un deseo útil, pero de igual modo absurdo. Porque hacer el puño mayor que la mano, la brazada mayor que el brazo, y esperar alargar el paso más de lo que dan de sí nuestras piernas, es imposible y monstruoso; otro tanto que el hombre ascienda por encima de sí y de la Humanidad: porque no puede ver más que con sus ojos, ni aprehender más que su propia presa. Se elevará si Dios le da la mano de modo extraordinario; se elevará abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar e incorporar por los medios puramente celestes. Corresponde a nuestra fe cristiana, no a su virtud estoica, aspirar a esta divina y milagrosa metamorfosis."[2]

El plan de Montaigne resulta, pues, perfectamente claro. No aparece menos claramente cuándo se ven a esta luz los argumentos escépticos con que lo sostiene. ¿Trátase de las ciencias? "El cielo y las estrellas se movieron durante tres mil años; todo el mundo lo creyó así hasta que Cleantes el samio, o, según Teofrasto, Nycetas el siracusano, advirtió que era la tierra la que se movía: y, en nuestro tiempo, Copérnico fundamentó de tal manera esta doctrina que se sirve de ella con regularidad para todas las consecuencias astrológicas. Antes de que los principios que Aristóteles introdujo obtuviesen crédito, otros principios satisfacían a la razón humana, como los que ahora la satisfacen. ¿Qué cédula tienen estos, qué privilegio particular para que el curso de nuestra invención se detenga en ellos?... ¿Cuánto tiempo ha que existe la medicina? Pues bien: dícese que un recién llegado, de nombre Paracelso, cambia e invierte todo el orden de las antiguas reglas... Y se me ha dicho que en la geometría (que parece haber ganado el alto punto de la certeza entre las ciencias) se encuentran demostraciones inevitables, que subvierten la verdad de la experiencia: al modo como

[1] He aquí la expresión de Séneca: "O quam contempta res est homo nisi supra humana se erexerxit" (*Nat. quaest.*, I, pról.), que cita Montaigne después de un largo pasaje sacado de Plutarco (*De Ei apud Delphos*, c. 12).

[2] Observemos aquí según un proceso del que la historia del pensamiento nos ofrece varios ejemplos, que el *escepticismo* se enlaza estrechamente con el *fideísmo*, y que la crítica radical de nuestros poderes naturales aboca con frecuencia, en la práctica, con respecto a la costumbre y a la tradición, e incluso, como aquí, en un verdadero acto de fe, del que la razón, después de haberse rebajado a sí misma, rehúsa admitir las bases o preámbulos racionales susceptibles de justificarla. Sin embargo, a pesar de las apariencias, la posición de Montaigne, más justa y más matizada, no se deja reducir enteramente al "escepticismo" ni al fideísmo". [Véase a este respecto la nota (*67) en el apéndice.]

afirmaba Jacques Peletier que había encontrado dos líneas que, dirigiéndose la una hacia la otra para unirse, no llegaban a tocarse hasta el infinito... Hubiese sido pirronizar, hace unos mil años, poner en duda la ciencia de la cosmografía y las opiniones recibidas a este respecto: y era herejía afirmar la existencia de los antípodas: sin embargo, en nuestro siglo acaba de ser descubierta una gran extensión de tierra firme." Así, toda la visión antigua y medieval del universo es puesta en cuestión por la ruina del geocentrismo, por la crítica de los principios de Aristóteles, por los descubrimientos que se hicieron en medicina, en astronomía, en matemáticas (las asíntotas), en cosmografía (América). Todo se encuentra a punto de cambiar, y esta era de cambios no es cosa momentánea, destinada a dar lugar a un estado decisivo. Montaigne lo observa a cada momento. Tolomeo y Copérnico alteraron profundamente las teorías de los que les precedieron: quién sabe si una tercera opinión, de aquí a mil años, no invertirá las suyas. Paracelso sostiene que hasta el momento la medicina "no sirvió más que para hacer morir a los hombres. Creo que él verificará fácilmente esto: pero poner mi vida en la prueba de su nueva experiencia, encuentro que no sería muy prudente". Y los geógrafos de este tiempo se equivocarían grandemente al asegurar que con el descubrimiento de Colón ya se descubrió y se vio todo. "Es más razonable que este gran cuerpo, que llamamos el mundo, sea cosa muy distinta de lo que pensamos." Así, Montaigne mismo nos lo indica previendo las falsas interpretaciones que se dieron de él; todo este desenvolvimiento solo sirve para justificar su desconfianza con respecto a las opiniones nuevas: "Cuando se presenta a nosotros alguna doctrina nueva, tenemos una gran ocasión de desconfiar de ella y de considerar que antes que ella se produjese estuvo en boga su contraria, y, así como ella ha sido reemplazada por esta última, podrá nacer en el futuro una tercera invención que cambie igualmente la segunda." No debemos, pues, conceder a las teorías de la ciencia más crédito del que merecen.

Y no es que Montaigne niegue el valor de la ciencia ni los resultados a los que conduce[1]. La ciencia es un maravilloso instrumento, una cosa muy noble y muy preciada, que no se deja poseer a vil

[1] Montaigne los tenía a la vista, y estaba perfectamente informado de ellos, como lo atestigua el pasaje ya citado. En sus *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,* Cournot puso en claro los progresos científicos realizados en el siglo XVI con Leonardo de Vinci, Copérnico, Tycho-Brahé, Tartaglia, Cardan y Viète, Miguel Servet, Bernardo Palissy, Gesner, Cesalpini, Ambrosio Paré y Vesalio, en los campos de la mecánica, de la astronomía, del álgebra y particularmente en las ciencias naturales, en que sobrepasa al siglo siguiente en originalidad inventiva y don de observación. En el tercer libro ofreceremos un cuadro de conjunto de ello.

precio; pero su valor está en relación con el uso que se hace de ella: en su verdadero uso es la más noble y poderosa adquisición de los hombres, pero muy peligrosa si se hace de ella un mal empleo, más odiosa que la necedad misma "en aquellos (y hay un número infinito de este género) que establecen su fundamental suficiencia y valor" (III, 8), y muy apta, si se atribuye al espíritu humano la capacidad de todas las cosas, para engendrar la opinión contraria. Quien quiera librarse de la ignorancia es preciso que la confiese (III, 11), lo que prevendría todos los abusos de este mundo; es preciso declarar atrevidamente nuestra ignorancia de las causas primeras y de los principios, contra la soberbia seguridad de los que proceden con una ingenuidad imperiosamente magistral. Lo que importa no es, pues, lo que se sabe, sino lo que se necesita aprender; lo que conviene formar por la educación es menos el saber que el juicio: "Deseo mejor forjar mi alma que enriquecerla" (III, 3). También el objetivo de nuestro estudio —Victorino de Feltre no habla de otro modo— consiste en llegar a ser mejor y más sabio, para lo cual se necesita no tanto una cabeza muy llena como una cabeza bien hecha (I, 25). Entonces, pero solo entonces, podemos soltar las riendas a nuestro espíritu; porque es penoso señalarle límites: es curioso y ávido; no se deja sondar y ensayar, ya que sabe que la ciencia y las artes no se arrojan en un molde, sino que se forman y se fraguan poco a poco, al dar cada cual al que le sigue una cierta facilidad: si es sabio, usará de ellas con moderación, sin tratar de abarcar más de lo que puede estrechar consigo (III, 12). Así, el escepticismo no encierra al espíritu en la ilusión de su propia suficiencia, como lo hace el dogmatismo: le mueve, por el contrario, a buscar siempre algo más, según la etimología misma de la palabra que responde plenamente a la realidad de la cosa, porque nosotros hemos nacido para ir en pos de la verdad, pero observando siempre los límites que nos señala la naturaleza, recordándonos siempre el sentimiento de nuestra insuficiencia—pues "toda esta nuestra suficiencia que se encuentra más allá de la natural resulta, a decir verdad, vana y superflua" (III, 8)—y trayéndonos a la memoria la impotencia de esta bella razón humana que se inmiscuye en todo, que enreda y confunde el rostro de las cosas e incluso las leyes naturales (II, 12); en suma, la desproporción de nuestro espíritu en este mundo, que no es más que variedad y desemejanza y cuya cualidad más universal es la diversidad (II, 2. III, 13). Es interesante observar que se encuentra la misma confesión y la misma actitud en el libro del médico español (o portugués) Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur* (1581), especie de breviario del escepticismo, en el que el autor, como su compatriota Juan Huarte, subordinando en medicina la autoridad a la razón y la razón misma a la experiencia, nos manda ponernos modestamente por

medio de la experiencia en contacto con las cosas[1], en lugar de pretender constituir una ciencia perfecta y completa, que nos es prohibida tanto por la estructura del universo como por los límites de nuestro espíritu. Así, la primera toma de conciencia de la razón humana coincidió con la de sus límites, es decir, con la de su desproporción con las razones de las cosas.

Todos nuestros esfuerzos nos llevan, pues, como dirá Pascal, intérprete de Montaigne, a la confesión de nuestra ignorancia natural, que es el verdadero asiento del hombre. "¿Para qué encolerizarnos con estos esfuerzos de la ciencia? Volvamos la vista a las pobres gentes que están desparramadas por la tierra, con la cabeza inclinada después de su tarea, que no conocen a Aristóteles ni a Catón, ni ejemplo, ni precepto: de ellos saca la naturaleza a diario efectos de constancia y de paciencia más duros y más rudos que los que estudiamos tan curiosamente en la escuela... No se acuestan más que para morir" (III, 12). ¿Qué puede sorprender esto, si "por intermedio de nuestra ignorancia, más que de nuestra ciencia, somos sabios de este divino saber? Añadámosle tan solo, por nuestra parte, la obediencia y la sujeción" (II, 12).

Tal parece ser la conclusión a la que llegó Montaigne[2]. Si se comparan los primeros *Essais* (1580) con los últimos (1593), no puede por

[1] La máxima favorita de Sánchez es: "Scientia autem nihil aliud est quam interna visio", es decir, la intuición directa de las cosas singulares (*Quod nihil scitur*, ed. J. Carvalho, Coimbra, 1955, pág. 10). La dialéctica usa y abusa de las palabras: ahora bien, "in verbis nulla constantia, certitudo, nec stabilitas, nec quies" (pág. 5). Por lo demás, nuestras ciencias no son más que vanidad: "Hominum sapientia stultitia apud Deum, et nulla nobiscum Deo proportio" (páginas 19, 25).

[2] Contra Starcke, que ve en el escepticismo el término de todos los movimientos intelectuales desde la Reforma, Höffding, en su trabajo sobre Montaigne (1876), lo mismo que Dilthey, en sus estudios sobre la concepción del hombre en los siglos XV y XVI (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1891), trata de mostrar que el escepticismo de Montaigne no es más que un medio de preparar la creencia en la naturaleza, "nuestra grande y poderosa madre Naturaleza", estando toda nuestra vida "compuesta, como la armonía del mundo, de cosas contrarias, así como de diversos tonos", en los que se encuentran por todas partes las ideas correlativas de infinito y de individualidad. De hecho, Montaigne heredó de Pedro Charron la idea de la naturaleza humana como base de la ética y de la política. Sin embargo, parece seguro que, ni para Montaigne, ni para Charron, la razón natural podría considerarse como la medida de todas las cosas: la naturaleza a la que se refieren y que nos presentan—como Duns Escoto—no es de ningún modo esa "naturaleza" emancipada de Dios que los italianos habían ensalzado recientemente y de la que los "libertinos", y luego los hombres del siglo XVIII, harán una potencia autónoma dirigida contra su Creador (véase nuestra comunicación del 21 de mayo de 1921 a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, recogida en *La vie morale et l'au delà*, cap. II). Opuesto a una concepción de este tipo, Montaigne no deja de denunciar el orgullo y la suficiencia humana como el mal más pernicioso, y el hombre, según él, solo puede estar satisfecho consigo mismo a condición de ser ayudado e iluminado por Dios, que es el autor y el reformador de nuestra naturaleza: lo que, tanto en Montaigne como en Charron, basta para fundamentar su fe en la Iglesia, así como su apego a la tradición, lo mismo en política que en religión, según el proceso que hemos definido con anterioridad. No hay ni ambigüedad ni paradoja, a pesar de lo que pretende A. Cresson (1947), ni sinceridad "ondulante y diversa", como quiere Gide: un pensamiento tal, perfectamente coherente y sincero, aunque no perfectamente explicitado, nos ofrece más bien ese "sistema de contrastes felizmente reunidos", que es, según Valéry, "todo hombre que vale"

menos de observarse el paso progresivo de una actitud estoica a un epicureísmo escéptico, que es muy visible en el libro III y reviste por lo demás un color cristiano, puesto que tiende y culmina en la fe. Montaigne, que hace profesión de la religión católica, la acepta junto con las leyes, en cuya tutela le colocó Dios, y le pide que mantenga su conciencia en paz. En cuanto a la filosofía, lo que espera de ella es un arte de bien vivir, constante y tranquilamente, y un arte de bien morir, puesto que "filosofar es aprender a morir" (I, 20): es también, y ante todo, un arte de conocerse bien, de quitarse el disfraz y de preparar, por la humildad, la sumisión del espíritu. En el capítulo XIII y último del libro III, titulado "De l'expérience", escribe: "Me estudio a mí mismo más que cualquier otro. Esta es mi metafísica, esta es mi física... Cuanto más simplemente se compromete uno con la naturaleza, tanto más sabiamente lo hace... De mi propia experiencia obtengo lo suficiente para hacerme sabio... La naturaleza es un dulce guía, pero no más dulce que prudente y justo... La gentil inscripción con la que los atenienses honraban la venida de Pompeyo a su ciudad está conforme con mi sentido:

> Tanto más eres dios cuanto
> más hombre te reconozcas.

Constituye una absoluta y divina perfección saber gozar lealmente de su ser."

Con ello puede comprenderse el apego de Montaigne a la tradición o a la costumbre: manteniéndole en la disposición en que Dios le puso, le preserva de toda agitación y turbación de conciencia; aún más, fundamenta la búsqueda incesante del escéptico sobre la roca sólida de lo que le fue legado, que le sirve de punto de partida y de punto de referencia constante: porque, "a pesar de cualquier apariencia que haya en la novedad, no cambio fácilmente, por miedo a perder en el cambio"; le da, en fin, esa constancia de opinión, esa dulzura

de costumbres, esa tolerancia, o mejor, esa gentil caridad, en tan completo contraste con la intolerancia del espíritu dogmático y su impaciencia por trastrocar el orden establecido para plegarlo orgullosamente a sus rígidos principios. Descartes, cuando establece sobre la costumbre su moral por provisión cuya moral definitiva no hará otra cosa que recoger los preceptos iluminándolos por la razón y fundándolos en la voluntad de Dios; y Pascal, cuando trata de encontrar en la costumbre el principio estable de la vida individual y de la vida en sociedad, y la manera de disponerse a la fe y de confirmarse en ella, vieron perfectamente todo el partido que se podía sacar de ahí[1]. Pascal llegó incluso más lejos que Montaigne por este camino: Montaigne, en efecto, vio que la costumbre lo puede todo, pero no vio la razón de este efecto; porque la razón por la cual se debe, como el pueblo, seguir la costumbre no es, como cree el pueblo, por ser razonable y justa (¿quién decidiría sobre ello?), sino simplemente por ser costumbre; y la fuerza de la costumbre descansa en la profundidad de su principio: la naturaleza se copia y comienza siempre de nuevo las mismas cosas; así se produce algo infinito y eterno. Es preciso estar de acuerdo en la visión de Dios, pero respetando su orden[2]. Este respeto hacia el orden establecido por Dios constituye la conclusión última a la que se ve llevado Montaigne con el estudio atento y sincero de sí, que le hace encontrar "al hombre solo, sin ayuda extraña, armado solamente con sus armas y privado de la gracia y conocimiento divino que es toda su felicidad, su fuerza y el fundamento de su ser" (II, 12).

Precisamente es ese hombre—el hombre—el que, incapaz de elevarse por encima de sí y de la Humanidad, alcanzará este objetivo si, renunciando a sus propios medios, se deja llevar y alzar hacia lo alto con una ayuda extraordinaria de Dios. La contemporánea de Montaigne, Santa Teresa, no se equivocaba al decir que, para elevarse hasta Dios, no hay necesidad de ascender hasta el cielo, sino que basta al hombre conocerse y "volver la cabeza hacia sí". ¿Qué concordancia más probatoria que este acuerdo, muy sorprendente en apariencia, pero comple-

[1] Y de manera parecida su discípulo, el obispo de Belley, Jean-Pierre Camus (1582-1652), el amigo de Francisco de Sales, el primer director de Louise de Marillac, que en sus Diversités (1613) utiliza a Montaigne para poner la fe fuera del alcance de la razón. Véase, a este respecto, Pierre Villey: *Montaigne devant la postérité* (Boivin, 1935).

[2] Hemos tratado de mostrar en otra parte la significación profunda de la costumbre y del consentimiento que origina, que reside en el postulado y en el hecho de que *lo que continúa siendo merece ser* (J. Chevalier: *L'habitude*, Boivin, 1940, capítulo VIII: "La transfiguration de l'habitude par l'esprit", en particular página 238).

tamente natural si bien se piensa, entre el clarividente escepticismo de este gentilhombre francés y el misticismo ardiente de esta hija de España?

7. El medio filosófico en la segunda mitad del siglo XVI. Místicos heterodoxos. Naturalistas y panteístas de Italia: Telesio, Bruno, Campanella. Mónada y espíritu. El movimiento libertino

La no-suficiencia del hombre puramente hombre, la no-suficiencia de la naturaleza, esto es precisamente lo que descubre Montaigne al observarse curiosamente a sí mismo, y lo que Dios revela a Santa Teresa al descubrirle el fondo de su alma. Pero, para comprender bien tanto el mensaje de Santa Teresa como el de San Juan de la Cruz, es preciso colocarles en el medio en que vivieron, es preciso ver a quiénes se dirige y a qué se opone: porque, si es verdad que no hay alma más despegada del mundo que el alma del místico, no hay tampoco quien lo conozca mejor en sus íntimas profundidades, y que, viéndole desde lo alto, se encuentre con más aptitud para distinguir sus movimientos más secretos. Ahora bien: Santa Teresa y San Juan de la Cruz no se alimentaron solo de la fina flor del pensamiento teológico y místico de la Edad Media, renovado por el poderoso movimiento de ideas que se había abierto paso en Salamanca: respiraron el aire de su tiempo; conocieron el humanismo renacentista, cuyos intercambios con Bolonia e Italia había favorecido la difusión en la vieja Universidad española; sobre todo, hicieron sentir vivamente el peligro que hacía correr a la catolicidad la expansión de la herejía alemana al exterior y, en España, la de los místicos heterodoxos, en particular la de los *alumbrados* o iluminados[1], que pretendían tratar directamente con Dios, obtener de él conocimientos y favores especiales, visiones o revelaciones, y con las solas fuerzas de la naturaleza unirse e identificarse con él, o, mejor, a la manera de los místicos indios, abismarse y anonadarse en él, sin alcanzar nunca, como dice San Juan de la Cruz, la claridad suave, el

[1] Una de las obras más representativas de sus tendencias y de su doctrina es el *Diálogo de doctrina cristiana* (1529, ed. Bataillon, Coimbra, 1925), del heterodoxo español Juan de Valdés, que las propagó en Nápoles hasta su muerte (1541). Su libro es una especie de catecismo erasmiano, que señala, lo mismo que las obras del grupo de Meaux, el paso del erasmismo a la Reforma, sin romper, no obstante, con la Iglesia; encontramos aquí, por otra parte, una mística de la gracia que le emparenta estrechamente con los "alumbrados", en cuanto que trata de obtener el contacto directo con lo divino con las solas fuerzas de la naturaleza, en cierta manera sobrenaturalizada.—Sobre el conjunto de la cuestión, véase la gran obra de Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1880, reimpr. 1911-1930).

gusto de esencia divina y de vida eterna, como tampoco el efecto de amor y de humildad de que se acompañan las visiones divinas y que Dios hace entrar en la sustancia del alma para renovarla (*Subida al Monte Carmelo*, II, 22-24). Se daba allí una singular mezcla de individualismo religioso y de panteísmo especulativo, al que fueron particularmente sensibles los príncipes de la mística española y que, ciertamente, hicieron periclitar, no con su crítica, sino mostrando claramente la experiencia auténtica de almas que realizaron la unión con Dios sin desistir por ello de la discreción en las cosas espirituales.

La confianza en las fuerzas de la naturaleza y la identificación del hombre con Dios, en suma el naturalismo y el panteísmo, son, en efecto, los dos rasgos más notables de la especulación filosófica del medio en el siglo XVI.

En Alemania, sin hablar de los discípulos inmoderados de Lutero, quienes se denominaban los predicadores del Reino de Dios y a los que él denominaba los "profetas suscitados por Satanás", que, siguiendo a Carlstadt, a Muntzer y a los anabaptistas, apelaban a la inspiración directa del Espíritu Santo para propagar en el pueblo sus doctrinas iluminadas, las ideas del maestro Eckhart permanecían vivas y actuantes, y contribuían a mantener una actitud de pensamiento que unos calificaban de individualismo, otros de panteísmo, y que son ambas a la vez, según el aspecto desde el cual se las mire. En el seno mismo de la Reforma, el suizo Zuinglio (1484-1531) no había dudado en proclamar, declarándose heredero del neoplatonismo y del estoicismo, la inmanencia divina y la deificación del hombre regenerado. La idea panteísta, que domina la antropología mística de Sebastián Franck (1499-1542) y sus *Paradoxa de arbore scientiae boni et mali*, se afirma en las obras [1] del artesano alemán Jacob Boehme (1575-1624), que sitúa en Dios mismo la oposición del bien y del mal y su presencia simultánea, concebida como un hecho primitivo, connatural y necesario, y enseña que el alma humana, única en la Humanidad, no es una creación de Dios, sino que es Dios mismo, lo divino en su estado original y esencial, el abismo sin fondo, *ewig nichts*, que contiene el cielo y el infierno en su inmensidad.

En Italia, el panteísmo reviste un tinte naturalista acentuado. Esta tendencia se había afirmado ya en Lorenzo Valla, luego en los maestros de Padua. Florece en los platónicos de la segunda mitad del siglo XVI, Telesio, Giordano Bruno, Campanella, que recogen las opiniones de los paduanos sobre el vitalismo universal [1], aunque con la diferencia, sin embargo, de que lo oponen deliberadamente a la física aristotélica, y no se preocupan ya de poner de acuerdo su visión del universo con los datos de la revelación.

[1] *Aurora, Vierzig Fragen von der Seele, Mysterium magnum, Von der Gnadenwahl* (1.ª ed. completa en Amsterdam, 1682). Véase en el apéndice, nota (* 68), la correspondencia de André Morell y de Leibniz con respecto a Boehme y a los visionarios, entusiastas y quietistas.

Telesio (1509-1588), al que Francisco Bacon consideraba como el primero de los modernos, fue su principal protagonista. Fundador en Nápoles de la *Academia Telesiana*, destinada a promover el estudio de las ciencias naturales, autor de un importante tratado *De natura rerum juxta propria principia*, Telesio, haciéndose eco de las concepciones de los estoicos en física contra las de Aristóteles, explica el mundo con la ayuda de los dos principios, la materia inerte y pasiva, y la fuerza activa que se desdobla en dos, lo frío, principio de contradicción y de inmovilidad, y lo cálido, principio de expansión y de movimiento. De ahí nacen en la superficie de la tierra todos los seres; de ahí procede el alma del ser vivo, soplo o espíritu (spiritus), extendido a través del cuerpo por las cavidades cerebrales y los nervios, como los "espíritus animales" de Bacon y de Descartes, y que preside todas las funciones orgánicas, la apetición, la sensación y los actos cognoscitivos derivados de ella, y, en fin, la moral que no es otra cosa, según la opinión de Cicerón (*De fin.*, III), que el instinto de conservación vuelto consciente de su solidaridad con el prójimo y con el universo, todo él lleno de vida. Como Cardan y Paracelso, Telesio corrige este naturalismo integral atribuyendo al hombre una forma sobreañadida (forma superaddita), inmaterial e inmortal, capaz de elevarse al conocimiento de Dios y de recibir la vida sobrenatural. Pero es difícil ver en este dualismo de las formas otra cosa que una asociación destinada a salvar las apariencias, porque no tiene ligazón con el fondo de la doctrina telesiana.

Con Francisco Patrizzi (1529-1597) y Giordano Bruno (1548-1600) el naturalismo se convierte claramente en panteísmo y aboca a la deificación del cosmos, atribuyéndole un alma única concebida como el

[1] Desde los últimos años del siglo XVI, el humanista Coluccio Salutati (1331-1406), canciller de la Señoría de Florencia, vio y denunció claramente el peligro. Embebido en los poetas antiguos, a los que invoca contra la violencia de Malatesta y defiende contra los ataques de Zonarini y de Giovanni da Samminiato (*Epistolario*, ed. F. Novati, Roma, 1891-1911), Salutati protesta, en nombre de San Agustín y de Bernardo, contra los abusos de la especulación, a la que prefiere la vida activa (Quod voluntas est nobilior intellectu et activa vita sit speculativae preferenda. *De nobilitate legum et medicinae*, c. 23, ed. Garin, Florencia, 1947), y critica abiertamente a los filósofos engreídos por la literatura secular, que hacen del mundo un ser vivo e incluso un Dios: a lo que opone, en su *De saeculo et religione* y en su *De fato, fortuna et casu*, la concepción cristiana del mundo, del hombre y de la vida iluminada por la gracia.

principio interior e inmanente de la vida de que está animado[1]. Patrizzi, que profesó en Ferrara y en Padua, fue un ardiente adversario de la escolástica y de Aristóteles, a los que acusa de haber dañado a la fe católica, y propuso al Papa Gregorio XIV su sustitución por una nueva filosofía de la que era autor, *Nova de universis philosophia*, que exponía en cuatro partes, Panaugia, Panarchia, Panpsychie y Pancosmia, una concepción del universo, luz, principio, vida y orden, inspirada en el neoplatonismo y en los libros herméticos, y que hacía proceder todas las cosas, por vía de emanación y de decaimiento, de lo Uno absoluto e infinito, *Unomnia*, que engendra interiormente la Trinidad, y por fuera el *anima mundi*, principio de todos los seres finitos. Giordano Bruno comparte las opiniones eclécticas de su maestro y su animosidad respecto a Aristóteles, "el hombre injurioso y ambicioso que quiso despreciar las opiniones de todos los demás filósofos", cuando en realidad es "locura y presunción querer persuadir a los demás de que no hay más que un solo camino para llegar al conocimiento de la naturaleza". Pero lleva mucho más lejos que él los principios panteístas, que le hicieron sospechoso tanto a los ojos de los reformados como de los católicos y consumaron su ruptura con la Iglesia. En 1576 se vio forzado a abandonar a los dominicos, en los que había hecho profesión en Nápoles en 1565, y luego, después de una vida arrante, por la Italia del Norte, Ginebra, Toulouse, París, Oxford, Londres y por las Universidades alemanas, en Wittenberg, en Praga, en Francfort, en Zurich, volvió a Venecia, donde su huésped Mocenigo le denunció a la Inquisición. Detenido el 21 de mayo de 1592 en Venecia, transferido a Roma para la instrucción de su proceso, y encarcelado, fue condenado por apostasía y ruptura de los votos religiosos, a pesar de una última tentativa para reconciliarse con la Iglesia católica arguyendo con la "doble forma de la verdad". Finalmente, fue quemado vivo el 17 de febrero de 1600.

En sus numerosos escritos, tanto italianos como latinos—estos últimos como aportación de algo temperamental al panteísmo de los primeros—, en los diálogos *Della causa, principio ed uno*, *Dell'infinito, universo e dei mondi*, en sus tratados *De monade*, *De inmenso* y *De*

[1] M. F. Sciacca, en su libro *Il pensiero moderno* (Brescia, 1949, pág. 81), mostró claramente, a propósito de Bruno, cómo el humanismo se degradó en naturalismo y el principio cristiano de interioridad en un inmanentismo que abisma al hombre en el momento mismo en que lo exalta sin medida. "Bruno—concluye—fue uno de los primeros en formular lo que constituye el equívoco de todo el pensamiento moderno, a saber: la creencia de que se garantiza mejor la realidad y el sentido de los valores humanos y naturales negando a Dios, y de que se profundiza en la interioridad transformándola en inmanencia. Así se pierden Dios, el hombre, la interioridad y todo valor."

minimo, Bruno retiene y combina las aportaciones de la especulación filosófica anterior con una facilidad desconcertante, que tiene la ventaja, sin duda, de operar una especie de braceado en el que se rompen o se ponen en cuestión muchas asociaciones seculares, pero que no deja de dañar a la coherencia del pensamiento[1]. Se encuentra en él la Identidad de Parménides combinada con el atomismo de Demócrito, o más exactamente, con la física corpuscular de Platón en el *Timeo*, y con los principios pitagóricos y neoplatónicos de las mónadas y de los números; la teoría plotiniana de las cuatro hipóstasis, Dios, Inteligencia, Alma del mundo y Materia, asociada a la teoría copernicana del heliocentrismo y de la infinitud de los mundos[2]; la concepción de la materia divina, tal como fue enunciada por el averroísta David de

[1] Sobre el desenvolvimiento del pensamiento de G. Bruno y su concepción de la mónada, próxima a la de Leibniz, véase la nota (* 69) en el apéndice. Leibniz emplea a partir de 1696 el término "mónada" para designar la "sustancia simple", y no parece dudoso que lo haya tomado de Bruno, pero en su doctrina pluralista la mónada reviste una significación muy distinta a la que tiene en el monismo panteísta del filósofo italiano. No debemos olvidar, por otra parte, que el término "mónada", vulgarizado por Bruno, no fue creado por él. Desde el siglo XII, en efecto, inspirándose (De fide catholica, I, 30) en el *Liber de Causis* neoplatónico, cuya fuente es Proclo y, antes que Proclo, Plotino, Alano de Lille en sus *Maximae theologiae* o *Regulae de sacra theologia* (*P. L.*, 210, 21) postula como máxima primera y universal que la mónada es aquello por lo que todo es uno (Monas est qua quaelibet res est una); luego la mónada, o unidad pura, que no es otra cosa que Dios, *engendra* una unidad que es otro sí mismo, el Hijo (Monas gignit monadem), y *produce* lo múltiple por un acto de causalidad creadora, siendo ella misma semejante a una esfera "cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna" (*Max. theol.*, 7), fórmula recogida por G. Bruno y, luego, por Pascal.

[2] Giordano Bruno apela a Copérnico (1473-1543), cuyo *De orbium coelestium revolutionibus*, compuesto en 1530, publicado en 1543, el año de su muerte, había sido comunicado en 1531 en sus *Commentariolus* (descubierto en 1878). Pero Bruno, haciendo suya la teoría del canónigo polaco sobre el movimiento de la tierra, mezcla a ella opiniones extrañas a Copérnico sobre la infinitud del espacio y del universo y sobre la pluralidad de los mundo habitados, de las que se vale para combatir el dogma de la Encarnación, la creencia en el infierno y en el purgatorio. Quizá contribuyó así a mantener en ciertos teólogos la desconfianza con respecto a la obra de Copérnico, que, rechazada por otra parte como escandalosa por Lutero y por Melanchton, fue condenada por la Universidad de Tübingen en 1595 y puesta en el índice en 1620 (donec corrigatur), así como Galileo, cuya condenación había tratado de evitar Campanella arguyendo con la aprobación dada por la Iglesia a las teorías del teólogo polaco. Cf. los artículos de A. Duval y de H. M. Féret sobre Bruno y sobre Copérnico en "Catholicisme", y el libro de Herman Kesten sobre *Copernic et son temps* (Calmann-Lévy, 1950). Volveremos en el próximo volumen sobre la revolución copernicana.

Dinant, fondo único de toda posibilidad, principio pasivo de todos los accidentes que proceden de ella, unida a las opiniones de Eriúgena, de Raimundo Lulio y a las de Nicolás de Cusa sobre la *complicatio* y la *explicatio* de las cosas y sobre la coincidencia de los opuestos cuyas participaciones y transformaciones recíprocas llegan incluso a anular las diferencias. Lo que domina todo esto es una intuición grandiosa, pero un tanto confusa, de la infinitud del universo en la que se expresa la infinitud divina, de la vida una y múltiple que circula a través de todas las partes de este "animal santo, sagrado y venerable", vida en el seno de la cual el principio pasivo y el principio activo, la materia original y la forma primordial se compenetran, y que no es otra cosa que fuente de todas las formas, mónada suprema, Espíritu y Dios, eminentemente presente en todas las cosas y más íntimo a cada una de ellas de lo que lo es a sí misma, que hace que todo sea bello y bueno en la naturaleza porque todo vive ahí con una vida divina:

Intimius cunctis quam sint sibi quaeque, vigens est
Entis principium, cunctarum fons specierum,
Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Oratio, Ordo.

Giordano Bruno opone esta nueva gnosis, heredada, dice, de la religión egipcia y del culto de Hermes Trismegisto, a las doctrinas de los reformados, esos espíritus misántropos, sembradores de discordia; al catolicismo pesimista, fanático, enemigo de la naturaleza; al Dios celoso y sanguinario del judaísmo, y espera de ella la unidad religiosa de la Humanidad, unida a la creencia en el Dios interior, más presente al hombre de lo que el hombre lo está a sí mismo—pero con una presencia que tiende a la inmanencia pura—, y que asegura la unidad y la estabilidad de la ley eterna a través de los contrastes y las oscilaciones en los que se traducen las aspiraciones infinitas de las cosas y de los seres y las "locuras heroicas" del hombre.

Esta misma idea de un Dios interior e inmanente reaparece en el dominico calabrés Tomás Campanella (1568-1639), que la revaloriza [1].

[1] Nacido en Stilo, en Calabria, en 1568, Juan-Domingo Campanella dio a conocer muy pronto dones particulares para el estudio y, sobre todo, como su compatriota Giordano Bruno, de Nole, una memoria extraordinaria. Profesó en 1583 en los hermanos predicadores de Nápoles, donde recibió el nombre de Tomás. Desde esta época rechaza la autoridad de Aristóteles y se adhiere a la escuela de Telesio. Después de la publicación de su primera obra (1591), hubo de dejar Nápoles, recorrió Italia y fue encarcelado en nombre del Santo Oficio, la primera vez por herejía, la segunda por complot contra el Gobierno español y tentativa de instaurar en Nápoles una república teocrática parecida a la que él describió en la *Città del Sole:* condenado a cadena perpetua el 8 de enero de 1603, permaneció veintisiete años encarcelado en Nápoles, luego en Roma; prosiguió sus estudios en la prisión y se mantuvo en relación con Galileo, Gassendi, Peiresc, el P. Mersenne. En 1629 pudo escapar, gracias a la complicidad del cardenal Barberini; se refugió con Peiresc en Marsella; luego se estableció en París, en el convento del barrio de Saint-Honoré, donde el rey Luis XIII y el Papa Urbano VIII le concedieron una pensión; allí murió piadosamente el 21 de mayo de 1639, después de haber consagrado sus últimos años a la publicación de sus obras, con el título de *Instauratio scientiarum.* Benedetto Croce y L. Blanchet (1920) hacen de él un iniciador de la filosofía moderna, incluso un precursor del comunismo; su último biógrafo, Giovanni di Napoli (1947) ve, por el contrario, en él al "filósofo de la restauración católica". Puede afirmarse, con todo, que su apologética se funda en un naturalismo decidido.

Según él, como demuestra en su *Philosophia sensibus demonstrata,* publicada en Nápoles en 1591, que le acarreó sus primeras dificultades con su orden, todos nuestros conocimientos derivan de la sensación, ese puro contacto del sujeto con el objeto del que nos revela el aspecto por el cual el sujeto que siente puede identificarse con lo sentido; el intelecto es, pues, idéntico al sentido: pero lo que es simple contacto y simpatía en el mundo sensible se convierte, en el mundo inteligible, en asimilación e identidad, como se ve, no en nuestros conceptos, resumen esquemático y empobrecido de la sensación, sino en las Ideas, en las que se realiza perfectamente la asimilación de lo conocido al cognoscente. Tal es el conocimiento del alma por sí: el alma se conoce directamente a sí misma y conoce las demás cosas en el momento mismo en que se siente cambiada en ellas. Pero como este conocimiento es limitado, es preciso, para llegar al saber, estudiar las cosas según sus analogías o semejanzas entre sí y con Dios. Así, toda ciencia reside en el repliegue interior que lleva al alma al conocimiento de sí y de Dios, y este conocimiento íntimo, del que es inseparable todo conocimiento, es uno mismo con la existencia.

En este sentido, se ha podido aproximarle a Descartes y hablar incluso de una influencia del pensador italiano sobre el padre de la filosofía moderna [1]. Pero Descartes, que leyó en su juventud a Campanella, hace poco caso de él: de hecho, está mucho más próximo a los españoles Raimundo de Sabunde y el médico Gómez Pereira, cuya *Antoniana Margarita* (1555) contiene tan sorprendentes analogías con el pensamiento cartesiano, en lo que respecta a la experiencia interna, a la *cognitio intuitiva,* al *Cogito* y al automatismo de las bestias. En Campanella, por el contrario, como se ve en su tratado *De sensu rerum et magia,* esta visión se enlaza con una filosofía oculta en la que se encuentra de nuevo un panteísmo o panpsiquismo vecino al de Telesio y de Bruno, y que está en los antípodas del pensamiento cartesiano. Muy

[1] L. Blanchet, en su libro sobre *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis,* Alcan, 1920, 2.ª parte. Véase la nota (* 70) en el apéndice.

lejos de concebir la naturaleza física como regida por el mecanismo a la manera de Descartes, Campanella pretende demostrar, siguiendo a los estoicos y a Crisipo, que el mundo entero está dotado del poder de sentir, en el que reside, según él, lo esencial del conocimiento, de suerte que no duda en atribuir a la bestia una verdadera razón discursiva; como Plotino en su *Enéada* IV, ve en la acción mágica, o en el arte de utilizar todas las fuerzas ocultas emanadas de las cosas y de los seres, el tipo mismo de la acción natural; en fin, como los escolásticos a los que, sin embargo, zahirió tan vivamente, se apoya en una doctrina de universal analogía, mezclada por lo demás con elementos mágicos y astrológicos, para elevarse de la naturaleza a Dios, que es el único que posee en el estado puro e infinito las tres Primacías o "primalitates" que constituyen la esencia de todo ser, Potencia, Sabiduría y Amor, donde se encuentra el modelo y la explicación de nuestra alma y de todo el universo creado, mezcla de ser y de no-ser.

Campanella, al igual que todos los platónicos de Italia, sueña con una religión natural, con un cristianismo abierto a la tradición de Platón y de los sabios, que permita la unidad humana y regenerar a la Humanidad: anunciaba este mensaje en su *Prodromos philosophiae instaurandae* (1594); lo predicó en Calabria desde 1599, presentándose como un nuevo Mesías, lo que le valió veintisiete años de prisión; lo expuso, en fin, en su *Ciudad del Sol*, escrita en 1602 y publicada en 1623, que dedicó al rey de España en la esperanza de verle realizar esa ciudad ideal, regida por la Filosofía y las tres primacías, Potencia, Sabiduría, Amor, en la que todos vivirán bajo el régimen de la comunidad que suprime el egoísmo al privarle de fin, puesto que en ella no habrá ni ricos ni pobres, sino que todos serán pobres, por no tener nada propio, y ricos, por poseer todo en común. Se inspira para esto en la célebre obra *De optimo reipublicae statu sive de nova insula Utopiae* (1518), en la cual sir Tomás Moro, después de haber fijado el plan de un Estado ideal, o de una "República en Idea", como dice Bodin, organizado sobre el modelo de la República de Platón, enunciaba en una segunda parte las aplicaciones prácticas de estas visiones atrevidas, que afectan a la propiedad individual, a la comunidad de los bienes, a la independencia de la Iglesia y del Estado, a las condiciones de la paz y de la concordia religiosa: pocas leyes, pero estrictamente observadas. Tomás Moro pagó con su vida la afirmación de fe católica y su negativa a reconocer la omnipotencia del rey de Inglaterra en materia espiritual (1535): la Iglesia le canonizó. Campanella, incluso en esta obra política, de inspiración comunista, en la que reglamenta estrictamente la libertad individual para el bien de la comunidad y la organización de su poder productivo, se comporta, a pesar de todo lo que se haya dicho, como un heterodoxo, adversario del orden y de la tradición. Su deísmo naturalista, con el racionalismo ateo

de Pomponazzi y el panteísmo de Bruno, alimentó la irreligión de un Vanini, quemado en Toulouse en 1619 por haber proclamado que solo la naturaleza es Dios, que la muerte abre el camino hacia la nada y que todo el mal proviene de un miserable judío. Se afirma sin restricción en los "libertinos"[1] que volveremos a encontrar en Francia al comienzo del siglo XVII, y contra él se dirigirá el esfuerzo de Descartes y de Pascal así como el de los apóstoles de la renovación católica en Francia.

8. La Reforma católica. Significación y alcance. Movimiento de ideas en Salamanca. La edad de oro española. La contribución de las órdenes religiosas. Vitoria y sus discípulos, Soto, Cano, Báñez: 1.° Renovación filosófica y teológica; 2.° Renacimiento del derecho natural y creación del derecho internacional. La obra de los jesuitas españoles y de Suárez; la síntesis suareziana

Sin embargo, a partir de mediados del siglo XVI, frente a las herejías en aumento y a los movimientos de pensamiento discordantes de los que puede decirse con Santa Teresa que nos presentan la verdad como un espejo roto, vemos enderezarse el poderoso movimiento de renovación del pensamiento teológico y de la vida religiosa salido de los trabajos del Concilio de Trento (1545-1563) y de la Contrarreforma,

[1] El apelativo "libertino" (del latín *libertinus*, que se refiere a los esclavos que alcanzan la libertad) fue empleado primero por Calvino (1545) en su tratado "Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels", y que, "abusans" del Evangelio, pretenden estar sometidos al reino del Espíritu y liberados de la Iglesia para reclamar contra ella una entera libertad. Bien pronto (Viret, 1565; La Noue, 1587) fue aplicado a los incrédulos, a los que se denominaba primitivamente los "sin Dios" (sine Deo); a los "ateos" (término empleado por Rabelais en una carta de diciembre de 1532, a propósito de Julio César Escalígero, *πανὴ πανιῶς ἄθεος*, luego corrientemente, a partir de 1540, por Gentien Hervet, Gabriel Dupréau, Guillermo Postel, que en su *De orbis terrae concordia*, lo aplica a Pomponazzi, Henri Estienne, Montaigne), a los "deístas" (de los que el pastor Viret escribe, el 12 de diciembre de 1563, que esta secta nueva pretende oponer este apelativo al de los ateístas, porque "quieren dar a entender que no están del todo sin Dios, pero que de Jesucristo nada saben"). Este sentido de la palabra "libertino" es el que prevaleció, como veremos, en el siglo XVII: luego fue suplantado por "espíritu fuerte" (Cotin, Molière, La Bruyère), para terminar por designar, a partir del siglo XVIII (Furetière, 1718), el desarreglo de las costumbres. (Cf. Henri Busson: "Les noms des incrédules au XVI^{e} siècle", en Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, tomo XVI, 1954).

que habrá de llamarse más justamente la Reforma católica[1]. Movimiento de una importancia capital para la Iglesia, que, concentrándose en cierto modo sobre sí misma y operando su propia reforma desde dentro, se salvó así de los peligros exteriores y de los abusos interiores que la amenazaban. Pero este gran esfuerzo y este gran éxito no dejaron de tener su contrapartida: en la medida misma en que el Concilio de Trento se limitaba estrictamente a los asuntos religiosos, teológicos y disciplinarios, preparaba para los siglos siguientes el aislamiento del catolicismo, apartado o al lado de las amplias corrientes del pensamiento filosófico, político y social, del que precisamente había sido el inspirador durante la Edad Media. Así se consumó, en el seno mismo de la cristiandad, la ruptura que había introducido la Reforma arrancando a Roma algunos de sus miembros. Y, sin embargo, una renovación del pensamiento filosófico y místico, político y social, estaba incluida en la Reforma católica, así como en los actos y definiciones mismas del Concilio: la veremos florecer magníficamente en el país hispánico; pero se desenvolverá en él aparte y como al margen del mundo moderno: de suerte que su obra se asemeja a esas piedras sobre las que se edificarán las catedrales del futuro.

Este movimiento de pensamiento se caracteriza por el retorno a las grandes síntesis doctrinales del siglo XIII, en particular a Santo Tomás de Aquino, al que Pío V había proclamado en 1567 doctor de la Iglesia. Se vuelve a colocar en su verdadero lugar a la naturaleza y al hombre, ni demasiado alto, ni demasiado bajo, lo que permite elevarles en seguida a la altura de su destino en la visión de Dios, sin correr el riesgo de sustituirle. Pero este retorno a la tradición no es una marcha retrógrada: es un movimiento hacia adelante; es la vuelta de los espíritus, viciados por las novedades, a la Verdad, antigua y siempre joven como todo lo que es eterno: es el pensamiento mismo que recobra su ímpetu sobre el eje invisible alrededor del cual se ordenan y del que proceden todas las formas del pensamiento cristiano, del pensamiento humano en busca de lo verdadero. Del patrimonio legado por la escolástica se obtienen cosas nuevas y antiguas, *nova et vetera:* antiguas por la tradición que encarnan y en la cual se inserta respetándola; nuevas por la adaptación que se produce respecto a los problemas y a las necesidades de la hora presente, por la interpretación que se da de ella, por la elección crítica que se opera, por la forma misma como se la reviste. Así, al realismo profundo que asegura la solidez del poderoso pensamiento medieval se incorporará todo lo que hay de legítimo y de justo en las visiones nuevas del nominalismo, y se podrá asociar estrechamente lo individual a lo universal, en una síntesis equilibrada destinada a mantener uno y otro principio preservándolos de todo exceso.

[1] El apelativo "Contrarreforma" (Gegenreformation), introducido en 1716 por el jurista de Gotinga, Putter, y popularizado por Ritter (Stuttgart, 1889), es adoptado todavía corrientemente por innumerables historiadores contemporáneos (por ejemplo, H. Sée: *Le seizième siècle*, col. Clio, 1942). Se justifica por el hecho de que la Reforma protestante suscitó como reacción, en el mundo católico, actitudes de defensa y medidas de reorganización y de renovación en materia de disciplina eclesiástica, de culto, de fe, de apologética y de espiritualidad. Pero este apelativo no podría caracterizar de una manera adecuada el movimiento de *restauración* y de *reforma* que se había perfilado en el seno de la Iglesia católica antes incluso de que se produjese la revolución religiosa, y cuya amplitud, sobre todo en España, sobrepasa con mucho a la circunstancia que lo reforzó. Esto es lo que aclararon debidamente, siguiendo a Maurenbrecher (*Geschichte der Katholischen Reformation*, Nördlingen, 1880) y E. Gothein (*Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, 1895), los trabajos de Janssen, de Pastor, de Tacchi Venturi y los de Imbart de la Tour, Febvre, Renaudet, Bataillon, L. Cristiani. De hecho, como señaló muy bien monseñor H. Jedin (*Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Lucerna, 1946), este importantísimo movimiento fue, en ciertos aspectos, una Contrarreforma, y en otros, sin duda más fundamentales, una verdadera Reforma y restauración católica, cuya raíz parece ser de orden espiritual. (Cf. el artículo de A. Duval: "Contre-Réforme", en Catholicisme, y la obra de Daniel-Rops sobre *La réforme catholique*, 1956.)

Un hecho significativo es que este movimiento de renovación de incalculable alcance tuvo por centro dos países cuyo cuadro político había permitido a las tradiciones medievales conservarse intactas, pero que, hasta entonces, aun manifestando su vitalidad por la aportación de obras y de personalidades profundamente originales, no habían tenido parte predominante en la constitución del patrimonio del que recibían el depósito: España y Portugal. El papel decisivo que jugaron entonces se explica por las condiciones históricas y sociales en que se encontraban colocados y que dieron un nuevo impulso a su genio propio. Fiel a Roma, preservada de las luchas religiosas en que había hundido la Reforma al resto de Europa, unificada moralmente y pacificada militarmente por la reconquista del país sobre los moros, apta en adelante para entregarse a los trabajos habituales de la paz, España se convierte entonces, verdaderamente, en el corazón del mundo cristiano, del que Roma es la cabeza: lo es no solo en el sentido de que Carlos V y Felipe II transfirieron de Alemania a España el centro de gravedad político de la antigua cristiandad, sino porque únicamente en ella se conservan el espíritu de cruzada, el sentido de la unidad católica, la primacía de lo espiritual, que habrían de hacer durante un siglo de la Península Ibérica el foco de la actividad religiosa y asegurar en el mundo la "preponderancia española". En los países luteranos, la vida espiritual se congela; en los países calvinistas, de Ginebra a los Paí-

ses Bajos, tan solo se prosigue en la anarquía de las doctrinas y la rivalidad de las sectas; Inglaterra, después de su ruptura con Roma, tiende a aislarse; Francia se entrega a trabajos de diversión; en la Italia indecisa el humanismo se desvía o extingue; únicamente en España se mantiene, perpetúa y renueva la gran tradición cristiana. Aquí más que en ninguna parte, en el curso de lo que se denominó justamente el siglo de oro español, el Renacimiento toma su verdadero aspecto, que no es el de una ruptura, sino el de una prolongación innovadora de la Edad Media, de la que aparece en los países ibéricos como su directa eflorescencia y culminación propia, tanto por la inspiración que le anima como por la herencia medieval que manifiesta[1].

De este poderoso movimiento, el principal foco intelectual y espiritual fue la Universidad de Salamanca[2], la Roma del Tormes, la madre de las ciencias, constituida en 1242 por un privilegio del rey de Castilla, Fernando, a la que Alejandro III había concedido en 1255 la igualdad de certificados con París, Bolonia y Oxford, y que hacia 1570 contaba con 25 colegios, 50 conventos, 60 cátedras, 68 librerías y 8.000 estudiantes; al lado de ella pueden figurar la Universidad de Alcalá, fundada en 1499 por el cardenal Jiménez de Cisneros, que dio en ella un prodigioso impulso a los estudios filológicos, y la Universidad de Coimbra (1537), hija del *studium generale* establecido en Lisboa en 1288, cuyo brillo apenas cedía al de sus hermanas españolas. La eclosión del pensamiento ontológico fue preparada aquí por un notable desenvolvimiento de la cultura clásica y del humanismo, que se produjo a partir del siglo XV en Salamanca, sobre todo bajo la influencia de los intercambios con Bolonia e Italia: los estudios grecolatinos,

[1] Véase, a este respecto, R. Altamira: *Historia de España y de la civilización española* (Barcelona, 1914); A. Ballesteros: *Historia de España y su influencia en la historia universal* (Barcelona, 1927); R. B. Merriman: *The rise of the Spanish Empire* (Nueva York, 1934), y el libro de L. Pfandl: *Spanische Kultur und Sitte der XVI. und XVII. Jahrhunderten* (Munich, 1924), traducido al español con el título *Introducción al Siglo de Oro* (Barcelona, 1929). El papel primordial representado por España en el orden del espíritu fue, generalmente, negado o desconocido hasta hoy, por razones diversas, algunas de las cuales se basan en prejuicios de orden religioso y, otras, en una cierta concepción del pensamiento que tiende a confundir sus manifestaciones con la expresión sistemática y abstracta, de la que, con algunas excepciones (Suárez, Spinoza), el genio ibérico, enamorado de lo concreto, está muy alejado. Bergson, después de tener la revelación de ello, consideraba al país de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa como el país de la más alta escala espiritual. (Véase a este respecto nuestra comunicación en el Congreso de Barcelona, 1949, reproducida en *Cadences*, II.)

[2] Cf. Juan Domínguez Berrueta: *Guía espiritual de Salamanca*, y Alain Guy: *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle* (Vrin, 1933).

la gramática, la filología, la ciencia bíblica florecen entonces con Antonio de Nebrija, Arias Barbosa el helenista, Hernán Núñez *el Pinciano*, a los que el cardenal Cisneros invitó a establecer el texto de la famosa Biblia de Alcalá, anterior a la de Erasmo (1514-1522); García Matamoros el latinista, Francisco Sánchez de las Brozas, llamado el Brocense, el autor del *De arte discendi* y de la *Minerva*, que profesaba las humanidades en Salamanca cuando Santa Teresa hizo ahí su fundación (1570), y Arias Montano, campeón de la ciencia bíblica, el héroe de la Contrarreforma, el maestro de Luis de León, en quien habría de culminar el humanismo salmantino; en suma, todos los que, en la edad de oro española, en el siglo de Carlos V, de Felipe II y de los conquistadores, del Greco y del maestro Vitoria, fijaron el enlace entre Boscán, Garcilaso, Vives y Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina. Cervantes (1547-1616), cuya obra inmortal representa todo el espíritu del Renacimiento, con el verdadero humanismo de su tiempo y de todos los tiempos, encarna en Don Quijote y Sancho los dos aspectos esenciales y complementarios de la sabiduría española, locura del ideal y positivo buen sentido, en busca de castillos del alma colocados en lo alto[1].

A la restauración filosófica y teológica concurrieron todas las órdenes religiosas[2]. Primero los franciscanos, con el gran teólogo humanista Carvajal († 1552), defensor de la Inmaculada Concepción, apologista, contra Erasmo, de la vida religiosa, autor de un libro, *De restituta theologia, in quo, lector, videbis theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam* (Colonia, 1545); con Alfonso de Castro († 1558), el adversario de las herejías, el fundador del derecho penal moderno (*De potestate legis poenalis*); con San Pedro de Alcántara, que en 1540 erigió el primer monasterio de la reforma de los

[1] J. Chevalier: "Sagesse et mission de Don Quichotte" (Anales cervantinos, 1956).

[2] Al lado de ellas, debemos citar un sacerdote secular, patrono del clero español, el beato Juan de Avila (1500-1569), alumno de Salamanca y de Alcalá, apóstol de Andalucía, que fue el precursor y, en larga medida, el inspirador del movimiento de renovación espiritual que enmarcó el siglo XVI español y portugués; fue consejero de Santa Teresa, maestro de Luis de Granada, que habría de escribir su Vida (1588), y por él influyó en los grandes prelados reformadores, como Bartolomé, arzobispo de Braga, y Pedro Guerrero, arzobispo de Granada; convirtió a Juan de Dios y Francisco de Borja, y estuvo en estrechas relaciones con los primeros jesuitas de la Península. Se han descubierto y publicado recientemente las partes del proceso que le promovió la Inquisición por "iluminismo" (Abad, Santander, 1946) y una recopilación de Sermones inéditos (Villoslada, 1947), que completan sus Obras espirituales (Madrid, 1941), el *Audi, filia* y la correspondencia espiritual. Véase a este respecto un artículo de R. Ricard en la Revue d'ascétique et de mystique, 1948.

Hermanos menores descalzos en Extremadura, que escribió el *Pequeño tratado de la oración*, tan apto para poner a luz las relaciones del alma con el amor, los sacrificios que exige la obra de salvación, el peligro de querer hacer un arte de la gracia, y de quien escribe Santa Teresa, al conocer su muerte (18 de octubre de 1562), que tenía el mundo a sus pies; con Fray Juan de los Angeles (1536-1589), uno de los príncipes y el sabio de la mística, el autor de los *Triunfos del amor de Dios* y de la *Conquista del reino de Dios*, que fue estudiante en Alcalá y predicador del convento de los franciscanos descalzos en Salamanca. Y al lado de estos maestros, Francisco de Osuna, estudiante en Salamanca, autor de los *Tres abecedarios* de la vida ascética y mística, que ejerció sobre Santa Teresa la más viva y la más directa influencia; Alonso de Madrid, cuyo *Arte de servir a Dios* (1521) es un tratado completo de la meditación; Bernardino de Laredo, que hizo aparecer en Sevilla en 1535 su *Ascensión al Monte Sión*, exposición completa de la vida espiritual según las tres etapas de la vida purgativa, iluminativa y unitiva; sin hablar de los teólogos que, en Salamanca, en Alcalá y en el Colegio romano, mantuvieron en pleno siglo XVII, con Merinero y el portugués Macedo, la tradición escotista.

Al lado de los franciscanos, debemos colocar a los carmelitas, cuya reforma emprendieron de común acuerdo Santa Teresa y San Juan de la Cruz, para responder a las necesidades de un tiempo que, ante el desarrollo de los espíritus, la depravación de las costumbres, el relajamiento de la disciplina y los remedios violentos que habían pretendido introducir los reformadores, experimentaba el oscuro deseo de una reforma verdadera que no fuese una ruptura, sino una restauración operada ante todo en lo más hondo de las almas: con este designio y este fin fueron fundados en 1562 el monasterio de carmelitas de San José de Avila por Santa Teresa, en 1568 el convento de carmelitas descalzos de Duruelo por San Juan de la Cruz, y redactadas por Santa Teresa las Constituciones que el general de la Orden del Carmelo extendió en 1567 a todas las demás fundaciones y que la venerable madre Ana de Jesús introdujo en Francia en 1603. En cuanto al Colegio de los carmelitas descalzos de Salamanca, adquirió una celebridad universal por la publicación del *Cursus Theologicus*, llamado de los "Salmanticenses", que constituye un breviario del tomismo. No podríamos omitir además la contribución de la orden de los cistercienses, en la persona del célebre orientalista de Alcalá, Cipriano de la Huerga, y la de los agustinos, a los que pertenecía Malón de Chaide y dio renombre Fray Luis de León.

Pero las dos órdenes que tomaron parte más activa en la restauración filosófica y teológica fueron los hermanos predicadores y la orden nueva de la Compañía de Jesús. Los dominicos fueron, tanto en Salamanca como en Alcalá, los iniciadores, con Francisco de Vitoria y la pléyade de sus discípulos, muchos de los cuales llegaron a su vez a maestros, Melchor Cano, Martín de Ledesma, Andrés de Tudela, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi y los discípulos de Cano, Bartolomé de Medina, Diego de Chaves, Báñez: Vitoria, al igual que Melchor Cano, Soto y Báñez, merecen un estudio especial. Y conviene no olvidar, entre las glorias de la orden dominica en el mundo ibérico, a San Vicente Ferrer, esa sorprendente figura cuya *Vida espiritual* se tradujo al francés en 1510; Luis de Granada, cuyo *Libro de la oración* (1554) y la *Guía de pecadores* (1557), fueron en su tiempo más leídos y más traducidos que la Biblia misma; así como los comentadores de la Summa Theologica, Antonio de Sena, Jerónimo Medices, y el más grande de todos, el portugués Juan de Santo Tomás (*71).

Casi tan influyentes como los dominicos fueron desde un principio los jesuitas, establecidos en España poco después de la fundación de la orden por el vasco Ignacio de Loyola (1491-1556). A partir de 1548, en efecto, el año mismo en que aparecían en Roma los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, el P. Miguel de Torres, su discípulo y su amigo, antiguo profesor en Alcalá, instaló en Salamanca un colegio jesuita, donde predicó el P. Juan Ramírez, discípulo del beato Juan de Avila, en el que Suárez hizo sus estudios de filosofía y de teología, y que fue un ardiente foco de las ideas de Molina contra las de Báñez. En teología y en filosofía, los jesuitas aceptan a Santo Tomás, al que San Ignacio había escogido como doctor de la Compañía y que la Congregación general de 1593 impuso a sus miembros, aunque permitiendo, en materia de filosofía pura, una libertad que se atestigua en Suárez y cuya impronta volveremos a hallar en otro alumno suyo, Descartes. Los jesuitas desarrollaron además, contra los defensores del absolutismo, teorías atrevidas sobre el origen y los límites del poder, y, muy expertos en el arte de la dirección de las conciencias, como lo fue San Francisco de Borja, duque de Gandía, tercer general de la orden, del que Santa Teresa apreciaba grandemente sus consejos de prudencia, pusieron a punto, de Vázquez a Escobar, esa casuística cuyos abusos provocaron el ataque apasionado de Pascal, pero que sigue siendo tan indispensable a la teología moral como la jurisprudencia lo es al derecho [1]. Sin embargo, los jesuitas no alcanzaron nunca a equilibrar la influencia de todos los dominicos en Salamanca, y su acción se dejó sentir sobre todo en Portugal, en Coimbra, donde, gracias al impulso de Fonseca, el Aristóteles portugués (1548-1597), y de sus discípulos

[1] Véase lo que decimos sobre esto en nuestro *Pascal*, c. IV (Plon, nuev. ed., 1949, págs. 113-21), y las justas observaciones de Cournot (*Considérations sur la morale des événements*, Hachette, 1872, pág. 366).

Manuel de Goes, Magalliano, Sebastiano do Couto, Baltasar Alvares, se constituyó la inmensa enciclopedia aristotélica conocida con el nombre de *Cursus Conimbricensium,* modelo acabado de trabajo colectivo; en Alemania, con Gregorio de Valencia; en Bélgica, con Lessio, el adversario de los "ateos maquiavélicos y políticos", y el santo cardenal Belarmino (* 72), que, cuando los católicos estaban desarmados ante los centuriadores de Magdeburgo y no sabían oponer a los historiadores más que generalidades, tuvo el inmenso mérito de volver los ojos a lo singular trabajando en la constitución de una teología positiva o histórica; en Italia, en fin, donde el *Collegium romanum* fundado por San Ignacio en el centro mismo de la cristiandad se convirtió muy pronto en un importante foco de estudios. Belarmino, después de haber enseñado la teología en Lovaina, fue allí titular de la cátedra de controversia (1576), padre espiritual (1588) y rector (1592); Francisco Toledo (1559), discípulo de Soto en Salamanca, teólogo y exegeta jesuita, y Jacobo Ledesma († 1575) enseñaron también en él, así como Gabriel Vázquez († 1604), el rival de Suárez, autor de *Disputationes metaphysicae,* muy apreciadas, creador con Medina del probabilismo, y, en el siglo XVII, Juan de Lugo, Arrubal, Antonio Pérez, Nicolás Martínez, Silvester Maurus, que resumen en sus obras, de una claridad y de una precisión ejemplares, toda la exégesis medieval de Aristóteles y de Santo Tomás[1], mientras que, ya desde el comienzo de la orden, San Francisco Javier (1506-1552) había ido a predicar la doctrina de Cristo a las Indias y al Japón, y otros, siguiendo su ejemplo, evangelizaban América, del Canadá al Paraguay, echando en el continente las fecundas semillas de las que habrían de salir las mieses futuras.

No podemos pensar en explorar tantas riquezas, que durante tan largo tiempo fueron desconocidas o desdeñadas y que de hecho aún no dejaron de serlo. No podemos más que esbozar aquí algunas figuras. La primera que debe retener nuestra atención es la del maestro que ha sido denominado "el Sócrates español"[1], el vasco Francisco de Vitoria (1480-1546). Entró muy pronto en la orden dominica en Burgos, conoció en París a los humanistas[2], y siguió ahí las lecciones del maestro de Bruselas Pedro Crockaert, que en 1509 había comenzado a explicar la Summa Theologica en lugar del Libro de las Sentencias, y que ejerció en él, así como Cayetano, una profunda influencia; luego enseñó en 1523 en Valladolid, y de 1526 a 1546 en la Universidad de Salamanca. Imprimió en ella una orientación nueva a la escolástica, reducida a la doctrina de Santo Tomás, pero bebiendo directamente en las fuentes de la revelación, despojada de sus formas caducas y adaptadas a las necesidades, a las preocupaciones y al espíritu de su época, con lo que hizo de Salamanca en el siglo XVI lo que había sido París en el siglo XIII: el centro de los estudios filosóficos y teológicos. De su enseñanza, de sus *Relectiones theologicae,* recogidas y publicadas después de su muerte, salió una doble renovación: la de los métodos de la teología, la del derecho natural y del derecho público.

1. Sobre el primer punto, se alaba con razón en Vitoria el hecho de haber sabido reducir la ciencia de Dios a las fuentes primeras añadiendo a la teología escolástica la teología moral y la teología positiva, la crítica y la historia, nutriéndola de la Sagrada Escritura, de la patrística, de las definiciones de los Papas y de los Concilios, y dándole una forma de señalada claridad, elegancia y pureza, a la vez que procediendo con un método muy probado y seguro. Sus discípulos de la orden dominicana, que ocuparon después de él, de 1546 a 1601, la cátedra de prima teología en Salamanca, no tuvieron más que aplicar los métodos de su maestro para renovar la enseñanza de la filosofía y de la teología.

Domingo de Soto (1494-1560), hijo de un humilde hortelano de Segovia, estudió sucesivamente en Salamanca, en Alcalá, donde fue alumno de Tomás de Villanueva; en París, donde Coronel lo inició en las doctrinas de Durando de Saint-Pourçain, de Occam y de Gabriel Biel; luego fue profesor en Alcalá, y, a partir de 1532, en Salamanca,

[1] Los comentarios de Ledesma fueron publicados en Coimbra en 1555; los de Vázquez, sobre la Summa (Alcalá, 1598-1617), fueron varias veces editados en el curso del siglo XVII, así como la *Summa philosophiae* de su alumno Cosmus Alamanus (1618-1623) y sus comentarios completados por Fronteau y los canónigos regulares de San Agustín (ed. Ehrle), la *Enarratio in Summan theologicam* de Fr. Toletus (reed. Roma, 1869), las *Quaestiones philosophicae,* 1. V. de Silvester Maurus (Roma, 1658) y sus comentarios de Aristóteles (Roma, 1668, 1696, reed. Ehrle, 1884). Podrán encontrarse preciosas observaciones sobre los Mss. y las ediciones de los principales teólogos españoles de esta época, con textos inéditos y resúmenes referentes a las doctrinas, en los artículos de Ehrle: *Die Vaticanische Handschriften der Salmanticenser Theologen des XVI. Jahrhund. von Vitoria bis Bannez* (Der Katholik, 1884-85, Ed. esp. Madrid, 1930). Véanse también los artículos del Dict. de Théol. cath. sobre Tolet, Vázquez, Salamanca, etc.

[1] Es la expresión de que se sirve el P. Venancio D. Carro, O. P., en su notable obra *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (publicaciones de la Escuela de estudios hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 2 vols. Madrid, 1944, tomo I, pág. 414).

[2] El P. Getino, en su artículo de la Ciencia Tomista (nov. 1910) y en su libro sobre Fr. de Vitoria (Madrid, 1914), mostró que Vitoria conservó simpatías por Erasmo a pesar de combatir algunas de sus opiniones. En la conferencia de Valladolid, reunida en 1527 para juzgar las ideas de Erasmo, actúa, con los complutenses, en plan moderador. (Cf. M. Bataillon: *Erasme et l'Espagne,* Droz, 1937, págs. 260 y sgs.; existe trad. al español.)

donde llegó a prior de San Esteban y, en 1552, a titular de la cátedra de prima teología. Delegado en el Concilio de Trento en 1545 por Carlos V, del que fue confesor y que le tenía por su primer teólogo, miembro de la comisión encargada de formular los derechos del Concilio, elegido como árbitro en materia de cuestiones coloniales, de derecho natural y de derecho de gentes, adquirió un inmenso y justificado renombre, hasta el punto de que se decía de él: "Qui scit Sotum scit totum" (Quien conoce a Soto, lo conoce todo). En sus comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, a las obras de Aristóteles y de Santo Tomás, así como en sus libros de teología, el *De natura et gratia* (1547) y el tratado clásico *De justitia et jure* (1554), revaloriza las ideas fundamentales de Santo Tomás y de los maestros del siglo XIII, aunque rechazando la *barbaries sophismatum* tan perjudicial a la filosofía escolástica, y sin temor de deslizarse por las vías nuevas que habían abierto los "nominales", Alberto de Sajonia y Buridán; en todos los temas que abordó, en teología, en filosofía, en derecho y en ciencia, Soto da pruebas de esa misma alianza fecunda de las ideas tradicionales recogidas en su fuente y de la atrevida innovación que prolonga y perpetúa su impulso: Duhem[1], que estudió de manera especial las concepciones dinámicas del maestro de Salamanca, ve en él a un precursor genial de la mecánica moderna.

Melchor Cano (1509-1560), luego de haber estudiado en Salamanca y en Valladolid, enseñó primero en Alcalá, después en Salamanca,

[1] *Dominique Soto et la scolastique parisienne.* Etude sur les théories dynamiques et mécaniques du maître (Bulletin hispanique, 1910-12. Reimpr. en el tomo III de los *Etudes sur Léonard de Vinci,* Hermann, 1913). Duhem probó que el maestro de Salamanca, sesenta años antes que Galileo, reconoció la proporcionalidad de la velocidad respecto a la duración de la caída de los cuerpos, y formuló exactamente las dos leyes que la regulan, cuyo enlace fue además el primero en apreciar: 1. Cuando un cuerpo cae libremente, se mueve con un movimiento uniformemente acelerado. 2. Resulta de ello que el espacio recorrido, en cierto tiempo, por un cuerpo tal es el producto de la duración de la caída por la media entre la velocidad inicial y la velocidad final. Véase a este respecto los libros de A. Maier, 1939-43.—En sus obras teológicas y sus comentarios, Soto nos dejó preciosas enseñanzas y justas apreciaciones sobre el estado de la filosofía escolástica en su época y sobre la necesidad de volver a las doctrinas vitales del siglo XIII, aun concediendo algo a la moda de su tiempo para no apartar a la juventud del estudio de la filosofía y no arrancar el buen grano con la cizaña, "ut non simul eradicetur et triticum". (Textos en Ehrle: *Salm. Theol.*, 1884, páginas 636 y sgs.) Fijó muy claramente la oposición fundamental de las dos escuelas en presencia, *Nominales* y *Reales* (tomistas y escotistas), y rehúsa distinguir tres vías, porque las de Santo Tomás y de Duns Scoto difieren poco (Neque adeo existimo tres vias hic distinguere, cum inter S. Thomam et Scotum parum admodum differat. Com. sobre la Física, ed. de Venecia, 1582, tomo II prólogo). Mostraremos más adelante la originalidad de sus opiniones jurídicas.

donde sucedió en 1546 a su maestro Vitoria. En su célebre obra *De locis theologicis,* publicada en Salamanca en 1563, expone en una forma elegante las diferentes fuentes de la autoridad en materia teológica, se opone resueltamente a los excesos adversos de los que pliegan la razón al método de autoridad y de los que lo excluyen para caer en un iluminismo teñido de panteísmo, como el que reprocha al arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza[1], en momentos en que la Inquisición llevaba adelante su famoso proceso contra este jefe de la espiritualidad nueva (1559-1576). Cano somete todas las cosas, a excepción de los datos de la Revelación, al magisterio de la razón o de la luz natural, y, antes que Descartes, no tiene por cierto más que lo que encuentra "apoyado en pruebas capaces de persuadir su espíritu disipando todas las dudas". Pone a luz clara y profundamente el valor de la tradición viva, de la que la Iglesia es la depositaria y el Evangelio el primer testimonio, y que tiene por misión hacer explícita por vía de desenvolvimiento, como mostrará Newman, la doctrina cristiana que en la Biblia solo se encuentra en forma implícita[2].

[1] Bartolomé Carranza de Medina (1503-1576), dominico, que había conocido a Melchor Cano y a Luis de Granada en el colegio San Gregorio de Valladolid, y había tenido por maestro a Vitoria, habiendo sido asimismo designado por Carlos V para acompañar a Soto al Concilio de Trento, consagrado por Granvela en 1558 arzobispo de Toledo, autor de una célebre *Summa Conciliorum* (1546) y de *Comentarios sobre el catecismo cristiano* (1558), fue detenido en 1559 por orden del gran inquisidor Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, acusado de favorecer el iluminismo, incluso el luteranismo, por su insistencia en la gratuidad de la redención, el carácter interior y personal de la fe, el peligro del formalismo y de la rutina; por su defensa de la lectura de la Biblia en lengua vulgar y la práctica de la oración mental: puntos todos ellos que ponía en evidencia Cano en la larga y severa censura que hizo de su libro (ed. F. Caballero, Madrid, 1871). Carranza, amigo de Luis de Granada, de Juan de Valdés, del cardenal Reginaldo Pole, de numerosos jesuitas, aparecía como el jefe de un movimiento espiritual que condenó el Indice español en 1559, y que, después de un proceso de dieciséis años, fue, en su persona, declarado "violentamente sospechoso de herejía" por sentencia de Gregorio XIII (1576). Cano, teólogo preocupado por evitar a España las divisiones religiosas que hacían estragos en otros países, era el representante caracterizado de la Contrarreforma en España: no menos digno de ser realzado por su espiritualidad (*La victoria sobre sí mismo,* adaptada de Carioni, 1550) como por su teología positiva, fuente de la teología moderna (Jacquin, Rev. Sc. philos., 1920. Gardeil, Dict. Th. cath., IX, 712 y sgs.), su vivo deseo de preservar la integridad de la fe católica le volvió insensible u hostil al espíritu nuevo del que Carranza, en razón de su experiencia europea, había sabido interpretar mejor su poder (A. Duval).

[2] Se encontrará un excelente resumen de la gran obra de Cano: *De locis theologicis libri XII* en el artículo del P. Gardeil los "Lugares teológicos" (Dict. de Théol. cath., IX, 712-47). Cano, que aparece aquí como creador, definió con

En fin, Domingo Báñez (1528-1604), que fue alumno de Cano en San Esteban de Salamanca, enseñó en el monasterio dominico de Avila, donde conoció a Santa Teresa y de la que fue director espiritual, luego en Valladolid y, en fin, en Salamanca, donde ocupó la cátedra de Durando, luego la de prima teología. Maestro en materia de crítica, de especulación y de dialéctica, operó una verdadera sistematización de la enseñanza de la teología según los métodos y el espíritu de Vitoria, utilizando ampliamente todos los recursos de la razón natural, de la filosofía y de las ciencias, poniendo en la base de todo el conocimiento de Dios por la luz natural y las tendencias que nos llevan naturalmente hacia Dios y hacia su amor, pero reivindicando siempre también el carácter incomparable y la primacía absoluta de lo sobrenatural. Con ello, como testimonia su famosa *Relectio de merito et augmento charitatis* (1589), se oponía resueltamente al jesuita Molina, en el colegio de Fonseca en Coimbra, cuya *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* acababa de aparecer en Lisboa en 1588 y preludiaba los debates *de auxiliis*, que enfrentaron durante cerca de veinte años (* 73), sobre la manera de poner de acuerdo la gracia y la libertad, a los jesuitas, preocupados ante todo por defender contra los protestantes la libertad del hombre, y a los dominicos, atentos especialmente a mantener contra el naturalismo la tesis de la omnipotencia divina. En su *Concordia*—poderoso esfuerzo por establecer, gracias a la doctrina de la "ciencia media" o conocimiento divino de los futuros libres condicionales anteriormente a todo decreto divino, el acuerdo del libre albedrío humano con la presencia, la providencia y la predestinación divinas, y por mostrar que no se puede respetar la independencia de Dios como no sea atendiendo a la libertad de la persona humana—, Molina perfilaba una simple diferencia de grado entre la gracia suficiente (o ineficaz) y la gracia eficaz, atribuyendo al libre

perfecta claridad la doble tarea de *invención* y de *juicio* que incumbe al teólogo, y para la que dispone de diez "lugares", entre los cuales se reparte todo el material de la argumentación teológica: lugares propios, fundamentales (1, la Sagrada Escritura; 2, las tradiciones de Cristo y de los apóstoles), declarativos, ya eficaces (3, la autoridad de la Iglesia católica; 4, los concilios; 5, la autoridad de la Iglesia romana o el magisterio del Papa), ya probables (6, la autoridad de los Santos Padres; 7, la de los teólogos y de los canonistas), lugares anexos (8, la razón natural y las ciencias que la utilizan; 9, el pensamiento de los filósofos y de los juristas; 10, la historia, documentos y tradición oral). En el libro IX, 7, Cano definió exactamente el papel de la razón, entre los dos excesos, el que la excluye, el que no se fía más que de ella, y la prudencia que ella misma debe observar "ne incognita pro cognitis, incerta pro certis habeamus". El texto de la edición de Salamanca (1563) está reproducido en su integridad en el *Theologiae cursus completus* de Migne (I, 1837, 78, 908).

asentimiento de la voluntad humana el carácter eficaz de la gracia[1]. Báñez, por el contrario, estima que existe una diferencia de naturaleza entre ambas, y, reprochando a Molina el atribuir a Dios una dependencia o pasividad de su ciencia con respecto a una determinación de orden creado que no procedería de El, sostiene que la eficacia de la gracia proviene no del hombre, sino de Dios, que, por la "premoción física", dispone la voluntad humana a aceptar este don superior y a someterse a él, de suerte que su acto se produce a la vez libremente e infaliblemente: punto de vista conforme con la enseñanza auténtica de Santo Tomás, y que retendrá la atención de Pascal en las últimas *Provinciales*.

Así se precisa claramente la inspiración profunda de la doctrina de Vitoria. Como Soto, como Báñez, como Juan de Santo Tomás, valorando el agustinismo profundo del pensamiento tomista, Vitoria es el primero que procura mostrar cómo todo acto moral en tanto que tal procede de Dios[2]: incluso si no se funda en un conocimiento explícito de Dios, desde el momento que tiene por principio, por regla y por fin el bien moral, este acto constituye un homenaje a Dios, y, reconociendo implícitamente la existencia del Bien absoluto, implica el respeto y el reconocimiento de Dios. Así, Dios aparece como el fundamento último, no solamente de toda realidad, sino de toda inteligibilidad, de todo valor, de toda acción moral, y es a él a quien se ordenan nuestro conocimiento y nuestra acción como a su objeto. Dios opera: el hombre coopera. Dios es, pues, quien, en todo, tiene la iniciativa. Pero el Dios de Vitoria y de los españoles no es la Potencia arbitraria e inhumana de Lutero y de Calvino: es un Dios verdadero, justo y bueno, Razón suprema accesible a la razón del hombre que participa de ella; es un Dios de amor que no quiere destruir la naturaleza, sino elevarla a fin de divinizarla toda entera, y transformarla interiormente por la claridad, integrando sus virtualidades, sus virtudes y sus actos en un orden superior que los domina y los culmina por un aumento continuo en la perfección[3]; en suma, es el "Dios de

[1] Véanse los artículos, muy precisos y documentados, de E. Vansteenberghe sobre Molina y el molinismo en el Dictionnaire de théologiae catholique, y el libro del P. de Régnon sobre *Báñez et Molina* (Oudin, 1883). Sobre la posición tomista (que es la de Báñez), Garrigou-Lagrange, artículos "Prémotion physique" y "Prédestination", del Dict. Théol cath. y La synthèse thomiste, págs. 163, 71-81, 459-506, 669-97.

[2] Véase J. de Blic: "Vie morale et connaissance de Dieu d'après François de Vitoria" (Revue de philosophiae, 1931), con las referencias y los textos.

[3] Esta es, al menos, la opinión de Báñez, que difiere un poco de la de Vitoria sobre el aumento de las virtudes y de la caridad, y apela en este punto a la enseñanza de Santo Tomás, 2.ª, 2ae, q. 24 (Deman, Dict. de spiritualité, I, 138-

los hombres", que se rebaja hasta nosotros para permitirnos elevarnos hasta El.

2. Se encuentra esta misma inspiración profunda en las lecciones del maestro sobre el derecho. Aquí brilla de manera desusada el genio de Vitoria, aquí se muestra como innovador y da al pensamiento humano un impulso y un crecimiento decisivos. En efecto, en aquellas de sus lecciones en las que aborda los problemas que planteaban los grandes acontecimientos y los grandes conflictos de su tiempo, *De potestate civili* (1528), *De Indis, De jure belli* (1539), Vitoria examina a fondo los títulos de la colonización, asienta en bases sólidas el derecho natural y el derecho público y crea en su integridad el derecho internacional.

Los principios sustentados por Lutero, tanto respecto a la voluntad arbitraria de Dios como a la corrupción de la naturaleza humana, traían como consecuencia la negación del derecho natural en tanto que derecho racional, inmutable y universal, válido para todos los tiempos, para todos los lugares y para todos los hombres, porque la naturaleza, tal como él la concibe, no conoce ni el derecho ni el deber, y suponer que la razón y el derecho natural se encuentra en todos los seres sería admitir, según Lutero, que los locos, los niños y las mujeres podrían gobernar y hacer la guerra como David, Aníbal y Augusto. Lo que se denominó derecho natural no es otra cosa, según él, que el derecho de los pueblos, cuyo depositario y dispensador es el soberano: el soberano, al que pertenece el poder de crear y de decretar el derecho, de prohibir el mal y de ordenar el bien, según lo exijan las condiciones de su tiempo, de sus funciones y de su país; el soberano concebido como el representante, y bien pronto como el sustituto de Dios, en un mundo en el que el hombre tiende cada vez más a ocupar el lugar de Dios y a divinizarse. En fin de cuentas, y de hecho, el derecho natural, para Lutero, es el derecho de naturaleza de este dios caído, es la guerra. Sobre esto, como hizo notar profundamente, después de Lord Acton, el historiador inglés Figgis[1], hombres tan diferentes como Lutero, Maquiavelo y Enrique VIII están plenamente de acuerdo a pesar de su antagonismo; obedecen al mismo principio y apuntan al mismo resultado, que no es otro que el establecimiento de la supremacía absoluta del Estado.

Este fue el mérito insigne de los teólogos españoles de la Edad de Oro: dar pleno valor a la existencia de un derecho natural fundado,

55). En lo que concierne a la doctrina de Báñez sobre la caridad y la perfección, y a su influencia sobre Santa Teresa, véase M. Lépée: *Báñez et Sainte Thérèse* (Desclée, 1947) y la nota (* 74) en el apéndice.

[1] J. Neville Figgis: *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916.

no en los decretos arbitrarios del príncipe o en el poder absoluto del Estado, fuente única de todo derecho y, por tanto, de toda ley, sino en las Ideas divinas que dominan y que juzgan todos los conceptos y todos los decretos humanos. Contra Occam y contra Lutero, Vitoria afirma que nuestras ideas no son fabricaciones humanas o palabras, sino que expresan realidades divinas; con Santo Tomás proclama que existe un derecho que conviene a la naturaleza del hombre, derecho conforme con la ley eterna divina y no salido de contratos humanos, que el hombre puede conocer por la razón natural[1], y al que debe someter su voluntad y sus actos. Muestra que la sociedad política no es una institución de origen humano, facticia, sino un dato natural o un hecho; en suma, una idea divina realizada en y por el pueblo, que constituye una comunidad distinta de sus miembros individuales, una persona, y, en cierto sentido, una "societas perfecta": sociedad completa que se basta a sí misma, que está ordenada al bien común, y cuyas leyes propias, en tanto que encarnación de la justicia eterna o de la ley que rige el universo, juzgan el poder arbitrario del legislador humano y, si es necesario, se dirigen contra él. Porque ninguna ley humana obliga más que en virtud de la ley divina: *Nulla lex humana potest obligare nisi a divina.* Ahora bien: esta ley no rige solamente a los individuos y las naciones tomados aisladamente: se extiende al conjunto de las naciones, consideradas como interdependientes y como concurrentes todas ellas al bien común[2], según el derecho natural,

[1] Porque, según el principio regulador de Santo Tomás, el derecho divino sobrenatural, que necesita de la gracia, no anula el derecho natural, que necesita de la razón. "Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione" (*S. Th.*, 2.ª, 2ae, q. 10, a. 10). Con ello quedan salvaguardados, contra toda confusión y toda separación de los dos órdenes: 1.º La distinción del orden natural y del orden sobrenatural, de la razón y de la gracia. 2.º La conformidad del orden natural con el orden divino, tal como es cognoscible por la razón. En suma, el orden divino sobrenatural culmina, pero no suprime, el orden divino natural, que es el orden propiamente humano.

[2] Así se encuentra extendido al conjunto de la humanidad el principio que Domingo de Soto anuncia de este modo, siguiendo a Vitoria, en su *De justitia et jure*, l. I, q. 1, a. 2: "Sequitur subinde quod in unaquaque Republica, ut puta in toto uno regno leges omnes ad finem totius sint referendae. Non quod non singulis civitatibus pro earum conditione permittendae sint particulares, sed quod debent omnes civitates veluti membra unius corporis sibi opitulari." (Cf. a este respecto las obras del P. Venancio Carro sobre *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias teológico-políticas en el siglo XVI*, Salamanca, 1931-1945; *Domingo de Soto y su doctrina política*, Madrid, 1943.) Así se afirma en toda su fuerza y en toda su generalidad la concepción de una soberanía única en Estados o en naciones, que conserva una cierta personalidad: concepción que se encuentra en la base del sistema de las soberanías jerarquizadas, tal como aparece

que recibe aquí el nombre de derecho de gentes, *jus gentium:* "Porque el derecho de gentes, escribe Vitoria, no tiene solamente la fuerza de una convención o de un pacto entre los hombres, sino más bien la de la ley." Así, en la edad misma en la que se afirma y va a predominar durante siglos el particularismo nacional generador de guerras, cuatro siglos antes que la Sociedad de las Naciones—que le hizo justicia creando en Salamanca, en 1927, una cátedra Francisco de Vitoria—, el maestro español ponía los fundamentos del derecho internacional, o, como él dice, de una *ley de las naciones* que limita la soberanía de cada una de ellas en vista del bien de la humanidad, es decir, de todas y de cada una según la regla de la justicia: ley de las naciones que deriva de la ley natural o divina, y que por esto mismo es capaz de conferir derechos y de crear obligaciones, por tanto tiene fuerza de ley, porque "la humanidad como un todo, que forma en cierto modo un Estado único, tiene el poder de hacer leyes que se aplican legítimamente a todos, y son estas las leyes del derecho de las naciones".

Veamos brevemente sobre qué se articula y sobre qué se funda esta notable doctrina[1]. Vitoria, que define el Estado como una comunidad perfecta, se plantea una doble cuestión: 1.ª ¿Pueden estar unidos legítimamente bajo una sola cabeza varios Estados perfectos? 2.ª ¿Los indígenas indios del Nuevo Mundo constituían un Estado perfecto, y cuáles son los derechos de los españoles sobre ellos? Acerca del primer punto, para el que había sido dado un ejemplo concreto por la reunión del trono de España y del Imperio germánico bajo el cetro de Carlos V, Vitoria responde que "nada impide que varios principados o Estados perfectos queden colocados bajo la autoridad de un solo príncipe": es decir, que la independencia necesaria y legítima de los Estados o de las naciones no se opone de ningún modo a la existencia de una soberanía única que une legítimamente todos estos Estados sin suprimirlos. Acerca del segundo punto, Vitoria, con una admirable libertad de espíritu, establece que los indígenas eran, antes de la llegada de los españoles, los verdaderos y legítimos señores, tanto en el derecho público como privado[2], y que, por consiguiente, teniendo la autoridad

---

en el régimen feudal de la Edad Media y en el origen de los regímenes parlamentarios y federalistas de los tiempos modernos.

[1] Los textos en los que se expone la doctrina de Vitoria son hoy fácilmente accesibles en la *Biblioteca de teólogos españoles*, dirigida por el P. Beltrán de Heredia (Madrid, 1932 y sgs.) y en los *Classics of international law* del Carnegie Institute (ediciones por Nys de las *Relectiones V y VI de Indis et jure belli*), así como en los trabajos de J. Brown Scott y de Beuve-Méry y las publicaciones del Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.

[2] "Restat nunc conclusio certa: Quod antequam Hispani ad illos venissent, illi

política y jurídica, componían un Estado perfecto que puede ser admitido en la familia de las naciones como los españoles. Reconoce también que un gobierno atrasado, como parecía ser el de los indios, puede legítimamente pasar a depender de la soberanía de un Estado más civilizado, con tal de que este Estado civilizado actúe en vista del bienestar y del interés del otro pueblo y no simplemente en su propio provecho.

Esto lleva a Vitoria a una nueva cuestión fundamental, que es la de saber de dónde deriva la autoridad política o la soberanía. Para contestar a ello, el maestro salmantino distingue las causas final, eficiente y material, lo que le permite dilucidar el problema con extrema penetración.

La causa final del poder, que es también su causa esencial, aquello en vista de lo que está constituido, es la protección de los individuos: porque, a diferencia de los animales—con los que el derecho romano asimila indebidamente al hombre para la definición del derecho aferente a la "naturaleza"—, el hombre está desprovisto de medios de protección naturales, de tal suerte que no puede prescindir de la ayuda de sus semejantes; pero, dotado de la razón—en la cual reside su "naturaleza" propia—, es capaz de organizar esta ayuda mutua de una manera que sobrepasa a todos los animales, ya que funda el orden en la justicia. Vitoria rechaza, pues, la idea de una sociedad salida de un contrato artificial; pero, por otra parte, no se contenta con hacer intervenir como principio de explicación última el instinto natural de sociabilidad; busca sus componentes y los descubre en nuestra debilidad física, que apela a nuestra superioridad moral para encontrar una solución: esta solución es la sociedad, con el lenguaje y con todas las instituciones que derivan de ella[1].

Ahora bien: el conocimiento del fin, que responde a una necesidad o exigencia profunda y primitiva de la naturaleza del hombre, nos pone en el camino de la causa eficiente, que confiere la existencia a la sociedad: esta causa es Dios, porque, "al admitirse que el poder público está constituido por la ley natural, como, por otra parte, la ley

---

erant veri domini et publice et privatim" (*Relectio de Indis*, ed. Getino, Madrid, 1934, n. 19, pág. 311).

[1] Subrayemos de paso esta idea extraordinariamente justa y fecunda, en contraste completo con el materialismo histórico y las teorías sociológicas de los modernos: a saber, que la sociedad, con todo lo que deriva de ella, está fundada en la superioridad moral del hombre. En otros términos, la sociedad no es la causa, sino el efecto y el signo, de esta superioridad, o, como dice Bergson, "nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje no son más que los signos exteriores de una sola y misma superioridad interna... Traducen la diferencia de naturaleza, y no solamente de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad" (*Evolution créatrice*, pág. 286. J. Chevalier: *Bergson*, pág. 229).

natural tiene a Dios, y solo a Dios, por autor, resulta evidente que el poder público proviene de Dios y que no está contenido ni en un acuerdo de los hombres, ni en ninguna otra ley positiva".

En fin, la causa material, en la que reside, como consecuencia del derecho natural y divino, la autoridad política, no es otra cosa que el Estado o la comunidad pública misma, a la que pertenece naturalmente el poder de gobernar, de administrar y de ordenarlo todo al bien común; en suma, el poder de conformarse a la ley divina, sin lo cual aquel o aquellos en quienes la comunidad delegó el poder no lo poseen ya y pueden ser desposeídos de él.

Vitoria ve en este principio el fundamento y el límite de lo que se denominaba entonces el "derecho divino de los reyes". No pone en duda la legitimidad del poder, en particular monárquico: el Estado debe tener poder sobre las partes que lo constituyen; ahora bien: en razón de la naturaleza de las cosas, la multitud es incapaz de ejercer este poder; solo la unidad del gobierno puede asegurarlo. Vitoria reúne aquí las opiniones realistas de Maquiavelo sobre "la plebe, cuya naturaleza consiste en alegrarse del mal", y sobre la nocividad de una "multitud sin jefe". Pero no admite por ello, como el florentino, que el derecho del príncipe radique en someter a todos por la violencia y por la guerra, concebida como "el verdadero menester del que gobierna". Afirma que los reyes reciben su poder no de los hombres, sino de la ley natural y divina, es decir, de Dios mismo, así como la comunidad que delega en ellos el ejercicio para el bien común y la paz, derivando tanto la soberanía de los unos como la de la otra de la soberanía divina. Así, la causa que constituye la soberanía del Estado o de la ley la limita al postularla: para que una ley humana sea justa, no basta que la voluntad del legislador la haya querido; es preciso que esté ordenada al bien. Con ello, Vitoria quebranta y corta en su raíz la noción de un Estado libre de toda obligación, concepción que se transmitió de los legistas a los teóricos absolutistas de nuestra edad, a Rousseau—al menos al Rousseau del *Contrato social*—y a Hegel; y el reconocimiento de los límites del poder es precisamente lo que le permitió promover la verdadera unidad política de las sociedades humanas.

Esta maravillosa síntesis, alejada igualmente del imperialismo y de la teocracia, se impuso a todos los teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII (* 75). Presidió, en la práctica, la generosa defensa que tomó Las Casas de los derechos de los indios y la legislación de los reyes de España en su favor. Inspiró la doctrina de los jesuitas españoles, de Vázquez, de Molina, que proclaman que el fundamento del poder del Estado reside en el pueblo o en la comunidad como tal, que recibe su poder inmediatamente de Dios, el supremo legislador: *Omnis potestas a Deo per populum*. Suministra a Juan de Mariana los principios de su famoso libro, condenado por la Sorbona y quemado por orden del Parlamento de París después del atentado de Ravaillac (1610), el *De rege et regis institutione* (1579), que se funda en un análisis profundo del estado de naturaleza propio del hombre para mostrar que el fin del Estado, a saber: la seguridad de los individuos, es también la medida y el límite de su poder: de donde se sigue que un tirano "absque titulo", incluso un soberano legítimo que es opresor, puede ser legítimamente muerto.

En fin, la síntesis vitoriana encuentra en cierto modo su justificación metafísica en la doctrina del más grande de los pensadores jesuitas, Francisco Suárez (1568-1617), el "doctor eximius", que nació en Granada, y que murió en Lisboa después de haber enseñado en el Colegio romano, en Alcalá, en Salamanca y en Coimbra.

La gran obra de Suárez, *Disputationes metaphysicae* (Salamanca, 1597), consagrada al ser, a sus categorías, a sus causas, aporta un vasto repertorio de los problemas y soluciones propuestos por la escolástica. Fundada en el realismo tomista y refiriendo siempre la verdad al ser ("veritas est passio entis"), se muestra, sin embargo, de acuerdo con el nominalismo para rechazar la *distinción real* de la esencia y de la existencia, para afirmar que la esencia actualizada de una cosa *es* su existencia; que Dios puede hacer subsistir la forma sin la materia y la materia sin la forma; que el principio de la individuación no se encuentra en la materia, sino en los elementos constitutivos de la sustancia; que la inteligencia puede alcanzar un conocimiento directo de lo individual (* 89). Pero, si bien se mira, aparece con claridad que solo retiene estos aspectos del pensamiento nominalista y usa del método analítico de los modernos para mejor impedir, en fin de cuentas, toda infiltración del nominalismo en la ontología y en la teodicea[1], valorando debidamente ciertas implicaciones fundamentales del realismo que había dejado un poco en la sombra el tomismo, aferrado, al menos en cuanto a las fórmulas y a la sistematización, al dualismo ontológico y al naturalismo semisensualista de Aristóteles. En efecto, cuando rechaza, con Duns Scoto y los nominalistas, la *distinción física* de la esencia y de la existencia en los seres creados; cuando sostiene que, en ellos, la existencia de la sustancia es compuesta, como lo es su

[1] Sobre la introducción del nominalismo en las Universidades españolas y portuguesas en el siglo XV por los estudiantes de la Península que habían seguido las lecciones de los maestros parisienses, por el agustino Francico de Córdoba y Martín Silíceo, por los maestros que, en Salamanca, en Alcalá, tenían a su cargo la *cathedra de nominales*, véanse Dict. Théol. cath., V, 597, y el estudio citado de Duhem sobre *Soto et la scolastique parisienne*.

esencia, y que puede estar constituida de elementos parciales con el mismo título que la esencia—de suerte que la materia primera en las sustancias naturales posee por sí misma, y sin el acto determinador de la forma, una existencia propia que Dios puede conservar como tal en estado separado, lo mismo que puede hacer subsistir individualmente la forma sin la materia—, Suárez, a pesar de lo que se haya dicho, no destruye de ningún modo la noción de creación para caer en el panteísmo: muy al contrario, asegura por esto mismo la realidad propia y esencial del individuo subsistente como tal, sin reducirla a una esencia o forma específica individualizada por una materia, y muestra a la vez cómo la materia, lejos de estar sustraída a Dios y ser inteligible como tal, como pensaba Aristóteles, depende enteramente de Dios tanto para su inteligibilidad como para su ser, y es enteramente permeable al pensamiento y a la potencia divinos. Por otra parte, cuando mantiene en los seres que existen *ab alio* una *distinción metafísica* profunda entre su valor de esencia imperfecta, modelada, y su existencia actual, muestra cómo por este doble título son contingentes o radicalmente dependientes del Creador, tanto en su esencia imitada del Modelo divino como en su existencia recibida de la Causa efectivamente creadora: de donde resultan a la vez su indigencia profunda y su perfectibilidad indefinida. Así como del ser por sí procede la infinitud, así también de la contingencia de esencia y de existencia[1] deriva la finitud, con una especie de llamada a lo que la completará. Ahí precisamente funda Suárez toda su doctrina concerniente a la participación, a la analogía de atribución intrínseca y extrínseca[2], al valor de lo individual, de lo singular y de lo concreto, tanto espiritual como material, al alcance del intelecto y a su poder de llegar a un conocimiento directo de los compuestos sustanciales en su individualidad material misma; a la manera, en fin, cómo todo depende de Dios[3].

Así, a pesar de sus lagunas, y no obstante lo que puede tener de discutible en algunos puntos, Suárez nos presenta una síntesis ontológica hasta hoy inigualada. Otro tanto debe decirse de su filosofía moral y política, que procede de la misma actitud metafísica[1]. Encontraremos en ella la misma inspiración realista, abierta a las ideas nuevas, que concede su parte a los problemas y a las soluciones de los modernos y modifica, a su vez, cuando es preciso, la letra a fin de salvar el espíritu. En sus obras consagradas a las cuestiones políticas y sociales, el *De legibus et legislatore Deo* (Coimbra, 1612), la *Defensio fidei* (1613), trata la cuestión del origen del poder planteada por los protestantes, y refuta, como Belarmino, su teoría, defendida por Jacobo I de Inglaterra y por todos los sustentadores de la omnipotencia del Estado, según los cuales los reyes reciben su poder inmediatamente de Dios: Suárez, por el contrario, establece que el poder no se encuentra naturalmente en tal o cual individuo, porque la naturaleza no hace los príncipes ni los reyes; reside en la comunidad, y solo en la comunidad, a la que Dios da directamente el poder y que, por tanto, lo ostenta por derecho de naturaleza[2]. Y no es que Suárez proclame la tesis de la soberanía popular, en el sentido en que la entienden Rousseau y los modernos: porque la multitud o la masa no es señora de lo justo y del derecho, sino que, bien al contrario, es incapaz, tanto de hecho como en derecho, de gobernarse. Según él, la soberanía pertenece solo a Dios y es simplemente delegada por él al pueblo, cuyo consentimiento constituye el título original de la autoridad del príncipe. Toda la doctrina suareziana, por lo demás, está dominada por la noción de ley. Para Suárez, por encima del legislador humano se encuentra *la ley*, que tiene su fundamento en Dios. Dios, el soberano legislador, el único que está por encima de las leyes, delega el poder de dictar las leyes en el pueblo, es decir, en la comunidad considerada como tal, en su unidad moral (corpus politicum mysticum). La expresión de la comunidad es el Estado, y, en este sentido, el Estado es de derecho natural y no simplemente de derecho humano como lo que

[1] Para Suárez, las esencias son temporales, contingentes y creadas como las existencias (José Hellín, Act. Barcelona, II, 519). La esencia puramente posible no es nada.

[2] Suárez, siguiendo a Duns Scoto en este punto, difiere de Santo Tomás en la concepción de la analogía y la cuestión del conocimiento analógico (natural y sobrenatural) de Dios. Como sostiene que el concepto objetivo del ser es "simpliciter unus", y tiende a admitir una cierta univocidad entre Dios y la criatura (*Disp.*, 2, s. 2, n. 34; 15, s. 9; 30 y 31), los análogos son concebidos por los suarezianos como "simpliciter eadem et secundum quid diversa", en tanto que los tomistas, invirtiendo la fórmula, los proclaman "simpliciter quidem diversa, et secundum quid (proportionaliter) eadem".

[3] "Ens creatum, quatenus tale est, includere dependentiam a primo seu increato ente" (*Disp.*, 20, s. 14, n. 2).

[1] Sobre los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez, de acuerdo con su *De bonitate et malitia humanorum actuum* (Vives, IV, 277), véase Ramón Ceñal, Act. Barcelona, III, 117, y Dict. Théol. cath., XIV, 2691 sgs., 2710 sgs.

[2] Hablando del poder de gobernar, Suárez escribe: "Dicendum est hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homini existere, sed in hominum collectione" (*De legibus*, 1. III, c. 2, n. 3. Vives, V, 180): es decir, en lo que Suárez denomina "communitas moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum" (*ibid.*, c. 11, n. 7). En el origen de todo el poder civil y político hay, pues, podría decirse, una democracia de principio, que podrá expresarse en los regímenes más diversos, aunque parezca ser el mejor de todos la monarquía (*De leg.*, 1. III, c. 4, n. 1 y 2. *Defensio fidei*, 1. III, c. 2, n. 18). Sobre la noción de ley, que está en la base de toda la concepción jurídica, social y política, de Suárez, véanse el libro II del *De legibus*, XIV, 2698, 2706 s., con los textos y referencias.

la voluntad humana hace y puede deshacer. El Estado expresa, pues, un orden querido por Dios, conforme con la naturaleza del hombre e inscrito en su naturaleza: de tal suerte que basta consultar por la razón la naturaleza para conocer el orden querido por Dios y para realizarlo, lo que viene a ser a la vez el fundamento, el fin y el límite del poder del Estado. En fin, este orden natural y divino se encuentra concretamente realizado *hic et nunc* por un cierto acuerdo o *consensus* de las voluntades, que se expresa posiblemente en un contrato, pero cuyo fin supremo, que domina el contrato y que lo limita, es el bien común del pueblo, y, por encima de los pueblos, del género humano en su totalidad[1].

Así, en la aurora de los tiempos modernos, son los dominicos y los jesuitas de España, vieja tierra de *fueros* y de libertades, los que afirmaron, contra el absolutismo de los príncipes, de sus legistas y de la Reforma, el fundamento verdadero de la sociedad o de la comunidad humana, mostrando que debe ser buscado en una ley natural que no es de invención humana, sino que tiene a Dios por autor. Esta idea será puesta en práctica en la edad siguiente por Altusio y por Grocio, pero con un peligroso debilitamiento de la base metafísica o divina, que se procura sustituir por el acuerdo de las voluntades humanas, es decir, por un principio antropocéntrico, contractual, artificial, y, por consiguiente, revocable, que no tardará en perder su carácter objetivo, con Rousseau y sus sucesores, para abocar en un individualismo o un estatismo igualmente ruinoso, una vez privados de su regla trascendente. Para volver a encontrar el equilibrio perdido, no hay más que un camino: es necesario retornar[2] a los principios de los grandes doctores de la Edad Media, principios a los que los teólogos

[1] Véase el hermoso texto del *De legibus* (l. II, c. n. 19. Vives, V, 169), que responde a la concepción vitoriana de una república única: "Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper aliquam habet unitatem, non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cujuscumque nationis. Quapropter, licet unaquaque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquomodo hujus universi, prout ad genus humanum spectat..." Y Suárez prosigue mostrando cómo cada nación tiene necesidad de todas las demás, y la solidaridad que las une a todas en el seno de la comunidad humana, de la que son los miembros. De ahí nace el derecho internacional, el *jus gentium*, que define en el libro III, c. 2, n. 4.

[2] Como lo reconoce y proclama J. Brown Scott: *El origen español del Derecho internacional moderno* (Valladolid, 1928), págs. 180 y sgs., así como Maurice Hauriou en sus *Principes de droit public*, tomo I, prólogo, pág. 24; Giorgio del Vec-

españoles de la edad de oro dieron su forma definitiva, echando las bases de la fraternidad de los pueblos y de la paz en la humanidad, fundada en el respeto y el amor al Autor del derecho vivo y de la ley eterna, el Creador Dios.

9. La mística de la edad de oro española. Santa Teresa de Avila y la experiencia de Dios. Lo humano y lo divino, el alma y Dios. El uso de nuestras potencias: saber y querer en Dios. "Solo Dios basta."

Este mismo equilibrio que los teólogos y los juristas de España realizaban en el plano de la especulación, de la acción social y política, otras almas, en la misma época y en la misma tierra, lo realizaban en un plano a la vez más profundo y más alto, *altius*, el de la contemplación y de la acción puras, en el que el alma se encuentra enlazada a su Dios sin intermediario y entra directamente en contacto con El: movimiento de pensamiento de una excepcional importancia en la historia del pensamiento humano, porque nos hace ver en su término al hombre tal como es, en su realidad concreta y su destino verdadero, es decir, en relación con Dios; nos restituye su verdadero rostro, nos revela su verdadera naturaleza, su individualidad profunda a la vez que su lugar en el universo y su fin, enseñándonos que el hombre debe todo a Dios y que no es nada sin Dios; que entre la nada y el Todo se mueve toda la vida mística, ese impulso del alma hacia Dios; que entre nuestra nada y el Todo de Dios se sitúa toda la vida humana, que no tiene sentido más que en Dios, por Dios y para Dios.

La iniciadora de este movimiento de pensamiento, la primera que dio su orientación, su forma y su plenitud a este alto mensaje, fue la reformadora del Carmelo, la autora de tantas obras en las que brilla el más puro genio, la *Vida*, las *Relaciones espirituales*, las *Fundaciones*, el *Camino de perfección*, el *Castillo interior*, esto es, la "Virgen seráfica" cuya divisa era "O morir o sufrir", que fue señora de la acción y de la contemplación, Santa Teresa de Avila[1].

chio en sus *Leçons de philosophie du droit* (tr. fr., 1936), pág. 147, y Kohler (*Die spanischen Naturrechtslehrer*, Archiv. für Rechts und Wirtschaftphilos., 1917).

[1] Nuestras citas de los textos de Santa Teresa se refieren a la edición española del P. Silverio (*Obras*, seguidas del *Epistolario*, Burgos, 1915-1919) y a la traducción francesa de sus Obras por los carmelitas del primer monasterio de París (Retaux et Beauchesne, 1907-1910). En cuanto al detalle y la justificación de la exposición que sigue, véase la obra que hemos publicado en colaboración con Juan Domínguez Berrueta sobre *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Denoël,

Teresa de Cepeda y Ahumada nació en 1515 en el corazón de Castilla, en Avila, "tierra de cantos, tierras de santos, Avila de los Caballeros", el año mismo de la eclosión de la reforma luterana, y murió el 15 de octubre de 1582, en Alba de Tormes, en la noche en que fue instaurado el calendario gregoriano. Así, su vida coincidió con toda exactitud con las persecuciones, los esfuerzos y las realizaciones de una generación ambiciosa, conquistadora y, sin duda alguna, heroica, cuyo sueño grandioso, en fin de cuentas, habría de desvanecerse, al menos en el mundo de la apariencia y por cierto tiempo: con el apogeo y luego el declinar del Imperio de los reyes católicos en el cual no se ponía el sol, la conquista de Méjico (1521), del Perú (1529), de Buenos Aires (1534), la victoria de Lepanto (1571), la derrota de la Armada invencible (1588). Esta historia prodigiosa es la de un inmenso advenimiento temporal arruinado por las potencias surgidas del Renacimiento pagano, de la Reforma protestante y de la conquista del oro, pero que subsistió, y subsiste únicamente, en el mundo del espíritu, donde dejó obras imperecederas y suscitó a su imagen, en el seno de la cristiandad, sociedades nuevas llamadas a un porvenir indefinido[1]. Santa Teresa, que realizó este advenimiento espiritual, lo distinguió claramente, precisando a la vez en sus causas profundas y en su alcance el peligro que le amenazaba, que habría de oscurecerlo durante un largo tiempo, pero cuyo desencadenamiento no hace más que prestar plena evidencia a los urgentes remedios que ella aportaba. Por eso, nuestra Santa domina toda su época.

No resulta exagerado decir que fue el peligro luterano el que estimuló y decidió su vocación, sin que intentase encontrar en una vida religiosa fácil el medio de alcanzar su salvación: es lo que nos dice ella misma en su *Camino de perfección* (1566). En efecto, cuando cumpliendo el mandato del Señor realiza su primera fundación, la del convento de San José de Avila en 1562, no hace más que interpretar al pie de la letra una visión en la que le fueron revelados los tormentos reservados en el más allá a los que renegaron de Dios, es decir, a los que le privaron de todo con el pretexto de dárselo todo. "De aquí también—dice ella en su *Vida* (c. 32)—la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece, cierto, a mí que por librar una sola de tan gravísimos tormentos, pasaría yo muchas muertes muy de buena gana." Esta fue la idea generadora de su reforma. En cuanto al motivo que le hizo establecer una observancia tan estricta en ese monasterio, y que la decidió a proscribir de él todos los emolumentos con las ventajas que procuran, para instalar tan solo el espíritu de pobreza y el espíritu de obediencia—las dos cosas más difíciles para el hombre—, y para llevar así una vida enteramente despegada de todo, nos lo dice en el capítulo I del *Camino de perfección:* "En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Diome gran fatiga, y como si yo pudiera algo, o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal." "Estáse ardiendo el mundo", añade (c. 1), "quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios, quieren poner su Iglesia por el suelo, ¿y hemos de gastar tiempo en cosas que por ventura, si Dios se las diese, tendríamos un alma menos en el cielo?" Y fue entonces cuando, ante la insuficiencia completa de todas las fuerzas humanas para "atajar este fuego de estos herejes, con que se ha pretendido hacer gente, para si pudieran a fuerza de armas remediar tan gran mal, que va tan adelante", Santa Teresa concibió el plan, viendo a su divino Maestro con tantos enemigos y con tan pocos amigos, de llevar a estos a toda la perfección posible para venir, según su poder, en ayuda de Aquél que es el único que puede dar la victoria y que no nos pide para ello más que nuestra humilde sumisión: porque solo ha de contarse con Dios y no consigo, y toda nuestra fuerza provendrá de nuestra indignidad que, prestándose a sus divinas operaciones, recibe de él la fuerza. Así, en lugar de partir en guerra contra el enemigo para reducirlo con las solas fuerzas humanas, "lo que hemos de pedir a Dios es que en este castillo que hay ya de buenos cristianos, no se nos vaya ya ninguno de los contrarios"—"acá esta hambre no la puede haber que baste a que se rindan; a morir, sí, mas no a quedar vencidos"—, y ahí mismo, con su vida de oraciones y sacrificios, tratarán de trabajar por la gloria de Dios y la exaltación de su Iglesia, de obtener la fuerza para los que combaten por él, el perdón para el alma, la luz para los que andan extraviados.

1934) y la conferencia que pronunciamos el lunes 7 de mayo de 1928 en la Universidad de Salamanca, en ocasión del cuarto centenario de Luis de León y de la fundación de una cátedra Vitoria de la Sociedad de las Naciones, sobre *Le réalisme spirituel des mystiques espagnols* (Les Lettres, enero-febrero, 1929. Reed. en Stromata, San Miguel, Buenos Aires, 1940). Damos en el apéndice [nota (* 77)] un extracto revisado y completo sobre el fundamento y el valor de la experiencia mística.

[1] Hay que hacer notar, en efecto, que de casi todas las naciones colonizadoras, solo España y Portugal supieron asimilar las razas conquistadas y constituir sociedades, las naciones de la América latina, que integraron en la catolicidad y, por ella, en la más alta civilización espiritual de la humanidad. Véase a este respecto la obra de Salvador de Madariaga sobre *L'essor de l'Empire espagnol de l'Amérique* (trad. fr. Albin Michel, 1955).

¡La luz! "Estando una vez en las Horas (*Vida,* c. 40), con todas —dice Santa Teresa—, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto, ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo Nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo, yo no sé decir cómo, se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación, de que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta visión de gran provecho, cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar. Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido. Es muy diferente el cómo se ve a decirse, porque se puede mal dar a entender. Mas hame hecho mucho provecho y gran lástima de las veces que con mis culpas oscurecí mi alma para no ver este Señor." Resulta imposible decirlo mejor. La doctrina luterana nos presenta la verdad como en un espejo roto, la disocia, la disloca. El pensamiento teresiano, por el contrario, es transparente; ve las cosas y su ser como son. "Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada; mas fue una representación con toda claridad—añade—, como se ven en Dios todas las cosas y como las tiene todas en sí." Esta manifestación de la Verdad revistió para ella una certeza extraordinaria y le hizo comprender lo que significa para el alma caminar con la Verdad y en presencia de la Verdad (*Vida,* c. 40).

Y, sin embargo, teme siempre ser víctima de la ilusión que favorecen en nosotros la imaginación y el orgullo, se guarda muy mucho de querer atribuirlo todo a Dios indistintamente, no creyó nunca poder marchar por sí misma con entera seguridad por un camino que pueda presentar un peligro, no se fía de sí misma, e incluso cuando se inclina a creer que es Dios el que actúa en su alma, a juzgar por sus efectos[1], no lo cree en realidad, ni lo creyó jamás, confiesa ella a sus

[1] El primero y el principal de estos efectos, como observa profundamente Santa Teresa, es la humildad, por la cual el alma se da cuenta que su objeto no es ficticio, como lo son las obras de nuestra imaginación, sino real, como lo son las obras de Dios: en el primer caso se compone consigo mismo el discurso que se quiere oír; en el segundo se escuchan interiormente las palabras de un interlocutor que no se ve ni se oye, pero del que se está seguro que existe, sin que se pueda nunca, con ningún esfuerzo ni industria, evocarlo si no está presente, ni llamarlo si ya ha partido. La humildad es a la vez el signo, y la traducción en el plano moral, del realismo del pensamiento. Otra señal de la verdad propia de la experiencia mística auténtica y completa es que se traduce en actos, que se

directores, de una manera suficientemente absoluta para asegurarlo. La seguridad verdadera es el testimonio de una buena conciencia, y por encima de toda la humildad, que sabe que el hombre no puede nada por sí mismo y que puede todo en Dios (*Rel. espirit.*, 53, 64, 65. *Vida,* c. 25).

Lo que hay precisamente de admirable en Santa Teresa y en los españoles de la Edad de Oro es la manera cómo, en ellos, el sentido de lo divino se enlaza con el sentido de lo humano para formar una sola cosa con él, sin confusión alguna de los órdenes. Vieron perfectamente que lo que se da a Dios no se quita al hombre, sino que se le devuelve centuplicado. Como escribe Juan de los Angeles en el prólogo a sus *Triunfos del amor de Dios,* el gozo mayor de la voluntad propia consiste en negarla por y para Dios, ya que en él se encuentra lo que por él se pierde o se desdeña. Para desear hallar el todo en todas las cosas, es preciso abandonarlas todas por el todo. Así, lo que se niega al hombre, por un libre sacrificio de sí, no le empobrece, sino que le enriquece, porque todo lo que se pierde por Dios se lo encuentra en él, y ganando a Dios, como dice Santa Teresa, el alma se gana a sí misma. He aquí el verdadero humanismo: entre las dos fuerzas anta-

incorpora a la vida entera y la transforma interiormente, por un proceso continuo, en contraste completo con los saltos y vuelos que caracterizan la experiencia de los místicos protestantes, la "justificación" y el "despertar" en que el alma pretende realizar de un golpe, una vez por todas, lo eterno en la duración encarnándolo en el instante. En el místico católico no ocurre nada semejante: el don gratuito de Dios al alma, que se dispone a él por el camino ascético, pero que no puede obtenerlo por sus solas fuerzas, llama al don a Dios del alma entera, que trata de realizar la idea de Dios en ella por la conformidad en todo de su voluntad con la voluntad de Dios. Y el efecto subsiste incluso en los períodos de prueba y de "sequedad" en que el alma sigue, sin verlo, el camino por el que se ha lanzado, en tanto que prosigue en ella la obra progresiva de la santificación. De ahí la unidad perfecta que existe en una Santa Teresa entre la acción y la contemplación, y que hace, según la observación de Bergson, que sea tan apta para moverse en el mundo natural como en el mundo sobrenatural, mostrando así, en el dominio controlable por todos, una penetración, una seguridad de visión y de decisión, que nos garantiza la verdad de revelaciones que no nos son accesibles más que indirectamente por las resonancias que despiertan en nosotros. Este pragmatismo superior, del que las relaciones espirituales de Santa Teresa nos presentan un modelo acabado, permite establecer por sus frutos la verdad, la bondad, la realidad del hecho, es decir, de la experiencia de lo divino. Escapó a los que, como William James, confunden a Santa Teresa y a los místicos protestantes, y de manera especial a los que, como Henri Delacroix, no ven en su experiencia más que el efecto de un mono-ideísmo, o la identifican con el comportamiento de una neurótica, parecida a la Magdalena de Pierre Janet, en la que reinan el orgullo y la disparidad de conducta. [Cf. la nota (* 77) en el apéndice, § 1.]

gónicas, una de las cuales, el Renacimiento pagano, atribuía todo a la naturaleza o al hombre, y la otra, la Reforma protestante, a la gracia de Dios; los místicos de la Edad de Oro española restituyeron la verdad íntegra de la que la Edad Media había presentido la síntesis: no la defendieron con la disputa, de la que la verdad sale siempre disminuida; no la expusieron según un procedimiento didáctico, en el que con demasiada frecuencia se pierde la intuición; se contentaron con vivirla, viviendo con Dios; obtuvieron así, según la expresión de Santa Teresa, un "conocimiento experimental", superior al discurso, superior incluso a la fe; y gradualmente, concentrando su alma en lo único esencial, descendieron al fondo de su alma y encontraron en ella a Dios. Nada más divino, si puede decirse así, que esta marcha hacia la verdad; y al propio tiempo, y por esto mismo, nada más humano. De todos los místicos de la Edad de Oro, podría escribirse lo que Angel Ganivet, en su *Idearium español,* escribía de Luis de Granada: "Se eleva al misticismo apoyándose en un conocimiento admirable de la realidad y en su amor positivo a la humanidad viviente; es un espíritu realista, y sus pensamientos son siempre humanos." Lo son, añadiremos con Santa Teresa, en la medida misma en que apuntan siempre a lo eterno.

Escuchemos a la Santa: en ella la máxima socrática toma todo su sentido [1]. "Esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar", escribe en el capítulo XIII de su *Vida;* "ni hay alma, en este camino, tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar". Es, pues, en nosotros mismos donde debemos buscar a Dios; no hay necesidad de llegar hasta el cielo: entremos en nosotros mismos; esto basta. Y es en Dios, por un movimiento inverso, pero idéntico, cómo el alma se conoce a sí misma tal como es. En un principio, el alma debe tratar de ocuparse tan solo de sí misma y representarse que únicamente se encuentran Dios y ella en la tierra. Esto es precisamente lo que necesita. Y en otra parte (*Camino,* c. 28 y 35) dice: "Lo que importa es este entrarnos a solas con Dios (por ser cosa tan importante); y cuando no comulgareis, hijas, y oyereis misa, podéis comulgar espiritualmente, que es de grandísimo provecho, y hacer lo mismo de recogeros después en vos, que es mucho lo que se imprime el amor así de este Señor." Entonces, en presencia de Dios, se despliega su impulso hacia él: gradualmente, por las siete moradas que describe el *Castillo interior*—conocimiento de sí o meditación, lucha interior, temor de Dios, que corresponden a la vía purgativa; oración de quietud o de los gustos divinos que precede a la oración de recogimiento y que introduce el alma en las cosas sobrenaturales por la vía ilumina-

[1] Sobre el "socratismo cristiano" en Santa Teresa y los espirituales españoles (R. Ricard), véase la nota (* 78) en el apéndice.

tiva; y los tres grados de la vida unitiva, la oración de unión, los esponsales espirituales acompañados del arrebatamiento, del vuelo del espíritu y de la visión intelectual de Jesucristo o de las cosas en él; en fin, el matrimonio espiritual que se realiza en el centro del alma y que une el amor con el Amor, no ya por la fe, sino por la visión [1]—, nuestra alma se vacía prestamente de todo lo creado y despegada de todo por el amor a Dios, el Señor la llena necesariamente de él, de suerte que el alma o, mejor, esa fina punta que es el espíritu del alma, se hace una misma cosa con Dios, este Dios que también es espíritu. Movimiento doble y único que agranda nuestras perspectivas en los dos sentidos, que humillándonos nos eleva y haciéndonos descender en nosotros mismos nos hace subir a más altura hacia Dios. Ascender por la acción de la gracia hasta Dios; descender por humildad bajo su propia mano. Salir de sí para ir a los hombres por la caridad; volver a entrar en sí mismo para unirse a Dios. Profundizamientos graduales: elevación progresiva. Sabiduría irracional: causa de todo entendimiento. Tales son, según Juan de los Angeles [2], las dimensiones que el hombre interior descubre en la conquista del reino de Dios. Así, la inmanencia y la trascendencia, lejos de contrariarse y de excluirse como en los sistemas de nuestros filósofos modernos, se llaman y se incluyen una a otra en la realidad y en el conocimiento que tenemos de ellas.

¿Qué parte tienen nuestras potencias, entendimiento y voluntad en este descenso del alma a sí y en esta ascensión del alma hacia Dios, luego en esa unión con Dios a la que el alma no puede ser elevada más que por un llamamiento y un don especial de Dios?

Consciente, al igual que Lutero y aún mejor que él, de los límites de nuestra razón y de la desproporción entre nuestro espíritu y el Espíritu de Dios "que habita una luz inaccesible" (1 *Tim.* VI, 7), Santa Teresa sabe, no obstante, que la razón bien dirigida, dócil a los caminos de Dios y a su llamada, es capaz de estimar en su justo valor los bienes espirituales en relación con los falsos bienes. La razón humana no es, pues, nada, como decía Lutero; es mucho, es el más grande de los bienes, es incluso un todo en relación con los bienes finitos. Pero, cuando se compara este todo con lo Infinito verdadero, quedamos muy

[1] "Lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista" (*Castillo,* VII, 1. Silverio, t. IV, pág. 182. Tr. fr. Carm. t. VI, pág. 280). Véase en la *Sainte Thérèse* de M. Lépée el capítulo sobre la Unión y su naturaleza, pág. 403 (el centro del alma), pág. 416 (la unión del amor con el Amor) y pág. 421 y sgs., su culminación en el Matrimonio espiritual, que Teresa "experimenta" a partir de la visión de noviembre de 1572 (*Relación* 25. *Castillo,* VII, 2 y 3), y en el que el alma permanece a solas con Dios.

[2] J. D. Berrueta, *Fray Juan de los Angeles,* Madrid, 1927, págs. 165-78.

obligados a reconocer que, con respecto a él, ella no es nada, porque no hay medida común entre ambos. Si, pues, el espíritu del hombre trata de conformarse con su modelo divino, pero de acuerdo con esa única condición, será capaz de distinguir dónde está su verdadero interés: comprenderá que su provecho duradero reside precisamente en una justa apreciación de los bienes con relación al único valor supremo que es Dios, y, por consiguiente, en la subordinación y, si es preciso, en el sacrificio de los bienes menores al Bien superior. A partir de ese momento, si nuestra razón sabe guardarse de las ilusiones a que la induce la imaginación y que producen en nosotros "los espíritus del mal, transfigurados en ángeles de luz"[1]; si llega a liberarse de esa especie de orgullo oculto, hecho de suficiencia, de satisfacción de sí y de confianza en sí, que es el principal obstáculo al reconocimiento y a la práctica de la verdad; si consiente en no preocuparse por la turbación del entendimiento, por su detención, su atolondramiento, y luego por su agitación y su incapacidad para fijarse en nada, cuando Dios eleva el alma de la oración de recogimiento, en la que se ejercitan todavía la razón y el entendimiento, hasta la oración de los gustos divinos, en la que el agua de la contemplación brota de la fuente misma, es decir, del centro del alma sin ser conducida por arcaduces (*Castillo,* IV, 2); si se deja llevar de la alegría sin tratar de comprender aquello de que goza (*Camino,* c. 31); si sabe callarse, en lugar de discurrir, escuchar a Dios y estar atenta a lo que Dios opera en el alma (porque en la obra espiritual hace más quien menos piensa y quiere hacer, *Castillo,* IV, 3), entonces, la razón, fiel a su destino, cumplirá útilmente con su deber, esperando que Dios le confíe uno más elevado: "Que, pues, Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos y se tiene todo su premio, no hay para qué en-

[1] Esta expresión, que se encuentra frecuentemente en los místicos, está tomada de San Pablo, que dice que "Satanás mismo se transfigura en ángel de luz" (2 *Cor.,* XI, 14). Fue recogida por Kant (*La religión dentro de los límites de la pura razón*) y por León Brunschvicg, que la vuelve contra nosotros, reprochándonos haber confundido altura y profundidad, fuera (o encima) y dentro en lo que tienen "de irreductible e inasimilable" (*De la vraie et de la fausse conversion,* P.U.F., 1951, págs. 127-31). Pero Santa Teresa, que experimentó y definió perfectamente, lo mismo que San Juan de la Cruz, esta presencia de Dios, lo Trascendente absoluto, en lo más íntimo del alma (M. Lépée, págs. 448, 492), definió también con un trazo claro e incisivo, por los efectos producidos, la diferencia entre la acción del Espíritu de Verdad y la del espíritu de mentira, que llena el alma de turbación, de inquietud, de suficiencia y de falsa seguridad, en lugar de dejarle paz, luz y certeza en la humildad y el olvido de sí: porque todo lo que proviene del demonio "como él es todo mentira" (*Vida,* c. 15. Cf. *Rel.,* 54. *Castillo,* V, 1; VI, 3 y 8).

cantarlas, sino dejarlas hacer su oficio, hasta que Dios las ponga en otro mayor"[1].

En este texto de una plenitud perfecta, Santa Teresa descarta con un luminoso buen sentido esa especie de interdicto que teólogos y filósofos aplican con demasiada frecuencia a nuestras potencias: si provienen de Dios, tienen que ser realmente buenas, con tal de que se cumpla la condición de que hagamos de ellas el recto uso al que están destinadas. Resulta, pues, vano y peligroso, como hizo Lutero y como hará más tarde Kant, abismar el entendimiento humano: solo él es el órgano de la verdad; si se le mata, no nos quedará ya nada. Ahora que hay que impedirlo discurrir, tratar de demostrar en todas partes y siempre, por miedo a que, allí donde no pueda discurrir ni demostrar, diga: no hay nada. Hay que enseñarle a ver a Dios, y para esto—puesto que esta visión es un término y no un comienzo—es preciso enseñarle a ponerse en presencia de Dios, a considerarle (intueri), luego a llevar su reflexión hasta él, es decir, a considerar *que* se considera sin propósito de "comprender" *lo que* se considera ni *cómo* se le ve y experimenta[2].

[1] *Castillo,* IV, 3. Aquí, en las cuartas Moradas, el alma pasa de la vía purgativa a la vía iluminativa, que introduce al alma en las "cosas sobrenaturales" por medio de la oración de quietud, que ella llama en adelante "oración de los gustos divinos" (Berrueta y J. Chevalier, 228, 51. M. Lépée, 365). En efecto, si puede darse el nombre de consolaciones a los sentimientos de felicidad que nos procura la meditación, estas consolaciones proceden de nuestra naturaleza, ayudada sin duda por el concurso divino, porque no podemos absolutamente nada sin Dios, y ellas son en cierto modo el fruto de nuestro trabajo. Por el contrario, los gustos y los favores de que aquí se habla comienzan en Dios y se dejan sentir en seguida en nosotros por un llamamiento especial de Dios al alma. El recogimiento sobrenatural que los prepara no se obtiene ni por el trabajo del entendimiento, esforzándose en pensar a Dios en el interior de sí mismo, ni por el de la imaginación, representándoselo en sí, aunque Dios esté en nosotros: no está en nuestro poder y solo hay lugar para ello cuando Dios quiere concedernos esa gracia. Pero, añade Santa Teresa, "no nos hemos de estar bobos". Y cuando el alma se ha elevado, por el sueño de las potencias, a la oración de unión, al arrebatamiento y al vuelo del espíritu, preludio del matrimonio espiritual, el alma, "aunque las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas", no está privada, como en el desvanecimiento, de todo sentimiento interior y exterior, porque "nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad" (*Castillo,* VI, 4).

[2] *Intuitus* de sí como poder espiritual, *contuitus* de Dios como objeto de amor, para adoptar el lenguaje buenaventuriano. En el conocimiento místico en su más alto grado, no hay representación, sino presentación: "experiencia", "visión intelectual", "sentimiento de presencia", en el que se encuentran unidos, como en el Cogito cartesiano, el *yo* y Dios, nuestro espíritu y el Espíritu increado (por visión intelectual, por vista. *Castillo,* VII, 1. Silv., t. IV, pág. 182. VII, 2. Silv., pág. 188).

En este acto supremo, el alma ve a Dios y Dios también la ve. Entonces, conociendo a la vez la soberanía de Dios y nuestra miseria, lo que somos y lo que Dios es, lo que podemos y lo que Dios puede—ambas cosas son inseparables y por otra parte indispensables para preparar el alma a recibir el don supremo y a no dejarse turbar por tentaciones y penas que ella sabe bien, si no está oscurecida, que no podrían ir más allá de lo que Dios permite para probarnos—, nuestra razón, en plena posesión de sí misma, reconoce los límites que le son impuestos por la naturaleza de las cosas, se somete a ellos y se inhibe, comprendiendo que sería negarse y destruirse a sí misma, querer invadir el terreno reservado a la majestad divina, sustituir con nuestras vistas las suyas y usar de industrias humanas en lo que concierne a la Sabiduría, que es la única que sabe y nos es necesaria, al Amor que nos ama más de lo que podemos amarnos a nosotros mismos. En el arrobamiento, el alma se desprende de sus sentidos, y, sin embargo, nunca estuvo más despierta que en esa ocasión: adormecida para las cosas de este mundo, a las que ve con los ojos del cuerpo, y que no son ya para ella más que apariencias u objetos de sueño, está plenamente despierta para las cosas de Dios, y jamás tuvo tanta luz; sabe sin saber cómo sabe, y no obstante tiene una certeza absoluta, porque, en presencia del misterio de la Sabiduría infinita que sobrepasa todo entendimiento, y cuyas obras son incomprensibles (*Exclamaciones*, 8 y 11)—en presencia de lo real—, comprende por qué ella no puede comprender.

Y como ella *sabe* verdaderamente, en la medida misma en que renuncia al orgullo del espíritu que no quiere admitir más que lo que él comprende, *quiere* también verdaderamente, en la medida en que ella renuncia a su voluntad propia tan miserablemente esclava de su propia libertad, para hacer la voluntad de Dios. En este sentido, puede decirse con todo derecho con el portugués Oliveira Martins, en su *Historia de la civilización ibérica:* "El misticismo español es la afirmación de la voluntad humana." Ciertamente nos enseña a conciliar el *orden* con la *libertad.* Toda la profunda dialéctica teresiana supone, en efecto, que hacemos uso de nuestra libertad antes de la unión y en la unión; que el alma, por pasiva que sea bajo la mano de Dios, coopera activamente en la operación de Dios; que no actúa en ella sin ella; que no nos enlaza sin nuestro consentimiento (*Camino,* c. 15), y que, una vez instalado en el centro del alma, como la única fuente de su luz y el principio único de su alegría, opera también en ella por ella, de suerte que todos los movimientos del alma transfigurada en Dios son divinos y suyos al mismo tiempo. Así, por esta experiencia completamente pura que trasciende nuestros conceptos y sus oposiciones artificiales, se encuentra sobrepasada de una vez la antinomia que ponía Lutero entre nuestra voluntad y la voluntad de Dios, la una tirando hacia la concupiscencia, la otra hacia la justicia, de tal suerte que escoger para Dios era escoger contra el hombre y que el poder del hombre no podía establecerse más que sobre la ruina de todos nuestros privilegios y el anonadamiento de nuestra voluntad. Pero, para Santa Teresa, solo hay antinomia entre nuestro falso querer y nuestro querer verdadero: el verdadero querer del hombre es el querer de Dios. Querer verdaderamente, es querer lo que Dios quiere, es comprender que el alma no sabe ella misma lo que quiere, es querer lo que quiere nuestra voluntad profunda, nuestra voluntad verdadera, que no es ni el deseo ni la voluntad explícita del hombre, sino la voluntad de Dios sobre él, en él; es obedecer a Dios, hacer lo que él manda, evitar lo que él prohíbe, en la simple visión de Dios, de tal suerte que se actuaría también así, incluso de no haber cielo ni infierno: y esto, no por una conformidad de imaginación, que no se produce jamás sin vana gloria; ni por una conformidad de sabiduría humana o de filósofos, hecha de discreción y de saber, pero no exenta de orgullo, que consiste en hacer de necesidad virtud; sino por una conformidad de amor, porque la voluntad de Dios es amor, y ella no nos pide más que dos cosas: amar a Dios, amar a nuestro prójimo, amarlo en nuestras obras, olvidar nuestro interés y nuestro derecho para pensar en los de nuestros hermanos, tomar para sí el trabajo a fin de librar de él a los demás, plegar nuestra voluntad para hacer la voluntad ajena y para que se cumpla la voluntad de Dios en nosotros. En suma, *ser libre es hacerse el esclavo de Dios,* es abandonarle nuestra libertad sin reserva alguna, con esa generosidad que es la señal del amor, porque "El no ha de forzar nuestra voluntad" (*Camino,* c. 28), con esa humildad verdadera que es el fundamento de todo el edificio espiritual, la condición de nuestra elevación por Dios, y que, con una clara verdad, "comprende en un momento lo que en mucho tiempo no pudiera alcanzar, trabajando la imaginación, de lo muy nonada que somos, y lo muy mucho que es Dios" (*Camino,* c. 32).* Entonces, con la ayuda de Dios, el hombre

En este estado, dice Santa Teresa, se experimenta muy claramente, al parecer, lo que dice San Juan de la mansión de Dios en el alma no solamente por su gracia, sino por la manifestación de su presencia. Y no se necesita la reflexión para conocer que Dios está ahí (V. *Rel.*, 66). Luego, cuando, después de la unión, el alma vuelve sobre este punto para reflexionar acerca de él, reconoce que, "como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo" (*Vida,* c. 18. Silv. I, 135. Carm. I, 266). Pero del sentimiento mismo de su impotencia nace en el alma "la convicción que le queda" de la presencia del Otro, que es "el punto capital" (*Castillo,* V, 1. Carm. IV, 134). Véase a este respecto la Santa Teresa de M. Lépée (págs. 530-37, 553-56), y la interesante obra del abate L. Oechslin, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse* (P.U.F., 1946).

adquiere la verdadera, plena y entera libertad: entonces, despegada de sí y de todo lo creado—porque no puede haber en ella humildad sin amor, ni amor sin humildad[1]—, atenta solamente a Dios, el alma posee la libertad interior, que consiste en ese mismo despego; liberada de las cosas de la tierra y planeando por encima de ellas, en el verdadero amor a Dios que la transforma interiormente sin destruirla, sino por el contrario dilatándola, el alma no es solamente dueña de sí, sino de todos los elementos y del mundo mismo: no renunciamos a nuestra voluntad propia, que nos empequeñece y nos constriñe encerrándonos en nuestros propios límites, más que para encontrar nuestra voluntad verdadera, que se orienta hacia Dios y halla su culminación en la medida en que progresa hacia Dios, agrandando así el campo del alma hasta el punto de que su término sería una dilatación infinita.

Esto es lo que Santa Teresa expresó en una fórmula transparente como el diamante (*Camino*, c. 28): "A la verdad, como el Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida." Y explica la cosa con una extrema delicadeza: "Cuando un alma comienza, por no alborotarla de verse tan pequeña, para tener en sí cosa tan grande, no se da a conocer hasta que va ensanchándola, poco a poco, conforme a lo que más ha menester para lo que ha de poner en ella. Por esto digo que trae consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio todo él. El punto está en que se le demos por suyo con toda determinación y le desembaracemos para que pueda poner y quitar como en casa propia."

Pero cuando el alma, al precio de muchos esfuerzos, de vigilancia, de temor y de amor, llegó al despego de sí y al verdadero amor a Dios, entonces todo se hace fácil, incluso la tarea más ruda, que consiste en vencer nuestra voluntad. Entonces, no hay ya escrúpulos ni descorazonamientos, ni siquiera presunción; el alma goza, en el reposo y en la paz, de esta santa libertad del espíritu que le permite lanzarse hacia su Creador, libre de una carga de tierra y de plomo (*Camino*, c. 10), y encontrar, sin haberla buscado, su felicidad con su interés duradero y verdadero. Entonces, nos volvemos indiferentes al éxito de nuestras empresas, a la realización de nuestros planes, a la satisfacción de nuestros deseos, seguros de que Dios, después que hayamos hecho lo que depende de nosotros, llevará todas las cosas a su perfección, porque quiere nuestro bien, porque solo él sabe y puede realizar aquello a lo que tendemos sin saberlo y sin poder alcanzarlo, porque nos niega para nuestro bien la realización de los deseos en los que no tiene parte

[1] MS del Escorial del *Camino de perfección*, c. 16.' Silv. III, 74. Carm. V, 124.

y no accede al objeto de nuestro deseo más que si este deseo fue formado por su amor[1]; despego, indiferencia y abandono que constituyen para el hombre la condición y la prenda segura de una acción tranquila, serena y eficaz, de una alegría y de una seguridad que ya no le faltarán pase lo que pase puesto que, una vez convertida la tierra en cielo, la voluntad de Dios se cumple en nosotros. No hay dificultad, a partir de entonces, para el alma, en practicar la pobreza en espíritu, que no es otra cosa que el justo sentimiento de lo que debemos a nuestro cuerpo y de lo que debemos a nuestra alma, cuyo valor es infinito; la verdadera pobreza, la que se abraza puramente por Dios, lleva consigo una dignidad que se impone a todos, es un bien que encierra todos los bienes (*Camino*, c. 2), porque nos establece en una especie de soberanía tal que desdeñamos todas las necesidades de la tierra y que su ausencia aumenta los bienes espirituales cuyo fruto es una paz, una delectación muy particular (*Fundaciones*, c. 15).

No hay dificultad, tampoco, para el alma que ama a Dios, en practicar la obediencia, esa perfecta sumisión del corazón, del espíritu y de la voluntad a lo que se debe, obediencia no menos esencial al que manda como al que obedece, puesto que uno y otro deben servir, y servir precisamente al único maestro que tiene el hombre: Dios. ¿Una cosa nos parece imposible? Basta que Dios nos haya mandado hacerla para que las dificultades se desvanezcan. "Hija, dice Jesús a Teresa, la obediencia da fuerzas" (*Fundaciones*, prólogo). Unicamente el esclavo de Dios es capaz, únicamente él es digno de mandar a los hombres; él, porque obedece a Dios, puede obtener de ellos la obediencia, que no es sumisión a él, sino a Dios, y que, por ello, no anula, sino que culmina y perfecciona la libertad del que obedece: porque, *si la dependencia con respecto a un hombre es servidumbre, la dependencia con respecto a Dios es soberana libertad;* es coincidencia de nuestro bien en nosotros con su Bien en él, que es nuestro verdadero bien. Como dice admirablemente Santa Teresa, recogiendo un proverbio del pueblo, en perfecto acuerdo con Santo Tomás, "amor con amor se paga", y, amando a Dios, nos amamos a nosotros mismos al modo como El nos ama y como debemos ser para ser dignos de su amor. Por lo cual, dice ella hablando de aquellos que encontraron la libertad en la esclavitud divina (*Castillo*, III, 4), "no queriendo nada, lo poseen todo. Ninguna cosa temen ni desean de la tierra, ni los trabajos las turban (a las almas), ni los contentos las hacen movimiento; en fin, nadie las puede quitar la paz, porque esta de solo Dios depende.

[1] Sobre el alcance de esta concepción teresiana del deseo y del paso de la servidumbre a la libertad, y su confrontación con las teorías spinozista y marxista, véase la nota (* 79) en el apéndice.

Y como a él nadie le puede quitar, solo el temor de perderle puede dar pena, que todo lo demás de este mundo es, en su opinión, como si no fuese, porque ni le hace ni le deshace para su contento" (*Fundaciones*, c. 5).

Mas no se crea, por otra parte, que este abandono de nuestra libertad en las manos de Dios perjudique a nuestra acción. El que ama a Dios, es decir, el que quiere lo que Dios quiere, actúa como Dios quiere y con la fuerza de Dios en él; porque Nuestro Señor pide y ama a las almas valientes, con tal de que sean humildes y desconfíen de sí mismas (*Vida*, c. 13). Al no poder nada por nosotros mismos, escribe Santa Teresa en una carta de marzo de 1579, podemos todo en Jesucristo y la fe viva es la que nos hace capaces de las grandes obras de Dios. De aquí que la vida contemplativa, muy lejos de excluir la acción, la inspira, la alimenta y la regula, y nos hace actuar como es preciso, sin preocuparnos del resultado, ni del éxito, ni de nuestra persona. Tal es el mensaje último que esta rectora del buen sentido y de vida interior dirige a sus hijas después de haberse elevado a las cimas de la contemplación infusa, y lo hace con unas frases cuya simplicidad recobra una riqueza y una profundidad de pensamiento completamente admirables: "Ya os dije en otra parte que algunas veces nos pone el demonio deseos grandes, por que no echemos mano de lo que tenemos a mano para servir a Nuestro Señor en cosas posibles, y quedemos contentas con haber deseado las imposibles. Dejado que en la oración ayudaréis mucho, no queráis aprovechar a todo el mundo, sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligadas." "En fin, hermanas mías, con lo que concluyo es que no hagamos torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen" (*Castillo*, VII, 4)[1].

Este amor es la vía recta que lleva a Dios, y él es la fuente de todas las virtudes que alimentan nuestra vida, interior y exterior, nuestro pensamiento, nuestra acción y la fuerza del hombre, que vale más que todo lo que dice, lo que piensa y lo que hace: la virtud de la

[1] Este hermoso texto puede ponerse en relación con los de su director Domingo Báñez: "Principalis valor charitatis potius consistit in intensione charitatis, etiam si actus sit instantaneus, quam in multiplicatione aut continuatione ejusdem actus" (In 2am., 2ae., q. 23, a. 6). Y este ejemplo del que gustaba Santa Teresa: "Ut si quis cum aequali charitate dederit potum aquae frigidae pauperi et alius sanguinem pro Christo effuderit, aequaliter essentialem gloriam mereantur et obtineant, non autem accidentalem" (*Relatio de merito et augmento charitatis*, 1589, pág. 3). El que da un vaso de agua fresca a un pobre tiene el mismo valor y el mismo mérito ante Dios que el que vierte su sangre por El si lo hace con la misma caridad y el mismo amor.

discreción, que, asegurándonos la salvaguardia de nuestro corazón, economiza nuestras fuerzas, y, en lugar de emplearlas en cosas vanas, superfluas y peligrosas, las mantiene en reserva para la hora, solo conocida de Dios, en la que habremos de dar testimonio ante él; la virtud de la *paciencia*, que sabe esperar sin prisa, sin precipitación, sin exaltación ni descorazonamiento, a que el tiempo cumpla su obra, madure los frutos de verdad y deseque los otros, para ponernos, en fin, en la vida eterna, en posesión de la justicia, de la verdad y del amor; la virtud de la *humildad*, que conserva todas las demás y que es la piedra de toque de la realidad de nuestras experiencias, ese sentimiento humilde de sí en la presencia de Dios, ese sentimiento de nuestra nada y del Todo de Dios, esa convicción íntima y generosa de que no tenemos nada que no hayamos recibido, esa humildad verdadera que es el principio de todo progreso espiritual, de todo progreso de amor, en tanto que el apetito desordenado de sobresalir, cuando se convierte en el fin supremo de nuestros actos, es la fuente de todos los pecados; y, todavía más profundamente, la virtud de la *simplicidad*, que ignora la tristeza, la inquietud, el disgusto, la desesperación salidos de un orgullo secreto; que no se preocupa ni de la estima ni del desprecio de los hombres, que no actúa por ellos, sino por Dios; esa simplicidad confiada del alma que permanece pacíficamente en la presencia de Dios, en su mano, feliz de estar cerca de él, de amarle, y, si es preciso, de sufrir por él; esa simplicidad que se ignora porque no conoce más que a Dios; esa simplicidad que es como una oración perpetua, que santifica sin saberlo nosotros todos nuestros pensamientos, todas nuestras intenciones, todos nuestros actos, que nos une a Dios con la gracia de Dios, sin que el alma que lo experimenta lo comprenda, sin que trate siquiera de comprenderlo: porque su alegría le basta y su alegría es Dios. "Hija, dice Jesús al alma, muy diferente es la luz de las tinieblas. Yo soy fiel; nadie se perderá sin entenderlo. Engañarse ha quien se asegure por regalos espirituales. La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia; mas nadie piense que por sí puede estar en luz, así como no podría hacer que no viniese la noche, porque depende de Mí la gracia. El mejor remedio que puede haber para detener la luz es entender que no puede nada y que le viene de Mí; porque aunque esté en ella, en un punto que Yo me aparte, vendrá la noche. Esta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que Yo puedo." (*Relación*, 64.)

Bastaría comparar la mística teresiana o sanjuanista con el panteísmo de los estoicos, de Plotino o de Spinoza, o con el de los induistas, para poner en evidencia el rasgo esencial que caracteriza la experiencia cristiana, a saber: que el hombre no es verdaderamente él mismo, que no es verdaderamente libre y dueño de sí, sino en la medida en que

toma conciencia de su dependencia total con respecto a su Creador Dios, en quien, muy lejos de anonadarse, se encuentra y vuelve a encontrarse en su ser verdadero (* 80).

Para Santa Teresa, lo mismo que para Spinoza, lo único importante es la salvación de nuestra alma, o la felicidad, y esta salvación no puede ser realizada más que en Dios; pero, para Spinoza, se trata de una absorción total en Dios, identificándose la "conversión" con la "procesión" de tal suerte que no subsiste, en sentido propio, más que un solo ser, Dios, Sustancia única, Natura naturante de donde procede y a la que retorna con una necesidad ineluctable la naturaleza naturada; para Santa Teresa, lo mismo que para San Juan de la Cruz, la unión del alma con Dios es la unión de la criatura con su Creador, es "la unión de dos sustancias", una creadora e incondicionada, otra creada y enteramente dependiente, pero dotada, sin embargo, por la voluntad de Dios, de una libertad que le permite poseerse a sí misma bajo la mano Omnipotente: poder recibido, poder dado, el poder que tiene el alma de entrar en comunicación directa con Dios y de identificarse con él es un poder que el alma recibe de Dios, y que recibe de él gratuitamente, por un acto de la liberalidad divina. Para Spinoza, solo hay que considerar en todas las cosas a Dios, porque *solo Dios existe:* para Santa Teresa, hay que considerar en todas las cosas a Dios y al alma, y, sin embargo, referirlo todo a Dios, porque *solo Dios basta:* tal es la máxima que Santa Teresa tenía como predilecta y que procuró inscribir en su libro de oraciones. Esta máxima lo dice todo: "solo" posee a la vez la significación de "solo" y de "solamente", la divisa teresiana quiere decir estas dos cosas: "Dios solo nos basta", y también "Unicamente Dios puede saciarnos y bastarnos": porque Dios, y solo Dios, se basta plenamente. *Basta.* Es decir, que Dios, nuestro Creador y nuestro Padre, es condición suficiente y condición necesaria de nuestra felicidad y de nuestro mismo ser, que nuestra voluntad no es colmada totalmente más que por lo infinito, que nuestro bien propio no se encuentra más que en el Bien en sí, porque El se basta y basta a todo.

Todo se pasa,
Dios no se muda.
Quien a Dios tiene
Nada le falta.

Esperando el día en que el alma, dejando el cuerpo, se encuentre de repente en posesión de todos los bienes. "Y a los que de veras amaren a Dios y hubieren dado de mano a las cosas de esta vida, más suavemente deben de morir." (*Vida*, c. 38.)

Podría tratarse de determinar, y así se hizo de hecho [1], las influencias que sufrió Santa Teresa, a la que los franciscanos despertaron para el amor divino, la Compañía de Jesús fortificó por su disciplina exacta y los dominicos confirmaron en la tendencia fundamental de su genio y en su voluntad de apostolado, en tanto que sus maestros espirituales y ella misma, así como los inquisidores de España, sometían sus experiencias místicas a la crítica más rigurosa y más avisada. Se han estudiado sus fuentes: las *Vidas de los santos*, Martín, Domingo, Francisco de Asís, Santa Clara, Santa Catalina de Siena, cuya lectura la inflamó de niña hasta el punto de que formó con uno de sus hermanos el proyecto "de ir a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios para que allá nos descabezasen"; los *Soliloquios* y las *Confesiones* de San Agustín, en las que le pareció "encontrarse a sí misma"; la Imitación de Cristo (*Contemptus mundi*); el *Tercer Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, que, ya desde antes de su entrada en la Encarnación (1536), le reveló la vía del recogimiento y del amor; el *Arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid, las *Moralia in Job* de San Gregorio, la *Ascensión a la Montaña* de Laredo, la *Vida de Cristo* de Landulfo de Sajonia el Cartujano, el *Oratorio de religiosos* de Guevara, el *Tratado de la Oración* de Pedro de Alcántara, el de Luis de Granada; y el *Cantar de los Cantares* que ella comentó; y, por encima de todo, los Evangelios, cuya palabra de vida le daba más alegría que los libros mejor compuestos, donde ella bebía lo que más importa, un alimento espiritual, una invitación al recogimiento del alma y a la generosidad en el servicio de Dios; en fin, el libro sobrepasa a todos los libros (*Vida*, c. 26), la *humanidad de Cristo*, de la que, siguiendo el consejo de algunos autores espirituales, había querido en vano alejar su pensamiento para entregarse a la pura contemplación de la inaccesible divinidad, abandonarse a Dios y absorberse en él, como si fuese necesario separarse del Hombre-Dios para alcanzar a Dios (*Vida*, c. 22. *Castillo*, VI, 7), y de la que recibió, a partir de 1565, la comunicación espiritual con el sentimiento vivo de la presencia de Dios y de su amor y el don de total abandono entre sus manos. Porque, si Dios "no me mostrara", los libros hubiesen sido como letra muerta para ella. De hecho, añade (*Vida*, c. 22), "no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía". Pues "por muchos caminos y vías lleva Dios las almas; como ha llevado la mía,

[1] Véase a este respecto la obra muy completa de Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* (De Boccard, 1923). Cf. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain* (Desclée, 1922), los estudios del P. Fidéle de Ros sobre *François d'Osuna* (Beauchesne, 1937) y *Laredo* (Bull. Litt. eccl., 1943-44), y un buen resumen del estado de la cuestión en M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila, le réalisme chrétien* (Desclée, 1947), págs. 328 y sgs.

quiero yo ahora decir, y en el peligro en que me vi, por querer conformarme con lo que leía". Pero en todas partes y siempre Santa Teresa con su genio personal que no tiene quizá equivalente en el pensamiento cristiano y que hace de ella, según la expresión de Verdaguer, "el Colón de un nuevo mundo del amor divino", se asimila y recrea, o mejor, descubre en sí misma, en su propia experiencia de Dios, bajo la inspiración del Espíritu, la esencia de la tradición católica y lo que dijeron los más altos maestros de esta filosofía eterna que se encuentra en la base del cristianismo; ella le comunica un nuevo impulso y lega a las generaciones venideras su sustancia renovada.

He aquí precisamente lo que encontraron en esta santa los más grandes de nuestros pensadores: Pascal, que ve con claridad "la grandeza de Santa Teresa" y busca en sus escritos "no lo que agrada a los hombres", sino "lo que agrada a Dios"; no "sus luces", sino "su profunda humildad en sus revelaciones", a fin "de amar lo que Dios ama y ponerse en el estado que Dios ama"; Leibniz, que, en el *Discurso de Metafísica* (32) y en una carta a André Morell (1696), dice haber descubierto en Santa Teresa, "persona cuyo espíritu era muy relevante y cuya santidad es reverenciada", este pensamiento "que da una reflexión considerable en filosofía y que he empleado útilmente en una de mis hipótesis", a saber: "que el alma debe concebir las cosas como si no hubiese más que Dios y ella en el mundo"; Bergson, en fin, que, llegado el final de su búsqueda, se dirigió a los que tienen un conocimiento experimental de El y que ven y van más allá de las especulaciones de los filósofos y de los sabios, a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz—tan diversos a la vez y tan concordantes [1]—para aprender de ellos el secreto del universo, el principio y el fin del impulso que le mueve: Dios mismo, el Amor que lo hizo todo.

---

[1] Nada más diferente, en efecto, como hemos mostrado en el último capítulo de nuestra *Sainte Thérèse*, que sus dos temperamentos y sus modos de expresión: en uno la simplicidad más exquisita y más familiar, en otro la poesía más profunda y más pura; en uno la descripción plenamente viva e ingenua de sus altas experiencias, en otro el desenvolvimiento y las implicaciones de un símbolo inspirado. Nada más diferente, también, que la manera como uno y otro se unen a Cristo, ya por su humanidad, ya por la Sabiduría del Verbo increado. Pero nada más concordante, y por esto mismo más probatorio, que su experiencia de lo divino y de Dios mismo, de las vías secretas que elevan al alma hasta El, por el desapropiamiento, el vacío, el silencio que exige y que produce el amor, así como los signos en los que el alma reconoce la llamada de Dios (el silbo del pastor, según Santa Teresa) y el despertar al recogimiento sobrenatural pasivo, preludio de la contemplación y el matrimonio espiritual en el que Dios revela su presencia y donde se encuentra restaurado en él. (Cf. Garrigou-Lagrange, "L'accord et les différences entre Sainte Thérèse et Saint Jean de la Croix", Vie spirituelle, 1936. M. Lépée, 163, 332, 443. Y sobre la manera cómo esta doble experiencia condujo a Bergson al término de su búsqueda, J. Chevalier, *Cadences*, II: "Comment Bergson a trouvé Dieu", según su propio testimonio.)

10. San Juan de la Cruz. El mensaje teresiano y los poetas de la mística. Luis de León: métodos exegéticos; el concierto y la paz. San Juan de la Cruz: todas las cosas vueltas a lo divino. La música silenciosa. La noche oscura del alma y su unión sustancial a Dios. El misterio de amor y la visión intuitiva

En el prólogo a la primera edición de las obras de Santa Teresa, que fue publicado en Salamanca en 1558, Fray Luis de León escribía: "Yo no conocí ni vi a la Madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra; mas agora que vive en el cielo y la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas y sus libros; que, a mi juicio, son también testigos fieles, y mayores de toda excepción, de su grande virtud. Porque las figuras de su rostro, si las viera, mostráranme su cuerpo; y sus palabras, si las oyera, me declararan algo de la virtud de su alma; y lo primero era común, y lo segundo sujeto a engaño, de que carecen estas dos cosas, en la que la veo agora. Que como el Sabio dice: *El hombre en sus hijos se conoce.* Porque los frutos que cada uno deja de sí, cuando falta, esos son el verdadero testigo de su vida, y por tal le tiene Cristo cuando en el Evangelio, para diferenciar al malo del bueno, nos remite solamente a sus frutos: *De sus frutos,* dice, *los conoceréis.*"

Exegeta, discípulo y admirador de Santa Teresa, pensador audaz, profundo teólogo, gran humanista, filólogo, biblista y poeta que cuenta en el número de los más grandes, el maestro Luis de León (1528-1591) había nacido de una noble familia castellana de la Mancha, con una ascendencia judía como Montaigne [1]. Entró en la orden de los agustinos, estudió en Salamanca con Guevara y Melchor Cano, en Alcalá con Cipriano de la Huerga y Mancio de Corpus Christi, cursó en Salamanca su doctorado de teología con Soto, luego fue sucesivamente titular de la cátedra de Santo Tomás, de la cátedra de Durando, y más tarde, de la de la Biblia. Todavía se muestra en las antiguas edificaciones del Alma Mater el aula donde enseñaba el maestro, su cátedra pequeña y estrecha y los bancos donde los estudiantes del siglo XVI grabaron a cuchillo los vocablos de la Virgen, que eran los

---

[1] Véase, además de la obra de Aubrey Bell: *Luis de León: A study of the spanish Renaissance* (Oxford, 1925), la hermosa tesis de Alain Guy: *La pensée de Fray Luis de León: contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle* (Vrin, 1943).

de sus dulcineas. Allí, en el año 1577, el maestro reanudó, con una serenidad antigua y cristiana, su lección interrumpida por un encarcelamiento de cinco años, pronunciando la frase famosa que nos legó la leyenda: "Decíamos ayer..." Como si nada pudiese alterar el gozo de un alma que encuentra en la verdad su objeto supremo y el lugar eterno de sus afectos.

En su gran libro sobre los *Nombres de Cristo* (1583), lo mismo que en sus comentarios de Job y del Cantar de los Cantares, en su pequeño tratado tan popular de la *Perfecta casada,* al igual que en sus Poesías, en la Noche serena, en la Oda a Salinas, se esfuerza, como dice él mismo, "por abrir simplemente la corteza de la letra" y fundar en una ciencia exegética exacta, por una elucidación atenta y completa del sentido literal, siguiendo métodos escriturarios entonces completamente nuevos y que son los de nuestro tiempo, el sentido espiritual que encierra el sentido literal. Toda esta concepción se enlaza en él con una interpretación personal y profunda del nominalismo, que, mucho antes que Bonald, Renan y Saussure, plantea en términos exactos el problema del origen del lenguaje humano y busca la significación del nombre en tanto que agente de la unidad de los seres en el entendimiento [1]. Apoya en una visión metafísica que él resumió en el texto capital de los *Nombres de Cristo,* de un acento tan profundamente platónico y cristiano: "Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda esta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas, se mezclan; y permaneciendo muchas, no lo sean; y para que, extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo [2]." Culmina, en fin, en la intuición de conjunto de este espíritu prodigioso abierto a todas las intuiciones y que comprendió, en la escuela del sufrimiento y de la cautividad, que el dolor es aquí en la tierra nuestra manera personal de aproximarnos a Dios y de conocerle, un medio de búsqueda y un instrumento muy precioso para nuestra ascensión espiritual. Esta intuición se expresa en los temas de la paz, del amor, del equilibrio, de la salud del alma, de la armonía universal, de la justicia eterna, que gravitan todos alrededor del tema fundamental del *concierto* o del acuerdo de las disonancias, imagen del músico que no está hecha para sorprender a los que aprendieron de Platón que la música

[1] Alain Guy, 2.ª parte, págs. 97-287.

[2] *Nombres de Cristo,* l. I. *Obras,* ed. Muiños Sáenz, Madrid, 1885, tomo III, página 11.

es la más alta filosofía. Se comprende desde ese momento en qué sentido el ideal supremo, a los ojos del maestro salmantino, es la *paz.* Esta reside, en efecto, en un acuerdo al unísono, bajo las tres formas siguientes: paz en sí mismo, paz con el prójimo, paz con Dios [1]; es de naturaleza musical y consiste en componer armoniosamente nuestras tendencias bajo el magisterio de la voluntad, según las indicaciones de la razón, no pudiendo ser establecida la paz de una manera duradera entre los hombres y los hombres, y entre los hombres y Dios, si no ha sido conquistado al precio de alta lucha por cada uno de los hombres y si cada uno de nosotros no supo realizar, en el interior de sí, la paz del alma consigo misma: "Esplendor del cielo que se descubre a nuestros ojos purificados, concierto perfecto de los astros de luz, eterna primavera, que nos trae la imagen anticipada de la divina paz del cielo [2]."

Luis de León profesaba que la "poesía no es sino una comunicación del aliento celestial y divino" (*Nombres de Cristo,* I, 7: el Monte). A la forma poética, a sus imágenes y a su ritmo, recurre Juan de la Cruz para traducir el impulso del pensamiento hacia Dios [3]: de hecho, la forma poética es la que se presta mejor a la expresión de todo pensamiento trascendente, y las imágenes tomadas del universo sensible, que es la obra de Dios, están más próximas a la realidad de lo que están los conceptos y los discursos, obra del hombre. Bergson lo observó justamente a propósito de la intuición filosófica: y si es verdad, como él decía también, que ningún filósofo alcanzó la altura espiritual de San Juan de Cruz, si el gran místico español sobrepasa a todos los sabios del mundo, si tuvo, más que ningún otro, "el oído del alma" sensible a todas las voces espirituales que resuenan en el universo y que se dejan oír distintamente en lo más íntimo de nosotros mismos bajo la acción de la tecla divina, no nos sorprenderemos de

[1] La paz con Dios es la primera y la que preside todas las demás: tiene su origen en la paz interior del hombre consigo mismo; pero esta paz del alma consigo mismo está creada en ella por Dios. *Nombres de Cristo,* l. II. *Obras,* III, 206-12. (Cf. Alain Guy, págs. 342-61.)

[2] Véase la admirable Oda a Oloarte, "Noche serena" (Cuando contemplo el cielo. *Poesías,* 12. *Obras,* IV, 314-16), modelo, como la Oda a Salinas (IV, 301), de la "poesía pura". Alain Guy, págs. 587-94.

[3] Para todo lo que sigue nos referiremos a la Vida del bienaventurado Padre Juan de la Cruz, que el P. Jerónimo de San José, carmelita descalzo, escribió en 1618 y que puede encontrarse reproducida al frente de las *Obras de San Juan de la Cruz* en la edición de Sevilla de 1702 y en la traducción francesa de los carmelitas de París, en Mame. Para todas las referencias y justificación, véase la gran obra de J. Baruzi: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Alcan, 2.ª ed., 1931).

que el sublime autor del *Cántico espiritual* haya abandonado los argumentos discursivos por "la música callada"; ese "rayo de tinieblas" que por la negación de la luz sensible, nos entrega la luz espiritual; esa "plenitud de silencio" que, al cesar todo ruido, nos deja oír la armonía divina; esa "soledad sonora" que permite a nuestras potencias purificadas, vacías de las formas de lo creado así como de sí, recibir en el espíritu la armonía espiritual de este universo que llena el Espíritu de Dios y que por él posee la ciencia de la voz, cantando cada una de las criaturas su alabanza y uniéndose todas en un mismo canto de amor [1].

De esta intuición inefable San Juan de la Cruz, lo mismo que Juan de los Angeles, encontraba la expresión en toda la tradición mística del cristianismo, en San Agustín y en el Areopagita, que le ofrecían plenamente vivo el más profundo pensamiento de Platón y de Plotino, en San Bernardo y en la Imitación de Cristo, en los victorinos, en Raimundo Lulio, en Ruysbroeck y Tauler, en León Hebreo así como en los místicos del Islam, por ejemplo en ese Ibn Abbad de Ronda, en quien Asín Palacios descubre la doctrina de la noche; la encontraba en los místicos españoles, sus contemporáneos, en Santa Teresa de la que fue el filósofo, el Séneca y el discípulo, en la Sagrada Escritura, en fin, que era objeto de su meditación continua. Pero todo esto quedaba vivificado por la experiencia personal de un alma incomparable y era bebido en las fuentes mismas de la vida.

Nacido en 1542 en Fontiveros, en Castilla la Vieja, de una familia de "sangre pura" y de padres ilustres, Juan de Yepes había probado de muy joven la experiencia de la pobreza, del trabajo y del sufrimiento. En su infancia, aprendió a tejer la seda y la lana y se ejercitó en la práctica de todos los oficios, pero no se fijó en ninguno de ellos: como observa en una frase en la que se encuentra expresada ya toda su concepción del no-saber, el que aprende las más finas particularidades de un oficio o de un arte marcha siempre en la oscuridad, y no por su saber positivo, porque, si no abandonase su saber tras sí, nunca

[1] Citamos en su original este admirable texto: "En aquel silencio y sosiego de la noche ya dicha, y en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la sabiduría de Dios en las diferencias de todas sus criaturas y obras; porque todas ellas y cada una tienen una correspondencia con Dios, con que cada una en su manera de voz muestra lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo; y llama a esta música "callada", porque es inteligencia sosegada y quieta sin voces de mundo; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio; y así dice que su Amado es esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual." (*El Cántico espiritual*, canción, XV.)

llegaría a liberarse. Pobre de hecho, y sobre todo de voluntad y de espíritu, tuvo pronto el contacto, y luego la experiencia del sufrimiento: en efecto, hacia los veinte años se dirigió a Medina del Campo y permaneció allí varios meses, en calidad de enfermero, en el hospital de esta ciudad, donde practicaba el célebre médico precursor de Descartes, Gómez Pereira, al tiempo que era estudiante en el colegio de los jesuitas, donde recibió su primera formación y aprendió a conocer la obra maestra de ascética, los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Después de haber tomado en 1592 el hábito de los carmelitas de la regla de Santa Ana en Medina, marchó a Salamanca, donde terminó sus estudios de humanidades y de teología bajo la dirección de Juan de Guevara y de Juan Mancio de Corpus Christi; recibió la vigorosa cultura y disciplina de la escolástica, se inició en la tradición tomista, así como en las finuras de la lengua castellana, y, en este medio que entusiasmaba al maestro organista y músico Salinas [1], adquirió la reputación de un artista.

En 1567 se produjo el acontecimiento que habría de decidir toda su vida: el encuentro, en Medina, con Santa Teresa. Ella le disuadió de entrar en los cartujos, hacia los que le llevaba su deseo de perfección, porque había puesto en él los ojos para la reforma del Carmelo. "Yo le dije lo que pretendía, y le rogué mucho esperase hasta que el Señor nos diese monasterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su misma Orden, y cuánto más serviría al Señor. El me dio la palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho." (*Fund.*, c. 3.) Y Santa Teresa dice, haciendo alusión a su pequeña talla, que ya tenía fraile y medio para comenzar la reforma. Pero, escribe de él en sus cartas, "aunque pequeño de talla, el Padre Juan de la Cruz es un gigante de la vida espiritual, un hombre celeste y divino, el padre de mi alma"; y ella señala en particular la rectitud de su espíritu, la delicadeza de su dirección espiritual, su discernimiento de los espíritus, su inteligencia de la oración, su valor, su prodigiosa potencia espiritual y el don que tenía para inflamar las almas. De 1568, fecha de su primera fundación en Duruelo, hasta la muerte de Santa Teresa en 1582, trabajaron ambos de común acuerdo en la reforma del Carmelo.

Pero le esperaba la prueba. Una noche de 1577 fue cogido prisionero por algunos hombres que actuaban a instigación de sus adversarios, los carmelitas calzados, y de la Inquisición, y arrojado, sin saberlo

[1] Francisco de Salinas, nacido en Burgos en 1514, organista en Salamanca, autor de un notable tratado de *Música* (1577), el amigo de Luis de León, que le dedicó su admirable oda "El aire se serena" (Alain Guy, 594); el contemporáneo de Morales, de Guerrero, de Tomás Luis de Vitoria, que fueron los maestros de los alemanes y de Bach (Henri Collet: *Le mysticisme musical espagnol au XVI^e siècle*, Alcan, 1913).

nadie, en un calabozo de Toledo, donde, abandonado de los hombres, abandonado de Dios mismo, soportó, "con paciencia y amor", nos dice su carcelero, los peores sufrimientos del cuerpo y del ama, "sin ninguna gracia". Al cabo de nueve meses, fuerza la puerta de su prisión en mitad de la noche y se refugia en el desierto del Calvario, cerca de Beas. María de Beas, que le vio entonces, nos dice: "Estaba tan desfigurado y flaco de hambre que le hacían pasar en la cárcel y otros malos tratamientos, que casi no le conocían, ni podía echar el habla, que parece iba a expirar." Pero la fuerza sobrehumana, divina, que había adquirido en la prueba, es la misma que anima su obra mística. Un grito la preludia en la prisión de Toledo:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?

La respuesta la dio él mismo en 1581 a Catalina de Jesús: "Una gran luz se prepara en el sufrimiento de las tinieblas." Entonces, una tras otra, escribe sus obras sublimes: en Beas el *Cántico espiritual*, cuyas treinta primeras estrofas o "canciones" había compuesto en la cárcel de Toledo, "unas veces dándoselas Dios y otras buscándolas" [1]; luego, a partir de 1582, en Granada, donde floreció su genio, la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura del alma*, la *Llama de amor viva*. Canta aquí su experiencia de la noche, canta esa luz invisible en la que conoce, aunque sea de noche, la fuente de la que beben el cielo y la tierra, esa fuente viva que su alma desea y que ve en el pan de vida, *aunque es de noche*. En adelante, ya vivirá sin vivir en sí: *Vivo sin vivir en mí*. Aprendió a pensar divinamente, a "tornar todas las cosas a lo divino" (* 81), al modo como exclamaba San Francisco:

[1] Silverio de Santa Teresa: *Biblioteca mística carmelitana*, tomo X, pág. 325. Sobre la composición del *Cántico espiritual*, su unicidad doctrinal, las transcripciones que fueron hechas de él antes de las primeras ediciones (París, 1622; Bruselas, 1627; Roma, 1627; Madrid, 1630), los dos estados y redacciones de la obra, según el Ms. de Sanlúcar y el de Jaén, reproducidos ambos por el P. Silverio en la edición de Burgos, 1930, véase la edición crítica del Cántico, por Dom Chevallier (Desclée, 1930), y el estudio del P. Luis de la Trinidad (Etudes carmélitaines, oct. 1931-oct. 1932). Como dice D. Chevallier en el prólogo a su traducción del Cántico (Desclée, 1933), la prisión de Toledo fue, para Juan de la Cruz, la "cuna" de su inspiración. Ahí, en efecto, fue elevado en 1578 el "matrimonio espiritual" que describen las estrofas 27-30, compuestas durante su detención. Por lo demás, las "canciones" que constituyen el Cántico espiritual precisan la sucesión de las recompensas del martirio de Toledo: soledad del amor impaciente (1-11), soledad del amor heroico (12-26), soledad del amor deífico (27-39) o soledad del alma con respecto a todas las cosas que la deja sola con Dios (estrofas 34, 3).

Mi Dios y todas las cosas. Porque su alma experimentó que Dios es todo y la perfección soberana de todo (*C. E.*, est. 14). "Callarse, sufrir y actuar", tal es su divisa. Despliega una extrema actividad para defender y mantener la obra de Santa Teresa; luego se retira a la soledad de la Peñuela, y muere en Ubeda el 14 de diciembre de 1591, cuando las campanas del convento tocaban a maitines, diciendo: "Voy a cantar maitines al cielo." Del mismo modo, tres siglos más tarde, el San Juan de la Cruz de la música, el puro músico César Franck, cuando el cura de Santa Clotilde le llevó su Dios, le dijo, mostrando en su lecho de muerte la *Tercera coral* y los versículos interrumpidos del *Magnificat:* "Los terminaré, si Dios lo permite, en su eternidad." En uno y en otro, en el poeta del *Cántico espiritual* y en el músico de las *Béatitudes*, se dan los mismos acentos inefables que no tienen equivalente en ningún otro, como flores inmateriales del genio humano que respiran en la luz de Dios.

Pero no se llega a ello sino por una larga, lenta y penosa ascensión. De hecho, la noche, las tinieblas, la oscuridad, suministran al lirismo de San Juan sus temas, y a la rica profundidad y diversidad de su experiencia mística sus símbolos dominantes. Las tinieblas son el desorden nacido del apego a las apariencias: el alma vestida de tinieblas es el alma hundida en la oscuridad de las cosas humanas, sensibles, no referidas a Dios, y que, por ello, nos alejan de él y nos privan de la luz sobrenatural, enterrándonos en las cosas y haciéndonos morir en el seno de una vida facticia: morir en el orden sobrenatural, y finalmente en el orden natural que no tiene sentido más que por él. Pero, si tomamos conciencia de esta nada que pone en nosotros crecientes tinieblas, el movimiento que se esboza a través de ellas nos encaminará, por la experiencia oscura, hacia las realidades eternas: movimiento secreto, pero intrépido, que nos conducirá, más allá de nosotros mismos, a la oscuridad interior que es la desnudez de todas las cosas, sensibles y espirituales, hacia la divina oscuridad en la que Dios se revela ocultándose; porque "Dios, hacia quien va el entendimiento, excede este mismo entendimiento" (*Llama de amor viva*, estr. 3, v. 3, 9): no se comunica más que por una noche y en una noche—noche de los sentidos, noche del entendimiento, en el doble estado de las purificaciones activas y de las purificaciones pasivas—, y en el término mismo, en la contemplación infusa, noche para el alma, pero noche serena, que, en el renunciamiento y la desnudez interior total, nos entrega, en una intuición inefable, la experiencia de nuestro ser y del mundo, transfigurados.

Esta transfiguración, para quien sabe ver, se opera ya en lo sensible. La primera noche, la noche activa de los sentidos, es como la noche que comienza, en la que se sombrean los objetos, en la que los colores se avivan y brillan con ese resplandor interior que amortigua

la luz demasiado cruda del mediodía; luego, a través de las fases de oscuridad creciente, en la placidez inmensa de la noche, en esa unión misteriosa de música esencial y de silencio sensible, alborean indistintas las promesas de aurora, en tanto que los seres, que, de día, aparecen separados al espíritu que ellos dilatan, aproximan y unen sus contornos y sus formas en la noche que los confunde: entonces de la nada surge el todo, *nada todo* [1], de la ausencia de la presencia, de la oscuridad tranquila y despojada la llama de la oscura contemplación que ilumina la noche.

Luego el desposeimiento de lo sensible, el desposeimiento de sí: después de la noche activa de los sentidos, la noche activa del espíritu, en la que la negación de sí, de sus actos de pensamiento, de su modo de aprehensión, la purificación del entendimiento, de la memoria, de la voluntad, que preparan el sueño del concepto y el no-saber, colman el alma, que se adelanta sola en la noche con una heroica audacia.

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.
(*N. O.*, estr. 3.)

El alma se adelanta lanzando en el umbral una mirada afectuosa hacia Dios; avanza hacia la soledad lejana en la que Dios la espera para tomarla de la mano y guiarla, gracias a la noche pasiva de los sentidos y a la noche pasiva del espíritu, a través de los sufrimientos y las tinieblas divinas, hasta la contemplación pasiva, noche suprema del alma, noche fecunda y feliz, más amable que el alba, más segura luz que la del mediodía en la que nosotros vemos con nuestros ojos, noche que une al Amigo y al Amado, uno y otro transformados en

[1] La nada, en efecto, no tiene existencia propia: es función del ser o del todo, al que nos conduce por la negación misma de lo que no es el todo o de lo que nos separa de él. La alternativa no es, pues, todo o nada. Porque la nada no es positivamente nada, sino una limitación o una negación del todo, en la que no puede uno mantenerse. El nihilismo ontológico de los indios o de los rusos, la divinización del *nirvana* o del *nitchevo,* con el que muchas veces se comparó, equivocadamente, la doctrina sanjuanista, o en el que se pretendió ver la otra salida; no es una salida, sino precisamente un callejón sin salida. Con relación al Todo de Dios nos damos cuenta de nuestra nada, y al darnos cuenta de ella nos hacemos capaces de ser elevados hasta Dios, en lugar de dirigirnos contra él por una desconfianza en la que el orgullo no hace más que encubrir la vanidad o la vacuidad profunda, y que aboca, en fin de cuentas, a la desapropiación y al aniquilamiento del hombre.

la pureza soberana de la unidad conquistada y luego recibida, que hace de nuestra vida una vida divina, porque, puesto que cada ser vivo vive por sus operaciones, el alma que tiene sus operaciones en Dios vive de la vida de Dios (*Llama de amor viva,* estr. 2, v. 3). Aquí, el alma se iguala con Dios por el amor; por la pureza y por el amor se adhiere a él, consciente a su vez de su desproporción con su Objeto, de la distancia infinita e inconmensurable que la separa de Dios—porque el ser limitado de la criatura no tiene "ninguna proporción con la Esencia divina" (*Subida,* II, 4; 5; 24)—, y también, y por consiguiente, de su valor, de su *capacidad de recibir,* de su poder de concurrir a la acción de Dios; en suma, de su ser propio, que, dócil a la moción divina, abandona la nada de sí para poseer el todo de Dios, pero conservando su ser natural tan distinto como antes, de suerte que es él mismo Dios por participación, deiforme, deificado, semejante a Dios y su asociado (*C. E.*, estr. 39).

La unión, que respeta, no es, pues, la unificación, que destruye: es incluso lo contrario. La unión del alma a Dios no es el anonadamiento del alma en Dios, o, como diría Plotino, el retorno del Espíritu a lo Uno, en ese estado de indiferenciación anterior a la emanación. Es, nos dice San Juan de la Cruz (* 82), como el acto que enlaza "dos contrayentes", el "contacto directo de dos sustancias" que permanecen distintas aun estando unidas. El yo sustancial, que prestó su concurso a la recepción del influjo divino, subsiste enteramente en la unión, con sus potencias intactas, cuyo ser permanece y del que cambian solamente los modos de operación y los objetos. En efecto, por la consumación del matrimonio espiritual entre Dios y el alma, dos naturalezas están en un solo espíritu y en un mismo amor: la voluntad del alma, cambiada en la de Dios, por un consentimiento libre y espontáneo en los favores divinos (*Llama de amor viva,* estr. 3, v. 3, 3.º), se encuentra hecha en todo voluntad de Dios; no porque quede destruida como voluntad del alma: tan solo se cambia en voluntad de Dios, quiere lo que ella debe querer. Entonces, por una especie de *recreación,* que es la consecuencia y quizá la razón de la creación divina, los movimientos y operaciones que el alma recibía del principio de su vida natural se ven transformados en movimientos divinos que proceden del espíritu de Dios, de suerte que la "sustancia del alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero, estando unida como aquí está con él y absorta en él, es Dios por participación de Dios" (*Llama de amor viva,* estr., 2, v. 6).

Para elevarse a este alto estado, el alma hubo de despojarse enteramente de sí, por el sufrimiento, que prepara a la inteligencia pura, primero a la del amor, por la confianza en la tribulación, el temor en la alegría, la paciencia y la dulzura, la obediencia y la sujeción, el silencio y la soledad, la sequedad en la que se recogen los frutos

más sabrosos, y la ofrenda misma de nuestros pecados donde transparece la misericordia divina, la humildad y la desapropiación. Pero el alma no se despojó de su *yo* más que para encontrarse verdaderamente. No se liberó del presente sensorial más que para encontrar el Presente eterno, don del Espíritu de Dios, y esa duración de eternidad en la que el tiempo transcurre sin que se advierta la sucesión ni el empleo de las horas. "Aborrece toda manera de poseer—escribe San Juan en sus *Cautelas*—, empleando este cuidado en otra cosa más alta, que es buscar el reino de Dios." Renuncia a tu saber y a tu voluntad propias y encontrarás su objeto: porque este renunciamiento no es más que la "negación de una negación"; aleja el mayor obstáculo a *la* perfección, que es el deseo de *nuestra* perfección, y abre el camino a la afirmación suprema, lo mismo que la noche apaga nuestras luces visibles para permitirnos ver la Luz invisible.

Ahí se precisa en toda su plenitud y todo su esplendor la dialéctica de San Juan de la Cruz, que no es una dialéctica de dos tiempos, sino como un ritmo que une en un movimiento indivisible dos contrarios, el tiempo y el contratiempo, lo vacío y lo lleno, el renunciamiento de sí y la posesión de Dios, ritmo sincopado en el que Dios apoya en nuestro tiempo débil.

Llegada a este punto débil, el alma puede exclamar:

"Míos son los cielos y mía es la tierra.

Mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores.

Los ángeles son míos, y la Madre de Dios, y todas las cosas son mías.

Y el mismo Dios es mio y para mi, porque Cristo es mío y todo para mí[1].

[1] Cristo es el camino. Es nuestro modelo y nuestra luz, el mediador entre el hombre y Dios. Lo único necesario consiste en saber renunciarse sinceramente, tanto en lo interior como en lo exterior, y consagrarse por Cristo al sufrimiento y al anonadamiento más completo. No hay progreso real para el hombre más que en y por la imitación de Cristo. Pero Jesucristo es muy poco amado, incluso por aquellos que se dicen sus amigos (*M. C.*, II, 7). De lo que es Cristo para el alma, San Juan de la Cruz dio una expresión sublime en una página de la *Subida del Carmelo* (II, 22): "Tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación; lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por hermano, compañero y maestro, precio y premio... *Este es mi amado Hijo, en que me he complacido: a El oíd* (*Mat.*, 17, 5). Si quisieres que te responda yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor y afligido, y verás cuántas te responde. Si quieres que te declare yo algunas cosas ocultas o casos, pon solo los ojos en él y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él, según mi Apóstol dice: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*" (*Col.*, 2, 3). Cristo, dice en otra parte (*Cántico*, estr. 23), se volvió como el enamorado de cada alma en particular, y es a él quien, "al mirar el alma, imprime en ella su belleza" (estr. 32).

¿Pues qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, y todo es para ti.

No te pongas en menos ni repares en miajas que se caen de la mesa de tu Padre.

Sal fuera y gloríate en tu gloria. Escóndete en ella y goza, y alcanzarás las peticiones de tu corazón." (*Oración del alma enamorada.*)

En esto consiste el misterio del Amor: el amor, que es esa capacidad verdadera de adherirse a Dios, y que, residiendo en nuestro corazón, la parte más íntima de nuestro *yo,* hace que nuestro amor por Dios, que no se distingue del amor de Dios por nosotros, sea como una toma de posesión de Dios por nosotros. San Juan de la Cruz lo describe en términos de fuego en el *Cántico espiritual* (estr. 11): "Porque, así como suelen echar agua en la fragua para que se encienda y afervore más el fuego, así el Señor suele hacer con algunas de estas almas, que andan con estas calmas de amor, dándoles algunas muestras de su excelencia para afervorarlas más, y así irlas más disponiendo para las mercedes que les quiere hacer después."

De esta unión perfecta y plenitud de amor el alma solo puede conocer aquí abajo un esbozo: simple esbozo de la perfecta figura de la gloria, pero esbozo real y verdadero, y realmente prefigurado en la tierra, aunque sobrepase todas nuestras figuraciones. Unicamente en la gloria el alma captará "por ciencia experimental" (*Ll. A.*, estr. 3, v. 1-2) la visión de ese océano de divinos esplendores, esa "Trinidad de relaciones subsistentes" que son las Personas divinas, donde la diversidad está de acuerdo y se funda en la perfecta simplicidad de Dios. Y, sin embargo, ya en esta vida, la viva llama del Amor divino nos hace participar, sin otro concurso positivo de nosotros que nuestro consentimiento, en la vida íntima de Dios, gracias al amor, que es unión del Padre y del Hijo por esencia, naturaleza y *unidad* de amor, y lo es así del alma con Dios por transformación, participación y *unión* de amor. Ya aquí abajo, escribirá Juan de Santo Tomás (In 1^{am}, q. 43, disp. 17), nos es dado "saber de las cosas divinas de manera experimental". ¿Qué de sorprendente hay en esto? "Un solo pensamiento del hombre más vale que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él." (*Avisos y sentencias.*) Y poco falta para que, ya en esta vida, en el éxtasis o el matrimonio espiritual, que reviste al alma enteramente de su gracia, en la que, aliviada de sí, aspira a Dios en Dios, a su amor, por la virtud del Espíritu Santo, no se eleve hasta la transformación de gloria, en la que su amor será el amor mismo de Dios,

su entendimiento el entendimiento mismo de Dios, su voluntad la voluntad de Dios.

Sin embargo, falta todavía mucho para ello. Porque, como observa San Juan con profundidad (*C. E.*, estr. 38), lo que constituye la esencia de la felicidad es la *visión intuitiva* más que el amor beatífico. Ahora bien: en esta vida, es el amor a lo que el alma aspira: el amor es el fin al que tiende en todas partes y siempre; la verdadera manera de conocer a Dios aquí abajo es amarlo. Pero este amor reside en la voluntad, que, en virtud de su naturaleza, *da* y no recibe. El entendimiento, por el contrario, que es el sujeto de la gloria esencial, tiene por propiedad íntima el *recibir* sin dar jamás. Por lo cual la visión en la que el hombre recibe de Dios está infinitamente más elevada que el amor, en el que el hombre da a Dios. Pero, aquí abajo, la visión no nos es posible. En la gloria, el hombre conocerá al modo como es conocido: aquí abajo siente la presencia ausente[1], cree precisamente cuando cree no creer, entiende no entendiendo; o, para hablar como los filósofos, el trabajo divino se opera en el intelecto pasivo que, sin trabajo alguno por nuestra parte, se limita a recibir un conocimiento sustancial, desnudo de imágenes, superior a los conceptos, pero muy inferior todavía a la visión beatífica. Por esto se llama "noche" a esa contemplación que, ya en esta vida, gracias a la transformación operada, pone al alma a punto de conocer verdaderamente tanto como le es posible en la condición presente. La fe ciega: pero ciega únicamente para iluminar mejor[2]; priva a los sentidos y al entendimiento de la luz humana; pero para permitirnos llegar a la luz superior, en un acto cuyo término, según la expresión de Santo Tomás de Aquino, no es la proposición, sino la realidad misma, que la enunciación expresa y oculta a la vez. "Dos cosas hacen que esta sabiduría divina sea noche y tinieblas para el espíritu y tormento para el alma. La primera se debe a la sublimidad de la Sabiduría divina, que excede tanto la capacidad de nuestra alma. La segunda se debe a la bajeza y a la impureza del alma. Cuanto más claras y manifiestas son en sí mismas las cosas divinas, más oscuras y ocultas son para el alma que las recibe." (*N. O.*, I: 5.) Pero la impotencia misma en que se encuentra el alma,

[1] San Juan encuentra aquí, en un plano más alto y más profundo—como se encuentran en cada plano los motivos esenciales de su pensamiento con una sigficación nueva—, lo que dijo, y lo que Eriúgena presintió, de la noche, del silencio y de la ausencia. Aquí abajo, la presencia sensible encubre con frecuencia, a pesar de su dulzura o por su dulzura misma, la realidad de la presencia espiritual, que solo es aprehendida en la ausencia sensible. Solamente en el más allá la presencia efectiva tendrá toda su virtud y no será ya obstáculo a la presencia o a la unión espiritual, puesto que las dos serán una.

[2] André de la Croix: "L'état de nuit obscure est-il raisonnable?" (Etudes carmélitames, octubre 1937, pág. 15.)

en la condición presente, de igualarse a Dios por el conocimiento, esa impotencia sentida en la desnudez del espíritu y en el amor por el cual el alma, entregándose y dando a Dios lo que ella recibió de El, satisface a Dios lo que le debe, y esa impotencia misma, sentida, reconocida y confesada, dispone al alma a recibir, por el don que ella hace a Dios, el don que El se apresta a hacerle y que en su inmensidad nos impide comprender. En esta tecla divina, por la que la sustancia de Dios toca la sustancia del alma y le hace saborear un cierto sabor anticipado de la vida eterna, todo lo que el alma sabe y siente es que ella ama (*Ll. A.*, estr. 2, v. 4); no puede más que saborear el don y callarse[1]; pero, puesto que se ve en la belleza inagotable de Dios, saborea un bien inmenso, siempre antiguo, siempre nuevo, que va multiplicándose a medida que se comunica y se infunde en el alma la sabiduría secreta por la vía de amor.

Midamos aquí, por contraste, la profundidad y la verdad de la intuición sanjuanista. Mientras que la doctrina luterana y todas las doctrinas que salieron de ella tienden a confirmar al hombre en su propia suficiencia y en la perspectiva puramente terrestre del instante en que le fija en seguida y para siempre la justificación que, de los hombres pecadores y corrompidos, hace señores y dioses, mientras que ellas presentan al hombre alternativamente por debajo, luego por encima de la naturaleza humana[2], y, por la confusión de las sustancias, se prestan tanto a la humanización de Dios como a la divinización del hombre, a la mística carmelitana, por la distancia constante, por la distensión que mantiene, incluso en la unión, entre el alma y su Objeto, le muestra su no-suficiencia y le ofrece siempre abierta la perspectiva del más allá, fuente de su progreso y de su santificación (* 83).

[1] Más que la vista, que percibe la noche de las apariencias, cuya claridad sobrepasa la de la aurora; más que el oído, que percibe en el silencio sensible la música esencial (se oye el silencio); más incluso que el tacto, que pone nuestro ser en contacto con el ser sustancial de Dios, el sabor—la sabiduría—nos entrega el gusto de Dios y de la vida eterna; es también, de nuestros sentidos, el que comunica más íntimamente con la esencia de las cosas materiales, de la que el enfermo se encuentra separado ínterin aquel no le vuelve. En el prólogo al *Cántico espiritual*, hablando de la teología mística, que, a diferencia de la teología escolástica, "se sabe por amor", San Juan precisa: "...en que las verdades divinas no solamente se saben, más justamente se gustan". En sus *Avisos, sentencias y máximas*, núm. 192 (ed. Dom Chevallier, Desclée, 1933), recomienda: "Prontitud en la obediencia, gozo en el padecer, no querer saber nada, silencio y esperanza." Frutos de la *sapida scientia*, a la que se refiere, después de Bernardo, Santo Tomás (2.ª, 2ae, q. 45, a. 2).

[2] Según la justa observación de Spenlé: *La pensée allemande* (Colin), pág. 183,

Allí, el fin y el término es la dominación terrestre, como lo proclama el último verso del famoso coral de Lutero:

Das Reich muss uns doch bleiben

Aquí, el fin al que el alma apunta naturalmente y al que aspira sobrenaturalmente, el término, nunca alcanzado en esta vida, del movimiento de su pensamiento, de su querer y de su amor, es el Todo de Dios, es la igualdad y la reciprocidad de amor en la que se saciarán y se dilatarán todas sus potencias en la gloria. Este fin es incapaz de alcanzarlo, o incluso de concebirlo, por sus solas fuerzas: no es, pues, aquí, el alma la que se diviniza a sí misma, en un movimiento venido de abajo, que engendra el orgullo; la *no-suficiencia* profunda del alma, de sus potencias y de sus operaciones, esa *realidad deficiente* que es su ser, entre la nada de la que parte y el todo al que tiende, prueba claramente que no es la suya la fuerza que recibe, y que es la fuerza misma de Dios la que, aplicándose al principio de su ser, en un movimiento venido de lo alto y atraído por la humildad, la recrea en cierto modo y hace de ella una criatura nueva. Renovación tal que, rompiendo con el modo habitual de conocer y de actuar, requiere los más altos favores divinos: porque si la contemplación adquirida puede ser considerada como el término natural de la oración discursiva, al alcance de todos por el ejercicio ascético, Dios no eleva a la contemplación infusa, por su gracia, más que a los que quiere, y no a todos los que se ejercitan en él.

Por ello la renovación de nuestro ser solo puede operarse por la infusión de las *virtudes teologales*, Fe, Esperanza, Caridad, que tocan en lo más profundo del ser y tienen el objeto más alto: ellas son, como todas las virtudes, hábitos, pero, a diferencia de las virtudes éticas, son hábitos permanentes, infundidos por Dios, autor de la gracia; hábitos cuyo comportamiento, como el de todos los actos deliberados, procede de un impulso interno, aquí la razón (con la libertad), pero la razón dispuesta y elevada por Dios a su fin sobrenatural, y regulando en él y según él la conducta del hombre. Pero esta renovación del ser requiere también los *dones*, como la Sabiduría, gracias a la cual "las verdades divinas no solamente se saben, juntamente se gustan" (*C. E.*, prólogo). Los dones, que vienen inmediatamente después de las virtudes teologales, y la caridad es una de ellas, son como su eflorescencia y coronamiento, porque, según San Juan, "Dios no da nunca la Sabiduría sin el Amor", los dones sin la caridad, puesto que la sabiduría mística se infunde pasivamente por el amor y la gracia de Dios [1]. Distintos en esto

[1] "Que se purgue iluminándose el alma con este fuego de sabiduría amorosa (porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la in-

de las virtudes, los dones son de la naturaleza del instinto, tienen su mismo carácter espontáneo, intuitivo; pero son instintos superiores, sobrenaturales, venidos de Dios y cuyo motor es una inspiración divina, una moción externa del Espíritu Santo que se aplica a la naturaleza, en la que, desde ese momento, los comportamientos del Espíritu Santo envuelven, preceden y dominan los comportamientos de la razón.

El efecto propio de los dones es la duración, la perseverancia y el aumento de la vida espiritual; es, revestidos de la libertad y de la plenitud que acompañan a los actos instintivos, el espíritu de oración, el espíritu de imitación de Cristo, el espíritu mismo de Dios en nosotros. Actos indeliberados, que son en nosotros sin nosotros, pero aceptados por el ser todo entero y que también le conmocionan por entero, los actos que proceden de ellos son meritorios, como lo es en el plano natural el sacrificio de la madre, que no es menos meritorio que el del enfermero: son generadores de mérito y fuente de libertad, por el consentimiento del ser y la virtud de obediencia que les precede y les acompaña; en fin, si puede decirse que el alma recibe pasivamente una iluminación completamente gratuita, una impresión como experimental de la bondad y de la grandeza divina, incluso de la esencia divina, esa *pasividad* (* 84) característica de los altos estados de contemplación infusa es tal por su relación a la actividad habitual del alma, a sus facultades sensitivas, a su entendimiento discursivo, a su voluntad propia, que se encuentran entonces enlazadas y como suspendidas: pero el alma, entonces, es plenamente activa para vencerse y para servir, con una actividad nueva que procede de Dios, que preludia la vida del más allá, que la espera y que no podría ser suplida de otro modo, porque solo en ella, en esa felicidad que sabe que no terminará, será plenamente y para siempre saciada por la visión directa, el gozo y la posesión de la Esencia divina dándosele a ella: entonces tan solo "se verá en tu Hermosura" (*C. E.*, estr. 36, v. 2).

Así se encuentran no solamente salvaguardadas, sino fundadas en verdad, a la vez, la *distinción* del hombre y de Dios, de la criatura y de Dios, de la criatura y del Creador, a los que separa una distancia

funde), muéstralo bien Jeremías donde dice: *Envió fuego en mis huesos y enseñóme* (Thren., I, 13). Y David dice que la *sabiduría de Dios es plata examinada en fuego*, esto es, en fuego purgativo de amor (Ps., III, 7). Porque esta oscura contemplación, juntamente, infunde en el alma amor y sabiduría, a cada uno según su capacidad y necesidad, alumbrando al alma y purgándola, como dice el Sabio, de sus ignorancias, como dice que lo hizo con él (Eccl., 51, 26). "Iluminó mis ignorancias." (*N. O.*, II, 12.) Sobre la distinción y las relaciones de los *dones* y de las *virtudes*, véase la interesante obra de J. Biard: *Les dons du Saint-Esprit*, (Aubanel), que pone los primeros en relación con la aptitud o el instinto, los segundos con el hábito, según las definiciones que hemos dado de ellos en nuestro libro sobre *L'habitude* (Boivin), especialmente págs. 94 y sgs., 109-20, 245-47.

infinita, y la posibilidad de su *unión*, por la acción de la gracia divina, que opera con el concurso de la voluntad humana: porque nuestra voluntad no se encuentra anulada, sino exaltada por el hecho mismo de su renunciamiento y de su desposeimiento en pureza de amor y en comunión con todas las almas que aman a Dios y que nos hacen participar de sus riquezas. Así, al mismo tiempo, se encuentra a la vez salvaguardada, fundada y regulada la *libertad* del hombre, con su poder de *progreso* indefinido que se lanza de lo finito a lo Infinito: de ese progreso el término no es la vida terrestre, ni la posesión de los bienes y de las sabidurías de este mundo, sino la conquista del Reino de Dios en la gloria, que constituye el fin último del hombre, su deseo secreto, el principio de sus aspiraciones y su suprema culminación. Así, y solamente así, adquiere todo su sentido la vida del hombre y su destino terrestre y ultraterrestre.

Nada más sublime que este mensaje que nos eleva tan alto, según la expresión de Bergson, por encima de la condición humana. Nada que sea más razonable[1], más humano, más apropiado a nuestra condición de hombre, más accesible y provechoso para todas las almas. Mme. Acarie tenía siempre ante los ojos estas máximas de San Juan de la Cruz, que son de una aplicación constante en todos los actos de la vida cotidiana: "Tenga siempre cuidado de inclinarse más a lo dificultoso que a lo fácil, a lo áspero que a lo suave y a lo penoso de la obra y desabrido que a lo sabroso y gustoso de ella, y no andar escogiendo lo que es menos cruz, pues es carga liviana"[2]. Un alma tal, añade ella, será "siempre vigorosa, siempre valerosa, estará siempre presta a emprender grandes cosas, pero en la visión de Dios y no de sí, porque,

[1] "Dios perfecciona al hombre al modo del hombre" (*M. C.*, II, 17). "Al hombre (Dios) le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas por vía sobrenatural es salir de los términos naturales. Luego es cosa no lícita; luego Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende" (*M. C.*, II, 21).

[2] Bruno de Jesús María: *La belle Acarie, bienheureuse Marie de l'Incarnation* (Desclée, 1942, pág. 658. Cf., pág. 233). Con ello, puede decirse, San Juan de la Cruz presenta el aspecto complementario del problema de la realidad de la experiencia mística y de las señales en las que se reconoce su verdad, tal como lo había formulado Santa Teresa. "Entrad por la puerta angosta" (*Mat.*, VII, 13). Unicamente se tiene acceso a la luz por la noche oscura de los sentidos y del espíritu. Es decir, que se encuentra a Dios a condición de perder su vida por El (*Mat.*, X, 39), y se cumple la voluntad de Dios si se renuncia a la voluntad propia: mensaje en el que comulgan Santa Teresa y San Juan de la Cruz, en el que se ponen de acuerdo el *fiat* y el *renunciamiento*, y que permite distinguir los casos en que el alma, en sus representaciones y en sus actos, se encuentra a sí misma, y aquellos otros en los que encuentra a Dios y se encuentra a sí misma en Dios, por añadidura, en su esencia verdadera. Respecto a los signos que señalan, según Santa Teresa (*Castillo*, IV, 3) y San Juan de la Cruz (*M. C.*, II, 13. *N. O.*, I, 9), el acceso del alma a la contemplación, cf. M. Lépée, pág. 446.

de sí misma, no espera nada, sino todo de Dios". De San Francisco de Asís, a San Francisco de Sales y a la pequeña sor Teresa del Niño Jesús, pasando por Pascal, el mismo mensaje nos ofrecen las almas que se aproximaron a Dios por la vía del renunciamiento y del amor. Y las más altas lecciones están incluidas ahí para el pensamiento humano en busca de la Verdad y del Bien: entre Santo Tomás de Aquino y Descartes, San Juan de la Cruz ocupa un lugar privilegiado; por el doble y único movimiento que concentra el alma en sí y le despoja de sí, para hacerle aprehender en ese desposeimiento mismo su alma y Dios, de lo que toma posesión simultáneamente, San Juan de la Cruz aprehende de un salto, en toda su plenitud y toda su pureza, la intuición central de la que procede el pensamiento de Descartes y a partir de la cual encuentra un nuevo mundo. Pero con ello también, como han observado buenos jueces, la doctrina sanjuanista se muestra de acuerdo en el fondo con la doctrina tomista, a la que prolonga, reúne en sí misma y completa magníficamente, traduciendo en el plano de la más alta poesía, de las imágenes y de los símbolos, la experiencia íntima que vivifica todo el edificio intelectual, sus conceptos y sus discursos, y les confiere su sentido pleno.

La verdadera reforma no la realizaron ni Lutero ni Calvino, sino Santa Teresa y San Juan de la Cruz, ante todo en lo profundo de las almas[1].

El verdadero humanismo, el humanismo con el que soñaban Erasmo y sus amigos, transparece en los príncipes de la mística española, porque ellos nos mostraron al hombre tal como es, tratando de encontrar el secreto de su ser, de su naturaleza y de su destino en el Ser que es su Principio y su Fin, Dios. Comprendieron, experimentaron, vieron, que el hombre no se basta a sí mismo; que perdiendo a Dios, el hombre pierde todo y se pierde antes que nada él mismo; que sin Dios, el hombre está irremediablemente solo; que únicamente en Dios se encuntra, se libera y se perfecciona; que ahí, para el hombre—en El, no en nosotros—, reside la verdad.

En Santa Teresa y San Juan de la Cruz, el pensamiento cristiano alcanza su pleno florecimiento. Lo trágico del pensamiento moderno fue precisamente haberse alejado de él, persiguiendo verdades que le hicieron perder de vista la Verdad esencial y absoluta; su salvación la hallará volviendo a ella y comprendiendo, por la dura lección de sus errores y de sus faltas, que solo una cosa cuenta para el alma: caminar en la verdad, en presencia de la Verdad.

[1] "En lo muy interior del alma, en una cosa muy honda", escribe Santa Teresa (*Vida*, c. 27. *Castillo*, VII, 1).

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía general

Entre las innumerables publicaciones relativas al siglo XVI, al Renacimiento y a la Reforma, limitémonos a señalar algunas obras fundamentales, en las que se encontrará, además, la bibliografía adecuada.

Henri Hauser: *Les sources de l'histoire de France au XVIe siècle*, 4 vols., Picard, 1906-1916. Henri Sée y Armand Rébillon: *Le XVIe siècle*, Clio, 1934. J Calmette: *L'elaboration du monde moderne*, Clio, 1934. En la colección Peuples et civilisations, dirigida por Louis Halphen y Philippe Sagnac, en las Presses universitaires, consultad los dos volúmenes de Henri Pirenne y Augustin Renaudet (1931) sobre *La désintégration du monde médiéval*, 1285-1453, y *L'annonce des temps nouveaux*, 1453-1492; el de Henri Hauser sobre *La prépondérance espagnole*, 1559-1660 (2.a ed. 1940).

Sobre el Papado, el movimiento conciliar y la Iglesia. L. Pastor: *Histoire des Papes*, tomo VII a IX, trad. fr., Plon, 1938. F. X. Seppelt: *Geschichte des Papsttums*, 1294-1534, Leipzig, 1941. Hefele: *Histoire des Conciles*, traducida por Dom H. Leclerq y continuada por P. Richard, en Letouzey, en particular el tomo VIII (1917) y el tomo IX (1930-31), relativo al Concilio de Trento. No deberán dejar de consultarse las Actas del Concilio: *Acta genuina Concilii Tridentini*, editadas por A. Theiner, 1875. Véanse también: F. Mourret: *Histoire générale de l'Eglise*, tomo V, La Renaissance et la Réforme, 2.a ed. 1921, en Bloud. Albert Dufourcq: *L'avenir du Christianisme*, tomo VII, Le Christianisme et la désorganisation individualiste, 1294-1527, 4.a ed., Plon, 1924. Dom Ch. Poulet: *Histoire du Christianisme*, tomo III, Les temps modernes, Beauchesne, 1940. Fliche et Martin: *Histoire de l'Eglise*, tomo XV (L'Eglise et la Renaissance), 1951; XVI (La crise religieuse du XVIe siècle), 1950; XVII (Le Concile de Trente), 1948. Daniel-Rops: *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. La Réforme protestante; La Réforme catholique*, Fayard, 1955.

Sobre el Renacimiento, la obra clásica es la de J. Burckhardt: *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, 1860, trad. por Schmitt, Plon, 1885, que popularizó, con G. Voigt, una imagen convencional del Renacimiento, mantenida todavía por I. Siciliano (1936) y R. Hönigswald (1938), pero que la mayoría de los historiadores abandonó hoy día, para subrayar la continuidad en Occidente de la tradición humanista, bien clara en los renacimientos de los siglos IX y XII y en el movimiento especulativo del siglo XV, como lo pusieron en evidencia los trabajos de Ernst Walser (1920-1934), C. H. Haskins (1927), Cl. Bäumker (1928), G. Paré (1933), Et. Gilson: *Humanisme médiéval et Renaissance*, Vrin, 1932; *Le Moyen âge et le naturalisme antique* (Archives, 1932) y *Philosophie médiévale et humanisme* (Niza, 1935), reeditados en *Héloïse et Abélard*, Vrin, 1938, págs. 183-245; el importante ensayo histórico de J. Nordstroem: *Moyen âge et Renaissance*, trad. del sueco por T. Hammar, 1933; las obras consagradas a la ciencia de la Edad Media, por P. Duhem: *Le système du monde* (1906-07), *Etudes sur Léonard de Vinci* (1913), por G. Sarton (1927-31), por L. Thorndike (1929-39), y un estudio más profundo de las corrientes religiosas de la Edad Media y de su perpetuidad en el siglo XVI, de Döllinger (1890) a Henri Bremond (*L'humanisme dévot*, 1929) y Lucien Febvre (*L'humanisme chrétien, la Renaissance et l'Eglise*, R. de synthèse, 1910; *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, 1942). Podrá consultarse igualmente sobre este tema: Emile Gebhardt: *La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, París, 1887. Louis Battifol: *Le siècle de la Renaissance*, 3.a ed., Hachette, 1918. F. Olgiati: *L'anima dell'umanesimo e del Renascimento*, Milán, 1925. G. Toffanin: *Storia dell'umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Nápoles, 1933; *Che cosa fu l'umanesimo*, Florencia, 1928. F. Morçay: *La Renaissance*, en la Histoire de la littérature française, de J. Calvet, de Gigord, 1933. Ch. Masure: *L'humanisme chrétien*, Beauchesne, 1937. J. Huizinga: *Le problème de la Renaissance*, Rev. des cours et conférences, 1938-39; *Le déclin du Moyen âge*, Munich, 1928, trad. fr. en Payot, 1932. Francis Hermans: *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, tomos I y II, Casterman, 1938. A. Renaudet: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, 2.a ed., Librairie d'Argences, 1943. Véanse también los trabajos del P. François de Dainville sobre *La naissance de l'humanisme moderne* y la *Géographie des humanistes*, Beauchesne, 1940; los artículos de H. Koht sobre *Le problème des origines de la Renaissance et l'avènement du capitalisme* (R. de synth. 1924); de Franco Simone: *Moyen âge, Renaissance et critique moderne* (R. de litt. comparée, 1938); de André Chastel: *L'humanisme italien* (Bibl. d'Humanisme et de Reinaissance, tomo XVI, 1954, con referencia a los trabajos de Toffanin, de Kristeller, 1950; E. Garin, 1950; Spongano, 1953; A. Buk, 1954); de Fred Bérence: *La Renaissance italienne*, Ed. La Colombe, 1955.

Sobre el aspecto especulativo de la cuestión, véase en particular: Harald Höffding: *Histoire de la philosophie moderne*, tomo I, trad. fr. 3.a ed. Alcan, 1924. M. Frischeisen-Kohler: *Die philosophie der Neuzeit*, Berlín, 1924 (F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie). G. Sortais. *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'a Leibniz*, tomo I, 1920. Maurice de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, tomo II de la 5.a ed., 1925. (La 6.a edición se detuvo en Nicolás de Cusa.) Emile Bréhier: *Histoire de la philosophie*, tomo I, fasc. 3 (1928). A. Dyroff: *Renaissance und philosophie*, colección publicada en Bonn, 1906 y siguientes. H. O. Taylor: *The classical heritage of the Middle ages*, 3.a ed. Nueva York, 1925; *Thought and expresion in the XVIth. century*, Nueva York, 1930. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín, 1927. (C. R. por A. Renaudet, R. hist. 1929, y por van Overbeke, R. d'hist. eccl., 1931). P. Smith: *A history of modern culture*, tomo I, The great renewal, 1543-1667, Nueva York, 1930. E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall: *The Renaissance philosophy of man*, Chicago, 1948.

Sobre diversas corrientes de pensamiento. Ch. Huit: *Le platonisme pendant la Renaissance*, Annales de philos. chrétienne, 1895-98, que puede completarse con E. Gothein (Heidelberg, 1912) y B. Kieszkowski (Giorn. crit. della filos ital. 1933). Léontine Zanta: *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Champion, 1914. J. R. Charbonnel: *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Champion, 1919. Henri Busson: *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, 1922. Pierre Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Boivin, 1936, nueva edición con suplemento bibliográfico, Vrin, 1951. (Importante obra en la que se estudian, con bibliografía, Maquiavelo, Erasmo, Tomás Moro, la revolución luterana, las tentativas anabaptistas, Calvino y Ginebra, Teodoro de Bèze, Hotman y los comienzos de la teoría del contrato, La Boétie, los polacos Orzechowski y Modrzewski, Guillermo Postel, Francisco de Vitoria, la "República" de Juan Bodin, Mariana, Altusio, Francisco Suárez.)—Sobre las relaciones del arte con los movimientos de pensamiento en esta época, véase, además de las obras sobre la historia general y sobre el arte citadas en la Bibliografía inicial, la *Histoire de l'architecture classique*, de Louis Hautecoeur, y los hermosos libros de Emile Mâle: *L'art religieux de la fin du Moyen âge en France* (5.a ed. 1949), *L'art religieux après le Concile de Trente* (1932), así como las obras sobre la música de J. Combarieu (nueva edición, Colin, 1954), A. Gastoué, H. Expert, N. Dufourcq, y las afirmaciones de Roland Manuel sobre la polifonía vocal en el siglo XVI.

Sobre la Reforma, además de la monumental edición del *Corpus reformatorum* (Halle-Berlín-Leipzig, 1834-1927) las Historias generales ya mencionadas y los trabajos sobre Lutero y sobre Calvino citados más adelante, podrán consultarse: J. Janssen, *D'Allemagne et la Réforme*, trad. fr. por E. París, 7 vols. Plon, 1887-1914. H. Hauser: *Etudes sur la Réforme française des origines à l'Edit de Nantes*, Fischbacher, 1926, que se completarán con Jean Guiraud: *Histoire partiale, histoire vraie*, tomo II, 37 edición Bauchesne, 1928, y Lucien Febvre: *Les origines de la Réforme et le problème général des causes de la Réforme*, Revue historique, mayo-junio, 1929. Pierre Imbart de la Tour: *Les origenes de la Réforme*, 3 vols. en Hachette. I. La France moderne (1905). II. L'Eglise catholique. La Crise et la Renaissance (1909). III L'Evangelisme, 1521-1538 (1914), con un cuarto volumen póstumo editado por nosotros sobre Calvin et l'Institution chrétienne. Firmin-Didot, 1935.

En la reimpresión del tomo II del P. Imbart de la Tour: *L'Eglise catholique, la Crise et la Renaissance,* que hemos entregado a la Librairie d'Argences en Melun en 1944, con un prólogo, podrá encontrarse, págs. 585-626, una preciosa bibliografía crítica de Yvonne Lanhers sobre el conjunto de la cuestión, en particular sobre el Papado a fines del siglo XV y a comienzos del siglo XVI, el galicanismo, los abusos y las reformas, Renacimiento y humanismo hasta 1520. Véase igualmente, en apéndice del libro de Jean Héritier sobre *Cathérine de Médicis*, Fayard, 1940, págs. 691-732, una interesante orientación bibliográfica; los artículos del Dictionnaire de théologie catholique, Vacant-Mangenot-Amann, publicado en Letouzey; el fascículo consagrado al siglo XVI en el *Dictionnaire des Lettres* françaises publicado en Fayard bajo la dirección de Monseñor Georges Grente; los trabajos contenidos en la *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance en Droz* en Ginebra.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL

Sobre la escolástica de la segunda mitad del siglo XV *a fines del siglo* XVI, De Wulf, tomo II (5.ª ed. 1952), páginas 243-294. Paul Vignaux: *Le pensée au Moyen âge*, Colin, 1938; *Nominalisme*, Dict. Th. cath. XI, 748-784; *Luther commentateur des Sentences* (Et. de phil. méd.), Vrin, 1935. Léon Baudry: *La querelle des futurs contingents*, Lovaina, 1465-1475 (Et. phil. méd.), Vrin, 1950.—Sobre GABRIEL BIEL († 1495) y su *Epitome pariter et collectorium circa IV Sententiarum libros* (Lyon, 1519), véanse los artículos de C. Ruch (Dict. Th. cath.), Dom Cappuyns (Dict. Hist. Géogr. eccl.), H. M. Féret (Catholicisme), y los estudios de K. Feckes (Münster, 1925), R. B. Burke (Philadelphia, 1930), P. Anatrielle (Milán, 1937), E. Bonke: *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud G. d'Ockham et Gabriel Biel*, Collectanea franciscana, 1944.

Sobre los comentadores tomistas, las ediciones de sus obras y los trabajos que suscitaron, véase el resumen que da de ellos el P. Garrigou-Lagrange en su *Synthèse thomiste*, Desclée, 1947; la *Histoires des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs* de P. Mortier, 1903-1911; la tesis de Pierre Garin sobre *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste* (tesis Grenoble), Desclée, 1932; los artículos del Dictionnaire de théologie catholique consagrados a JUAN CAPREOLO de Rodez († 1444), a Tomás de Vio cardenal CAYETANO († 1543) por Mandonnet, a SILVESTRE DE FERRARA († 1528) por M. Gorce, a los teólogos carmelitas de Salamanca (*Salmanticenses*) por Th. Deman, a Juan de Santo Tomás († 1644) por J. M. Ramírez y en Catholicisme el artículo del P. Elías de Jesús María sobre los *Complutenses* o comentadores de Alcalá.—Las obras de Capreolo, el Princeps thomistarum, fueron editadas en 1483, 1514, 1519, sus *Libri Defensionum theologiae divi Thomae de Aquino* por el P. Pègues, Tours, 1900-1908. (Cf. sobre su biografía un artículo de la R. Thomiste, julio, 1889.) Numerosas ediciones de los Comentarios de Silvestre de Ferrara, desde la edición de Venecia, 1517; sus Comentarios a la *Summa contra Gentes* fueron editados frecuentemente, de 1524 (Venecia) a 1660 (París) y 1898-1902 (Roma) en la edición leonina de Santo Tomás de Aquino. Numerosas ediciones parciales de las obras de Cayetano, en Venecia (1506), Lyon (1543), Anvers (1612), etc. Sus Comentarios a la Summa theologica, impresos en Roma de 1507 a 1522, y varias veces reeditados, se encuentran unidos a la edición leonina (Roma, 1888-1906), y sus *Scripta philosophica* fueron recientemente editados en Roma, Angelicum, 1934-39. (Cf. el número de la Revue thomiste, 1934, consagrado a Cayetano, con biografía del P. M. J. Congar.) Los Comentarios de los *Salmanticenses* (Salamanca, 1631) y de los *Complutenses* (Alcalá, 1624), así como los de Pedro de Fonseca (1577) y el *Cursus Coninbricensium* (Jesuitas de Coimbra, 1592), fueron varias veces editados a partir de fines del siglo XVI. En fin, el *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici montem* de Juan de Santo Tomás, editado en Lyon en 1633, fue reeditado en París en Vivès en 1883, y por Dom B. Reiner en Turín en 1930-37. Su *Cursus theologicus* está en curso de reedición en la Universidad Laval (Lethielleux), y en Desclée, al cuidado de los monjes de Solesmes; los fascículos 1 a 3 del tomo IV aparecieron en 1946-1955 con un prólogo de los editores y el importante tratado *De los ángeles.* Véase también la traducción de su tratado *De los dones del Espíritu Santo* (al francés) por Rhaïsa Maritain (2.ª ed. Téqui, 1951) y un artículo del P. Garrigou-Lagrange sobre la concepción que se forja Juan de Santo Tomás de los dones del Espíritu Santo en tanto que hábitos operativos (Vie spirituelle, junio, 1926). Sobre Vitoria, Báñez y los maestros españoles y portugueses, véase más adelante.

Humanismo y humanistas del Renacimiento en Italia.—El "humanismo", noción de una gran complejidad, debe ser distinguido del "Renacimiento", como mostró Monseñor Roserot de Melin: *La réformation en France au XVI[e] siècle* (Rev. hist. Egl. de France, 1931). El término fue empleado por primera vez por el pedagogo bávaro Niethammer en 1808 para designar un sistema de educación que trata de desenvolver la personalidad humana en su conjunto. En cuanto al término "humanista", va empleado en Francia por Montaigne y por Bossuet, designó primitivamente a todo clérigo preocupado por la difusión y el comentario de los textos antiguos, o encargado de la enseñanza de las "humanidades" (Journal of the Warburg Institute, IX, 1946) para tomar en seguida un sentido ideológico que precisaron bien G. Toffanin y André Chastel, en los trabajos ya citados. (Cf. R. philos, abril-junio, 1948). Podrán consultarse a este respecto los textos de los humanistas italianos publicados en las colecciones Castelli y Calo en Florencia, Thesaurus mundi en Zurich; la bibliografía contenida en la Rivista storica italiana; y, además de las obras citadas: Abel Lefranc: *Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance*, 1500-1550 (Rev. d'hist. litt. 1895). Arnaldo della Torre: *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, 1902. P. de Nolhac: *Pétrarque et l'humanisme*, 2.ª ed. Leroux, 1907. R. Sabbadini: *Il metodo degli umanisti*, Florencia, 1920. G. Gentile: *Studi sul Rinascimento*, Florencia, 1923. K. P. Hasse: *Die italienische Renaissance*, Leipzig, 2.ª ed. 1925. Giuseppe Saitta: *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1927. Vladimir Zabughin: *Storia del Rinascimento cristiano in Italia*, Milán, 1924; *Vergilio ne. Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso*, Bolonia, 1921-23. V. Rossi: *Il quattrocento*, Milán, 1933. C. Barbagallo: *Storia universale*, IV: L'et della *Rinascenza e delle Riforme*, 1454-1556, Turín, 1936. Card. G. Mercati: *Ultimi contributi alla storia degli umanisti*, Ciudad del Vaticano, 1939 (Studi e testi). P. O. Kristeller: *Humanism and scholasticism in the italian Renaissance*, "Byzance" 1944-45, trad. ital. en Humanitas, V, 1950. Walter Ruegg:

Cicero und der Humanismus, Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zurich, 1946. J. Alazard: *Quatrocentto*, 1954.

Véanse también las obras y trabajos de Fr. Novati (Epistolario, 5 vols. Roma, 1891-1911) y Alfred von Martin (Munich, 1913) sobre COLUCCIO SALUTATI († 1406), del que deberá leerse el *De seculo et religione, De fato, fortuna et casu, De nobilitate legum et medicinae, De verecundia* (ed. E. Garin, Florencia, 1947); de Rémi Coulon (Bicard, 1908) sobre su adversario, el dominico Giovanni Dominici; de Fr. Beck (Berlín, 1912) y Hans Baron (Leipzig, 1928) sobre Leonardo Bruni llamado el ARETINO († 1444), del que podrá leerse el *De studiis et litteris* y la edición de las *Cartas* en Florencia, 1741; de Birkenmajer (Beiträge, Münster, 1922) y de V. Troilo (Atti Veneto, 1932) sobre la disputa del Aretino, traductor de la Etica a Nicómaco (1418) con el obispo de Burgos, ALONSO DE CARTAGENA († 1456), defensor de la antigua traducción de la Etica por Guillermo de Moerbeke; de L. Möhler (Paderborn, 1923), L. Bréhier (Dict. Hist. Géog. eccl.), R. Loenertz (Orientalia christiana, 1944) sobre el cardenal BESSARION († 1472); de G. Scherpherd (Florencia, 1925) y Ernst Walser (Berlín, 1934, Beiträge zur Kulturgeschichte der Mittelalters und der Renaissance, 14) sobre Poggio Bracciolini llamado el POGGIO († 1459); de G. Semprini (Milán, 1927) y P. H. Michel (Belles Lettres, 1930) sobre L. B. ALBERTI († 1472), Un idéal humain au XV[e] siècle; de Börje Knös sobre GEMISTOS PLETON († 1452), sus relaciones con los humanistas italianos, su actividad en el Concilio de Florencia (1440), sus escritos y su influencia, con referencia a los trabajos de Vasilev sobre *la Renaissance italo-byzantine* (Lettres d'humanité, G. Budé, IX, 1950); de A. Renaudet y de Marcel Brion (1937) sobre LORENZO DE MÉDICIS EL MAGNÍFICO († 1492); de Marcel Brion (La Colombe, 1948) sobre SAVONAROLA († 1498), el heraldo de Dios (cf. M. Gorce, Dict. Th. cath. XIV, 1215-1232); de G. Bertoni (1919), E. W. Edwards (1924), H. Hauvette (1927) sobre el ARIOSTO († 1533), el *Orlando furioso*, la poesía caballeresca en Florencia y en Ferrara; de E. Percopo (1931) y Pedro de Montera sobre SANNAZZARO, el humanista napolitano († 1530). Con particularidad:

PETRARCA († 1374). *Opera omnia*, Bâle, 1581. *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, Champion, 1906, trad. fr. por Juliette Bertrand: *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, Alcan, 1929. *Sonnets amoureux*, ed. y trad. J. Langlois, Artus, 1936. *Lettres sur mon ascension au Mont Ventoux*, ed. por H. Sebert con prólogo de G. Faure, Haumont, 1944. Véase sobre Petrarca el capítulo de Gilson: *Philosophie au M. A.*, 720-740, sobre la influencia de San Agustín y el retorno de las cartas a Italia; las obras de H. Cochin sobre el hermano de Petrarca y el libro del Repos des religieux (Champion, 1903), J. H. Robinson (2.ª ed. Nueva York, 1914) y E. Tatham (Londres, 1925-26) sobre *Francesco Petrarca, premier homme moderne de lettres*, L. Tonelli (Milán, 1930), H. de Ziegler (Neufchâtel, 1940), L. Bernero (Avignon, 1948), F. Brisset (Perrin, 1931) y H. Enjoubert (Boivin, 1948) sobre los amores de Petrarca y de Laura de Noves (de Sabran), H. Bédarida (Arezzo, 1949) sobre el humanismo de Petrarca y la unión espiritual entre los hombres (cf. Atti el memorie dell'academia Petrarca, tomo 34. H. S. 1947-48). Véase igualmente, además de las obras citadas anteriormente de P. de Nolhac (1907) y W. Ruegg (1946), el estudio de G. R. Silber (Menasna Wisc. 1940) sobre las relaciones de Petrarca con BOCCACCIO († 1375). *De genealogiis deorum gentilium*, París, 1511. Decamerón y poesías), y los artículos de J. G. Fucilla (Modern Philology, 1930) sobre el petrarquismo y el antipetrarquismo en España y las fuentes de J. du Bellay: *Contre les pétrarchistes.*

MARSILIO FICINO († 1949). Véase la *Vita Marsilii Ficini* por Giovanni Corsi (1506), las ediciones recientes de la *Theologia platonica de animorum immortalitate* y de las *Cartas* por Eug. Garin (Thesaurus Mundi), y las del abate Marcel (C. N. R. S.).—Estudios. Giuseppa Saitta: *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923 (obra muy importante y muy completa); *M. F. e la filosofia del umanesimo*, Florencia, 943. W. Dress: *Die Mystik des M. F.*, Berlín, 1929 (Arbeite zur Kirchengeschichte, 14). W. Hobert: *Metaphysik des M. F.*, Coblenza, 1930. H. Hack: *Marcilio Ficino*, Amsterdam, 1934. Ivanoff: *La beanté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreux* (son influence sur Léonard de Vinci), Humanisme et Renaissance, III, 1936. Ed. F. Meylan: *L'évolution de la notion d'amour platonique*, ibíd. V, 1938. J. Festugière: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficino et son influence sur la littérature française au XVI[e] siècle*, Vrin, 1941 (Et. de philos. médiévale, 31). P. O. Kristeller: *The philosophy of Marsilio Ficino*, trad. ingl. por V. Conant, Nueva York, 1943. G. Solinas: *Sull'estetica di M. F. il bello*, Annali Universita di Cagliari (18 1951. André Chastel: *Marsile Ficino et l'art*, Droz en Ginebra. Y Giard en Lille. L. Febvre, en sus *Combats pour l'histoire* (Colin, 1953), pág. 279, señaló la influencia de Marsilio Ficino sobre Lefèvre d'Etaples y soción del *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, y de las *Disputationes adversus astrologiam divinatricum*, por Eug. Garin, en la collection des Classibre Miguel Angel (la Sixtina).

PICO DE LA MIRÁNDOLA († 1494). Ediques néeo-latins, de E. Castelli y G. Calo, Florencia, 1946. G. Pagani: *P. M. condannato da Innocenzo VIII*, Milán, 1889. G. Semprini: *Pico della Mirandola*, Todi, 1921. J. Festugière: *Studia mirandulana*, Archives Vrin, 1932 (bibl. de sus años de formación, 1463-84, relaciones con Savonarola, ed. del *De ente et uno*). P. Kibre: *The library of Pico della Mirandola*, Nueva York, 1936. L. Gautier-Vignal: *Pic de la Mirandole*, Grasset, 1937. Eug. Anagnine: *G. Picco della Mirandola sincretismo religioso filosófico*, Bari, 1937 (las fuentes judeocabalísticas y la unidad de su pensamiento). A. Dulles: *Pico della Mirandola and the scolastic tradition*, Cambridge Mas, 1941. Véase también, sobre su maestro Ermolao Barbaro, la obra de Arnaldo Ferriguto (Miscell. Storia Veneta, III, 15, 1922), y, en cuanto a su influencia sobre Erasmo, Ivan Pusino (Zeitsch. für Kirchengesch. tomo 46, 1928).

LEÓN HEBREO (Judas Abarbanel, † en 1508): *Dialoghi d'amore*, Roma, 1535, traducidos al francés por Pontus de Thiard (1551), al latín por Juan Carlos Sarasin (1564), al español por Micer Carlos Montesa (1582), con el título de "Filografía universal", luego por Garcilaso el Inca (1590). Véase, a este respecto, Menéndez y Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1883-1891. B. Zimmels: *Leone Hebreo*, Neue Studien, Viena, 1892. P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen âge*, Beitrage Münster, 1908. H. Pflaum: *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, 1926. J. D. Berrueta y J. Chevalier: *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Denoël, 1934, págs. 177 y sgs., así como la obra de Ivanoff ya citada (1936) y los trabajos de Gabriel Berquet sobre los Diálogos de amor y sus fuentes.

LEONARDO DE VINCI († 1519). Véanse sus *Manuscritos*, publicados por Félix Ravaisson (1881-89), el *Traité de la peinture*, traducido sobre Cod. Vatic., 1270, por Péladan (Delagrave); los *Carnets de Léonard de Vinci*, con prólogo de Paul Valéry (Gallimard). Entre los numerosos trabajos consagrados a Leonardo de Vinci, limitémonos a señalar la monografía que publicó de él Giorgio Vasari en sus Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos (1550, reed. 1906, trad. por Weiss, 1913); los libros de E. Muntz: *Léonard, l'artiste, le penseur, le savant* (1889); E. Solmi: *Studi della filosofia naturale di L.* (2.ª ed., Florencia, 1907); S. Freud (Londres, 1922; Gallimard, 1936); el Leonardo de Vinci publicado en las ediciones de la nueva Revista de Italia, Roma, 1919; L. Ferrero (Turín, 1929); G. Calvi (Brescia, 1936); C. Baroni (Novarra, 1939); V. Constantini (Milán, 1948); Antonina Vallentin (Gallimard, 1950); Marcel Brion (Albin Michel, 1952); André Chastel (1952). Sobre el pensador, véanse los estudios de Ra-

vaisson (1881-1891) y las páginas que le consagró Bergson en *La Pensée et le mouvant*, págs. 293 y sgs.; Gabriel Séailles (4.ª ed., 1912); Paul Valéry: *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), en *Variété* (Gallimard, 1924); F. Heinemann: *L., sa phénoménologie du monde visible* (R. philos., nov. 1936); E. Schuré: *Les prophètes de la Renaissance* (Perrin, 1936). Sobre el sabio, P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 series (Hermann, 1906-1913). R. Marcolongo: *Memorie sulla geometria e la mecanica di L.* (Nápoles, 1937); P. Sergescu: *L. homme de science* (1952). Véanse también, con referencia a la estética de Leonardo, los libros de G. Carotti sobre Leonardo, Bramante y Rafael (Milán, 1905), de Mairot sobre la Gioconda (Besançon, 1933), de R. Bayer sobre la gracia (Alcan, 1933), así como los trabajos sobre el hombre y sobre su obra publicados en Italia (Renzo Cianchi, Carlo Pedretti) y en Francia (Y. Alazard en los Cahiers d'art, L. Febvre sobre L. de V. et l'experience scientifique, en C. N. R. S.), a propósito del quinto centenario del nacimiento de Leonardo.

MAQUIAVELO († 1527). *El Príncipe* (escrito en 1512), los *Discursos sobre Tito Livio* (entre 1513 y 1519), la *Historia de Florencia* (entre 1520 y 1525), publicados en Roma en 1532. Edición completa de sus *Obras* por el Istituto editoriale italiano, Milán, 1927. Véase también la edición francesa de sus *Obras*, por Pérès Louandre, en Charpentier y en la Bibliothèque de la Pléiade de Gallimard; la trad. de los *Discursos* por Colonna de Istria (Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne, 1930); de todas sus *Cartas*, por Edm. Baricou, con prólogo de Jean Giono, en Gallimard. En la abundante bibliografía relativa a Maquiavelo, limitémonos a señalar, además del capítulo que le consagró Pierre Mesnard, páginas 17-85: Charles Benoist: *Machiavélisme*. I: Avant Machiavel. II: Machiavel. III: Après Machiavel, Plon, 1907, 1934, 1936. L. Gautier Vignal: *Machiavel* (1929), con bibliografía completa de las obras y de las críticas. Pasquale Villari: *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*, 4.ª ed., Milán, 1927. A. Renaudet: *Machiavel. Etudes d'histoire des doctrines politiques*, 2.ª ed., Gallimard, 1942. Marcel Brion: *Machiavel*, Albin Michel, 1948. Podrá unirse también: A. Chérel: *La pensée de Machiavel en France*, 1935. L. de Villefosse: *Machiavel et nous*, Grasset, 1937. Allan H. Gilbert: *Machiavelli's Prince and its forerunners*, Durham Cal., 1938. J. Maritain: *Sort de l'homme*, Neufchâtel, 1943 (Cahiers du Rhône). U. Spirito: *Machiavelli e Guicciardini*, Roma, 1944. L. von Muralt: *Machiavelli's Staatsgedanke, Basel*, 1945. W. T. Jones: *Machiavelli to Bentham*, Londres, 1947. L. Huovinen: *Das Bild von Menschen in politischen D e n k e n N. Machiavelli's*, Helsinki, 1951.

POMPONAZZI († 1525). *Opera*, Basilea, 1567. Ediciones recientes del *De anima* y del *De immortalitate animae*, por B. Nardi; del *De fato et De incantationibus*, por Kristeller; de las *Opere inédite*, por B. Nardi, Giornale critico della filosofia italiana, 1950-51. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, tr. fr. e introd. por H. Busson. Rieder, 1930.—*Estudios*. E. Fiorentino: *Pietro Pomponazzi*, Verona, 1869. A. Douglas: *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, 1910. C. C. J. Webb: *Studies in the history of natural theology*, Oxford, 1919. H. Busson, Rev. de litt. comparée, 1929. Véanse también las obras de L. Mabilleau: *Cesare Cremonini* (el último representante de la escuela de Padua, † 1631) *et la philosophie de la Renaissance en Italie* (1881), y de J. R. Charbonnel: *La pensée italienne au XVI*ᵉ *siècle et le courant libertin* (1917).

PARACELSO († 1541). Véanse sus *Obras* en la edición de C. Südhoff y Mathiessen (14 vols., Munich-Berlín, 1922-31) y en la de J. Jacobi (Zurich, 1942). *Le Prognostic*, Profecía en 32 figuras y textos, traducido sobre la edición original de 1536 por J. Weber Marshall (Oliven, 1948).—*Estudios*. Julius Petersen: *Evolution de l'art médical*, Copenhague, 1875. Fabre d'Olivet: *Un médecin d'autrefois*, París, Dupont, 1876. J. Ferguson: *Bibliographia Paracelsica*, Glasgow, 1886-96. Ernst von Maier: *Geschichte der Chimie*, Leipzig, 1889. F. Gundolf, Berlín, 1928. A. Koyré, Rev. Hist. et philos. relig., Estrasburgo, 1933. R. Allendy: *Paracelse le médecin maudit*, Gallimard, 1937. C. J. Jung: *Paracelsica*, Zurich, 1942. J. D. Achelis: *Die Ueberwindung der Alchemie in der paracelsischen Medizin*, Heidelberg, 1943, M. Clement, etc.: *Les conquérants de la science d'Archimède à Cuvier*, París, Lesourd, 1945. R. H. Blaser: *Paracelse et sa conception de la nature*, Ginebra y Lille, 1950.

COPÉRNICO († 1543). *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, compuesto en 1530, dedicado al Papa Paulo III y publicado en Nuremberg en 1543. Su descubrimiento, que parece remontar a 1512, fue comunicado por él en 1531 en su *Commentariolus*, y su amigo el astrónomo Georges Joachim, de sobrenombre Rhético († 1576), le había defendido contra los partidarios del sistema de Tolomeo, dando extractos del manuscrito definitivo de Copérnico en sus obras: *Narratio de libris revolutionum Copernici* (1540), *Orationes de astronomia* (1542), *Trigonometria Copernici* (1542). Véanse P. Duhem: *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., Hermann, 1913-1917. Hermann Kesten: *Copernic et son temps*, Calmann-Lévy, 1950. Artículo de H. M. Féret en Catholicisme.

JERÓNIMO CARDAN († 1576). *The first book of J. Cardan's De subtilitate translated from the original latin with text, introduction and commentary*, por M. M. Cass, Williamsport, 1934. *Ma vie*, texto presentado por J. Dayre, Bibl. Inst. de Florencia, 1.º s., tomo XI, Champion, 1936. Véase sobre Cardan el artículo que le consagró Bayle en R. quest. scient., 1903, *Etudes sur Léonard de Vinci*, I, 223; el Supplement to the Bulletin of the history of medicine, núm. 7, Baltimore, 1946; la obra de A. Bellini: *G. C. e il suo tempo*, Milán, 1947; el de J. Lucas-Dubreton: *Le monde enchanté de la Renaissance: Jérôme Cardan*, Fayard, 1955.

Sobre el Renacimiento de las letras, los humanistas y los políticos en Francia, véanse la bibliografía de Yv. Lanhers, Imbart de la Tour, II (1944), págs. 614-626, la Revue du XVIᵉ siècle y, además de las obras ya citadas de Raoul Morçay (1933), F. de Dainville (1940): A. Renaudet: *Préréforme et humanisme* (2.ª ed. 1953); Jean Plattard: *La Renaissance des lettres en France de Louis XII à Henri IV* (Coll. Colin, 1925); los estudios de Henry Guy (1910); Henri Chamard (1913-14, 1920, 1939); R. Morçay (1936), sobre la poesía francesa, la historia de la Pléiade y el advenimiento del lirismo; Raymond Lebègue, sobre Ronsard (Boivin-Hatier). Franco Simone: GUILLERMO FICHET († 1480) *Retore ed umanisme*, Mem. Accad. Torino, 1937. L. Delaruelle: *Etude sur l'humanisme français* GUILLAUME BUDÉ (1468-1540), Bibl. Ec. Hautes Etudes, Champion, 1907. J. Plattard: *Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français*, Belles-Lettres, 1923. Sobre PEDRO DE LA RAMÉE, llamado Petrus Ramus († 1572): Waddington: *Ramus et ses écrits* (1875). R. Barroux: *Pierre de la Ramée et son influence philosophique*. Essai sur l'histoire de l'idée de méthode à l'époque de la Renaissance (Fichet, Vivès, Ficin), Tesis Ec. des Chartes, 1922. V. Carnière: *P. de la Ramée et la principalité du collèlle de Presles*, R. Hist. Egl. de France, 1940. N. E. Nelson: *P. R. and the confusion of logic, rhetoric and poetry*, Contr. mod. philol. Univ. of Michigan, 1947.—Sobre GUILLERMO POSTEL († 1581) y JUAN BODIN († 1596), cuyas obras figuran en el Corpus des philosophes français, véanse los excelentes capítulos de Pierre Mesnard: *L'essor politique* (2.ª ed., Vrin, 1951). Sobre JUAN BODIN, en particular, y su *República* (1576). Ed. Du Puys, 1579: Henri Baudrillart: *J. B. et son temps* (1853). R. Chauviré: *J. B. auteur de la République* (1914). *La Province d'Anjou*, nov. 1929 (IV centenario), con bibliografía de André Gardot. B. Reynolds: *Proponents of limited monarchy in the 16th century France* (Hotman y Juan Bodin), Nueva York, 1931; *Method for easy comprehension of history by J. B.*, Nueva York, 1945. Jean Moreau-Reibel: *J. B. et le droit public*

comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, Vrin, 1933. J. L. Brown: *The Methodus ad facilem historiarum cognitionem of J. B., a critical study,* Washington, 1939. E. Droz: *Le carme J. B. hérétique,* Bibl. Human. et Renais., X, 1948. M. E. Kamp: *Die Staatwirtschaft lehre J. Bs.,* Bonn, 1949. M. Silbert: *Parallèle entre Francisco Suárez et J. B.,* Padua, 1949.

La revolución religiosa. La Reforma y los reformadores.—Véanse la bibliografía ya citada y, en particular, la monumental edición del *Corpus reformatorum.*

Lutero († 1546). Obras. Edición de Erlangen-Francfort, 123 vols., aparecidos de 1826 a 1926. Edición crítica del *Dr. Martin Luthers Werke* (Weimar 1883 y siguientes); de los *Tischreden* (ed. Ellwein, 1928). Ediciones manuales de De Wette, 1825-28, de O. Clemen y A. Leitzmann, 4 vols. Bonn, 1912-13, y de G. Wolf: *Quellenkunde der detschen Reformationgeschichte,* 3 vols. Gotha, 1915-23. Trad. fr. *De la liberté du chrétien,* por L. Cristiani (1914), de los *Propos de table* por L. Sauzin (1932), de Textos escogidos por L. Cristiani (*Luther tel qu'il fut,* Fayard, 1955).—Bibliografía en Gebhard: *Handbuch der deutscher Geschichte,* 7.ª ed. por Holzmann (1930), en la obra citada de G. Wolf, tomo II, 1.ª part. (1915), en Fliche-Martin: *Hist. de l'Eglise,* tomo XVI.—Entre los numerosísimos trabajos consagrados a Lutero, señalemos: el excelente artículo de J. Paquier, Dict. Th. cath. XI, 1, 1144-1375. Jansen: *Geschichte des deutschen Wolks seit dem Ausgang des Mittelalters,* ed. Pastor, 20 ed. Friburgo B., tomos I y III, 1915-1916 (tr. fr. por E. París: *L'Allemagne et la Réforme*). Erns Troeltsch: *Protestantische Christentum und Kirche in der Neuzeit,* Kultur der Gegenwart, ed. por Hinneberg, 1905; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernenwelt,* 1911 (cf. Vermeil, Rev. hist. et philos, relig. Estrasburgo, 1921). H. Denifle: *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt,* 2.ª ed. por el P. Weiss, Mainz, 1906, trad. fr. *Luther et le Luthéranisme,* Picard, 1910-16. L. Cristiani: *Luther et le luthéranisme,* con pról. de Monseñor Baudrillart, Bloud, 1908, 4.ª ed. 1929 (Cf. Jacques Chevalier, Rev. cath. des Eglises, 1908); *Du luthéranisme au protestantisme,* Bloud, 1911. *L'effroyable martyre de Martin Luther,* Estrasburgo, 1948. H. Grisart: *Martin Luther,* Friburgo B. 1924-27, trad. fr. por el abate Mazoyer, 1931. Lucien Febvre: *Un destin: Martin Luther,* Rieder, 1928, nuev. ed. P. U. F. 1951. (Dos libros esenciales.) L. Bouyer: *Du protestantisme à l'Eglise,* Cerf, 1955. J. Lecler: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* 2 vols. Aubier, 1955. Véanse también los estudios publicados en Rev. Méta. et Morale, 1918, a propósito del centenario de la Reforma, por Ch. Andler, J. Chevalier ("Les deux réformes", reed, en *Cadences,* nuev. ed. 1949). P. Imbart de la Tour (Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand), E. Vermeil; y en Rev. Hist. eccl., Lovaina, 1950. Sobre las ideas políticas de Lutero, la obra editada por Schenkel: *Der Protestantismus in der Gegenwart* (1926), Althaus, *Luther und der politische Welt* (1937), y el capítulo de P. Mesnard (nuev. ed. 1951), páginas 181-235.

Calvino († 1564). Obras: *L'institution chrétienne* (1536), ed. A. Lefranc, H. Chatelain y J. Pannier, Bibl. Ec. Hautes Etudes, 1911; ed. J. Pannier, Belles-Lettres, 4 vols., 1936-39. *Le Catéchisme de Jean Calvin,* ed. Je sers, 1934. *Traité des Reliques et Excuse aux Nicodémites,* ed. A. Autin, 1921. Textos escogidos (Calvin tel qu'il fut) por L. Cristiani, 1955.—*Estudios.* La obra fundamental es la de Emile Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps,* 8 vols. Lausanne, 1899-1927, a la que podrá unirse P. Imbart de la Tour: *Les origines de la Réforme,* tomo IV: *Calvin et l'Institution chrétienne,* publicada en 1935 en Firmin Didot con prólogo de J. Chevalier. Véanse también los artículos de A. Baudrillart sobre Calvin et le Calvinisme, Dict. Th. cath. II, 1377-1398, 1398-1422 con una abundante bibliografía, A. Lefranc: *La jeunesse de Calvin* (1888). M. Boegner: *Les catéchismes de Jean Calvin* (1905). J. Pannier: *Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin jusqu'à sa conversion* (Rev. Hist. et philos, relig. 1923-24). J. Chevalier: *Les deux Réformes* (reed. en *Cadences,* 1949). Fr. Wendel: *Calvin sources et évolution de sa pensée religieuse* (P. U. F. 1950). Sobre el Estado cristiano y la teocracia en Ginebra en tiempos de Calvino y de Teodoro de Bèze, E. Choisy (Ginebra, 1897, 1902, 1909, 1928) y G. Goyau (1919). Sobre Miguel Servet († 1553), Roland H. Bainton: *Hunted heretics. The life and death of Michael Servetus* (Boston, 1953). Sobre Zuinglio († 1531), los estudios de A. Stähelin (1895-97), y el artículo del Dict. de Th. cath. Sobre Melanchton († 1560), los trabajos de G. Ellinger (1903), Dilthey (Arch. für Geschichte der Philos. tomo VI), L. Cristiani (La notion d'Eglise chez Melanchton, R. cath. des Eglises, 1908). Sobre Farel († 1565), la publicación hecha para el cuarto centenario de la Reforma de Neuchâtel en 1930.

El humanismo cristiano.—Véanse las obras citadas anteriormente, y en particular: Francis Hermans: *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien,* ed. Casterman, 1948, tomo I: M. Ficin, Pic de la Mirándole, Lefèvre d'Etaples; tomo II: Erasme et More, Rabelais, Montaigne. P. van Tieghem: *La littérature latine de la Renaissance,* Droz, 1944. Imbart de la Tour, tomo II (nueva ed. 1944), págs. 397 y sgs.

Tomás Moro († 1535). Edición de sus Obras en Londres (1557), Lovaina (1565), de las *Opera latina* en Francfort (1689). *De optimo reipublicae statu deque Nova Insula Utopia,* Lovaina, 1516, Basilea, 1518 (ed. por Erasmo): ed. crítica por J. H. Lupton (editor de las obras de Colet, 1873-76), Oxford, 1895; por Michels y Ziegler, Berlín, 1895; por Marie Delcourt, Droz, 1936. Trad. fr. por Jean Leblond (1550), Sorbière (1643), V. Stouvenel (1927) (*Euvres choisies,* con prólogos, traducciones y notas por Marie Delcourt, Droz, 1936.—*Estudios.* F. Seebohm: *The Oxford Reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More,* 4.ª ed. Londres, 1911. E. Hutton: *The religious writings of T. M.* Engl. hist. Rev. 1889; *Life and writings of sir T. M.,* Londres, 1891. Véase también la excelente obra de H. Bremond: *Le bienheureux Thomas More,* Lecoffre, 1904, 5.ª ed., 1930; las de G. Dudock (Amsterdam, 1923), Daniel Sargent (Brujas-París, 1935), R. W. Chambers (Londres, 1935), G. Ritter (Munich, 1943). Dermenghem: *Th. Morus et les utopistes de la Renaissance,* 1927. Marie Delcourt, *Recherches sur Thomas More. La tradition continentale et la tradition anglaise,* Humanisme et Renaissance, tomo III, 1936. Th. Maynard: *Humanist as hero, the life of sir T. M.,* Nueva York, 1947. Mencionemos también la extravagante obra de R. Ames: *Citizen T. M. and his Utopia,* Princeton, 1949, y los preciosos artículos de J. Gillow, Bibliogr. Dict. of the english catholics (Londres, 1902), de R. Janelle, Dict. Th. cath. XI, 1, 2472-82, de P. Mesnard en *L'essor.*

Erasmo († 1536). *Opera omnia,* ed. de Basilea (Froben), 1540, de Leyde, 10 vols. 1703-06. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* ed. por P. S. Allen, 7 vols. Oxford, 1906-28 (con noticias muy importantes). *Bibliotheca Erasmiana* por F. van der Haegen, Gante, 1897-1907. *Œuvres choisies,* por A. Renaudet Renaissance du Livre, 1919. *Essai sur le libre arbitre,* traducido y presentado por P. Mesnard, P. U. F. 1945. *Le Banquet poétique,* texto y trad. por L. Saulnier, D'Argences, 1947. *Choix de textes* y *Eloge de la folie,* P. U. F. 1948. *Estudios.* P. S. Allen: *The age of Erasmus,* Oxford, 1919; *Erasmus,* Oxford, 1934. P. Mestwerdt: *Die Anfänge des Erasmus. Humanism und Devotio moderna,* Leipzig, 1917. Pr. Smith: *Erasmus. A study of his life ideals and place in history,* Nueva York, 1923. J. B. Pienau: *Erasme, sa pensée religieuse,* Alcan, 1923. A Renaudet: *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance* (1518-1521), Alcan, 1926; *Etudes erasmiennes,* Droz, 1939; *Erasme et l'Italie,* Droz, 1954. J. Huizinga; *Erasmus,* Nueva York, 1924, trad. fr. Gallimard, 1955. Margaret Manu: *Erasme et les débuts de la Réforme française* (1517-1536), Bibl. litt. de la Renaissance, 1933. M. Bataillon: *Erasme et l'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI*e *siècle,* Droz, 1937 (con una importante bibliografía); *Alonso*

de Valdés, Hom. Menéndez Pidal, Madrid, 1925, y ed. del *Diálogo de doctrina cristiana*, de Valdés, Coimbra, 1925. Louis Bouyer: *Autour d'Erasme.* Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques, Cerf, 1955. Sobre la disputa de Erasmo con Lutero: Humbertclaude: *Erasme et Luther, leur polémique sur le libre arbitre*, Bloud, 1909. André Mayer: *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther*, Alcan, 1909, 2.ª ed., 1926. Albert Maison: *Erasmo*, 1933. Sobre su evangelismo político, P. Mesnard: *L'essor*, págs. 86 y sgs.

Luis Vives († 1540). Ediciones de sus *Comentarios a la ciudad de Dios*, en Basilea, 1522, y París, 1531; *De anima et vita libri tres*, Basilea, 1538; *De veritate fidei christianae*, Basilea, 1543; *Opera*, 2 vols. Basilea (Froben) 1555; *Opera omnia*, por Gregorio Mayáns, 8 volúmenes. Valencia, 1782-90. Véase también la edición de sus escritos pedagógicos por F. Kayser en Friburgo de Brisgau (1896), del *De tradendis disciplinis*, por F. Watson (Cambridge, 1913), de *48 cartas inéditas a Craneveldt* por H. de Vocht (Lovaina, 1928), de *60 cartas* por S. A. Casanova (P. U. F., 1943).—*Estudios.* Bonilla y San Martín: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903, 2.ª ed., 1929. G. Hoppe. *Die Psychologie des J. L. Vives*, Berlín, 1901. Foster Watson: *Luis Vives el gran valenciano*, Oxford, 1921. J. Estelrich: *Vives*, Exposición organizada en la B. N. de París, enero-marzo, 1942 (Bibliografía). *Vives humaniste espagnol*, con artículos de Eugenio d'Ors, Gregorio Marañón, Carreras y Artau, Juan Zaragüeta, P. Jobit, col. Occident, Etudes hispaniques, Plon, 1941.

Francisco Rabelais († 1553). *Œuvres.* Edición crítica publicada bajo la dirección de Abel Lefranc, Champion, 1912-31; por Jean Plattard, en la colección de Textes français en G. Budé, 1929; por J. Boulenger, N. R. F. 1934.—*Estudios* de P. Stapfer (1889), R. Millet (1892), Em. Gebbart (1895), L. Thuasne (1904), Abel Lefranc (Rev. des études rabelaisiennes, 1903-12), Bourrilly (Rev. d'hist. mod. et contemp. 1905-06), Et. Gilson (Rev. d'hist. francisc. 1926), L. Sainéant (1930), las tesis opuestas de V. L. Saulnier sobre *Rabelais et le poulaire* (Lettres d'humanité, 1949, y *Littérature française de la Renaissance*, 1942) y de J. Hannedouche: *Essai sur l'ésoterisme de Rabelais* (Cahiers d'etudes cathares, 1950). Véase sobre todo: Jean Plattard: *L'œuvre de Rabelais*, Champion, 1910; *La renaissance des lettres en France de Louis XII à Henri IV*, Colin, 1925; *La vie de Fr. Rabelais*, ed. van Oest, París y Bruselas, 1928; *Rabelais*, Boivin, 1932. J. Boulenger, ed. Colbert 1942. Lucien Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1942. (obra capital). Véase también R. Pons: *La pensée religieuse de Rabelais*, Etudes des R. P. Jésuites, dic. 1953.

Montaigne († 1592). *Essais.* Ediciones de Burdeos, 1580 (1.ª ed.). 1588 (5.ª ed.). El último texto se presenta a nosotros en dos formas: la edición de 1595 publicada en Langelier en París por Mlle. de Gournay, y el manuscrito llamado de Burdeos, que es un ejemplar de la ed. de 1588 con correcciones y adiciones de Montaigne, y que fue magníficamente editado por F. Strowski, edición municipal de Burdeos, 1906-20, con reproducción fototípica en Hachette. Véase también la edición de los *Essais* según el texto del ejemplar de Burdeos por Pierre Villey, con noticias, fuentes e índice, 3 vols. Alcan, 1922, nuev. ed. 1930-31 y la de Jean Plattard, en G. Budé, 1931. *Œuvres complètes de Montaigne*, ed. por el Dr. Armaingaud, Conard, 1924-28. *Le livre de raison*, de Montaigne fue publicado por J. Marchand con prólogo de Abel Lefranc, en la Compañía fr. de las artes gráficas, 1948; el *Journal de voyage* por Ch. Dédeyan, Belles Letres, 1946, y en el Club français du Livre, 1954. Véase también *La théologie naturelle de Raymond Sebon*, ed. Jean de la Mare, Rouen, 1641.—Entre los trabajos consagrados a Montaigne, señalemos en particular, con las obras de J. Favre (Fischbbacher, 1887), P. Bonnefon (Colin, 1898), E. Campion (Colin, 1900), G. Lanson (Mellottée, 1931), Gonzague Truc (Armes de France, 1945), A. Cresson (P. U. F. 1947), Hugo Friedrich

(Berna, 1949): F. Strowski: *Montaigne*, Alcan, 1906, 2.ª ed. 1931; *Pascal et son temps*, L. de Montaigne à Pascal, Plon, 1907, 5.ª ed. 1921; *Montaigne, sa vie publique et privée*, Nouv. Revue critique, 1938, P. Villey: *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Hachette, 1908, nuev. ed. en 2 vols. 1933; *Montaigne devant la posterité*, Boivin, 1935; los *Essais de Montaigne*, Malfère, 1940. J. Plattard: *Montaigne et son temps*, Boivin, 1933. Véase también: J. Coppin: *Etude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne*, Lille, 1925; *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, Lille, 1925; *La morale de Montaigne est-elle purement naturelle?* Mélanges de philos. et d'histoire, Lille. F. Tavera: *L'idée d'humanité dans Montaigne*, Champion, 1932. M. Dreano: *La pensée religieuse de Montaigne*, Beauchesne, 1936. M. Citoleux: *Le vrai Montaigne, théologien et soldat*, 1937. P. Barrière: *Montaigne gentilhomme français*, Delmas, 1940. L. Brunschvicg: *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Ed. de la Baconnière, Neufchâtel, 1945. M. Weiler: *La pensée de Montaigne*, Bordas, 1948. C. Sclafert: *L'âme religieuse de Montaigne*, Editions latines, 1951.

Sobre Francisco Sánchez († 1623), véase la edición de la *Opera philosophica* (Quod nihil scitur. De longitudine et brevitate vitae. De divinatione per somnum, etc.), por Joachim de Carvalho, Coimbra, 1955, con una importante introducción. Estudios de Menéndez y Pelayo: *La ciencia española*, 4.ª edición. Madrid, 1915. Moreira de Sà: *Fr. Sánches filosofo e matematico*, Lisboa, 1947. J. de Calvalho: *Descartes e a cultura filosofica portuguesa*, Mem. Acad. Cienc. Lisboa, 1939. E. de Morais Filho: *Fr. Sanches e a duvida metodica na Renascença portuguesa.* Rev. brasileira de filosofía, abril-junio, 1953.

Filósofos y místicos heterodoxos. — Telesio († 1588). Edición del *De rerum natura juxta propria principia* (Roma, 1565) por V. Spampanato, I Módena, 1910. II Génova, 1913. III Roma, 1923.—*Estudios.* Fiorentino: *Telesio, studii storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Nápoles, 1872-74. E. Troilo: *Bernardino Telesio*, Módena, 1910. Gentile: *B. Telesio*, Bari, 1911, 2.ª ed., 1923. N. Abbagnano: *B. T. e la filosofia del Rinascimento*, Milán, 1941. G. Soleri: *T.*, Brescia, 1944. Artículos de P. O. Kristeller y Eug. Garin en el Giornale critico della filosofia italiana, 1950.

Giordano Bruno († 1600). *Ediciones. Jordani Bruni Opera latina.* Nápoles-Florencia, 8 vols. 1879-91. *Opere inedite*, ed. Tocco, Nápoles, 1891. *Opere italiane*, ed. Gentile, 3 vols. Bari, 1907-09. A. Guzzo: *I dialoghi del Bruno*, Turín, 1932: *De la causa, principi e uno*, Florencia, 1933. *Cause, principe et unité.* Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne, publicados por Abel Rey, Alcan, 1930. *Les fureurs héroïques*, texto y trad. por P. H. Michel, Belles Lettres, 1954. Bibliografía de sus obras por V. Salvestrini, Pisa, 1926.—*Estudios.* Además de los artículos consagrados a Bruno por J. Dopp (Dict. Hist. Géogr. eccl.), Loevenbruck (Dict. Th. cath.), Duval (Catholicisme), y del libro de J. R. Charbonnel sobre *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin* (1917), véase: Domenico Berti: *G. Bruno da Nola. Sua vita e sua dottrina*, nuev. ed. Turín, 1889. E. Troilo: *La filosofia di G. B.*, Turín, 1907. J. Lewis Montyre: *The life of G. B.*, Londres, 1904. E. Namer: *Les aspects de Dieu dans la philosophie de G. B.*, Alcan, 1926. V. Spampanato: *Documenti della vita di G. B.*, Florencia, 1933. A. Corsano: *Il pensiero di G. B. nel suo svolgimento storico*, Florencia, 1940. R. Mondolfo: *Tres filósofos del Renacimiento* (Bruno, Campanella, Galileo), Buenos Aires, 1947. M. F. Sciacca: *I dialoghi italiani di G. Bruno*, en *Il pensiero moderno*, Brescia, 1949. A. Renaudet: *Les "Fureurs héroïques" de G. Bruno*, R. des D. M. 15 enero 1955.—Los interrogatorios de la Inquisición en el curso del proceso de Bruno en Venecia y en Roma fueron publicados por Domenico Berti (1886 y siguientes) y estudiados por A. Mercati: *Il sommario del proceso di Giordano Bruno*, Ciudad del Vaticano, 1942.

Campanella († 1639). Edición de sus obras por A. d'Ancona, 1854. Biblio-

grafía de sus escritos en Quétif-Echard, II, 505, y L. Firpo, Turín, 1940. *La Cité du soleil*, trad. e introd. de A. Zévaès, Vrin, 1950. — *Estudios.* Véanse los artículos de Mandonnet (Dict. Th. cath.) y de M. H. Laurent (Dict. Hist. Géogr. eccl.). Sobre sus procesos: L. Amabile, Nápoles, 1882, 1887. Sobre su filosofía: L. Blanchet: *Campanella*, Alcan, 1920. Et. Gilson: *Le raisonnement par analogie chez Campanella*, en *Etudes de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921. Giovanni di Napoli: *Tommaso Campanella filosofo della restorazione catholica*, Padua, 1947. Sobre su filosofía política, estudios de R. di Mattei (Roma, 1928) y P. Treves (Bari, 1930).— Sobre GÓMEZ PEREIRA y su ANTONIANA MARGARITA (1554), véase Eloy Bullón: *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.

JACOBO BOEHME († 1624). *Theosophia revelata*, 6 vols. Amsterdam, 1730; Leipzig, 1837-41 y 1860, ed. Schiebler. En francés, la mayor parte de las obras de Jacobo Boehme fueron traducidas por Saint-Martin, de 1800 a 1822. Más recientemente, N. Berdiaeff dio el *Mysterium magnum*, Aubier, 1950. — *Estudios.* Véase E. Boutroux: *Etudes d'histoire de la philosophie*, Alcan, 1897, y sobre todo la obra capital de A. Koyré, *La philosophie de J. Boehme*, Vrin, 1929.

El Concilio de Trento (1545-1563) *y la restauración católica* (1563-1648).— Véanse las obras citadas anteriormente. Bibliografía general del siglo XVI: el artículo de A. Duval sobre la Contrarreforma en la enciclopedia Catholicisme, en Letouzey; *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme* de Daniel-Rops, tomo II: Une ère de renouveau, La réforme catholique, Fayard, 1955 (bibl. 1350-1622); y, para una bibliografía más detallada, la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin, tomo XVII, por L. Cristiani (1948), págs. 7-10, 13-14.

Sobre los *jesuitas*, véanse los *Monumenta historica Societatis Jesu*, 62 vols., Madrid, 1894-1933, que comprenden, con las Constituciones de la Compañía de Jesús, los *Monumenta Ignatiana*, Ejercicios espirituales, Instrucciones y cartas de San Ignacio de Loyola (Cf. Henri Joly, 1903; Alexandre Brou, 1928; Paul Dudon, 1934; Pinard de la Boullaye, 1944-45; Bibliothèque des Exercices, Enghien, Bélgica). C. Sommervogel: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, 10 vols. Picard, 1890-1900. A. Astrain: *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 volúmenes. Madrid, 1902-25. P. Tacchi Venturi: *Storia della compagnia di Gesu in Italia*, 2 vols. Roma-Milán, 1909-22. H. Fouqueray: *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*, 1528-1762, 5 vols. Picard, 1910-25. J. Brucker: *La Compagnie de Jésus*, Beauchesne, 1920. Le Bachelet, de Blic, P. Bouvier: *La théologie dans l'ordre des Jésuites*, Dict. Th. cath., VIII, 1, 1012-1108. Pierre Dominique: *La politique des Jésuites*, Grasset, 1955. Véase también la carta de Su Santidad Pío XII al Superior general de la Compañía de Jesús en el cuarto centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, en Roma, el 31 de julio de 1955 (Documentation catholique, 25 agosto de 1955); los libros de Bernoville y de Guillermou (1956). Pedro Sainz Rodríguez: *San Ignacio de Loyola y Erasmo*, Habana, 1956. Gaston Fessard: *La dialectique des Exercises spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Editions Montaigne, 1956.

Sobre los j e s u i t a s *misioneros.* G. Schurhammer: *Die Zeitgenösslischen Quellen zur Geschichte Portugesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des heiligen Franz Xaver*, 1538-52, Leipzig, 1939. Pueden encontrarse las cartas de *San Francisco Javier* en las *Selectae Indiarum Epistolae*, Florencia, 1587; en *Cartas do Japão*, Evora, 1598; en los *Monumenta Xaveriana*, Madrid, 1900-1912, y en G. Schurhammer y J. Wicki: *Epistolae sancti F. X.*, Roma, 1944-45, con una importante introducción. Véase también René Gonnard: *La conquête portugaise* (Libr. de Médicis, 1948).

Sobre *Carlos V y su época:* R. B. Merriman: *The rise of the Spanish Empire*, Nueva York, 1934. Carl Brandi (tr. fr. por Guy de Budé, 1939). W. Tritsch: *Charles Quint empereur d'Occident* (La Table ronde, 1947). Jean B a b e l o n :

L'Amérique des Conquistadores (Hachette, 1947). Jean Descola: *Les Conquistadores* (Fayard, 1954). Salvador de Madariaga: *Hernán Cortés* (C. Lévy, 1953); *L'essor de l'Empire espagnol de l'Amérique* (trad. Sibon, Albin Michel, 1955).

Sobre *la Iglesia en España y la Edad de Oro española* podrá encontrarse una buena bibliografía en Fliche-Martin, tomo XVII, por L. Cristiani (1948), páginas 423 y sgs. Sobre el aspecto especulativo de la cuestión, véase en particular, con los manuales clásicos de Fitcmaurice-Kelly (Colin, 1913) y Valbuena y Prat (Barcelona, 1927), la *Littérature espagnole* (Bloud, 1930) y la *Nouvelle Histoire d'Espagne* (Hachette, 1938) de Maurice Legendre: Angel Ganivet: *Idearium español*, 6.ª ed. en el tomo I de las *Obras completas*, Madrid, 1933. Miguel de Unamuno: *En torno al casticismo*, tomo I de los Ensayos, Madrid, 1916, trad. por M. Bataillon con el título *L'essence de l'Espagne*, Plon, 1922; *Vida de D. Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, 1905. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, 1914. Rafael Altamira: *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, 1914. E. Esperabé Arteaga: *Historia interna y documentada de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1914-17. Ad. Coster: *Luis de León* (1528-1591), *Etude biographique et critique*, Revue hispanique, 1921-22. Américo Castro: *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1925. (Cf. Paul Hazard, Mellottée, 1931. J. Babelon, Notice B. N. 1947. Et. Burnet, 1954. Y las obras de Eugenio d'Ors, 1935. Lebègue, 1941, Chastel, 1944, Jean Rousset, 1953, sobre el barroco.) Ludwig Pfandl: *Spanische Kultur und Sitte der XVI und XVII Jahrhunderten*, Munich, 1924; trad. esp. por J. R. Balaguer: *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro, Barcelona*, 1935. F. G. Aubrey Bell: *Fray Luis de León. A study of spanish Renaissance*, Oxford, 1925; trad. esp. por C. García, Barcelona, 1927. A. Ballesteros: *Historia de España y su influencia en la historia universal*, Barcelona, 1927. Véanse también los trabajos de F. Ehrle sobre los Mss. de la Vaticana relativos a los Salmanticenses de Vitoria a Báñez, Der Katholik, 1884-85, trad. esp. Madrid, 1930, el libro de P. Alonso Getino: *Vida y procesos del maestro Luis de León*, 2. ed. Salamanca, 1930, y la importantísima obra de Alain Guy: *La pensée de Fray Luis de León*, Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIe siècle, así como su *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle* (tesis Grenoble), Vrin, 1943. (Cf. E. Kohler, Bull. Fac. Estrasburgo, nov. 1943.) F. de Onís: *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*, Madrid, 1932. Beltrán de Heredia: *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941. Venancio D. Carro: *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, 2 vols. Madrid, 1944.

FRANCISCO DE VITORIA († 1546). Las *Relectiones theologicae*, dadas en la cátedra de Prima de Teología en Salamanca de 1527 a 1543, fueron editadas en Lyon (1557-1586), en Salamanca (1565), en Ingolstadt (1580), en Madrid (1765), y están en curso de publicación por el P. Beltrán de Heredia en la *Biblioteca de teólogos españoles*, Madrid, 1932 y siguientes. Ediciones del *De Indis* y *De jure belli* (relectiones V y VI) por Herbert Wright, en Brown Scott: *The classics of international law*, Carnegie Institute, Washington, 1917. Edición crítica según el Ms. de Palencia y trad. por Jean Baumel, Montpellier, 1936. Numerosos extractos del *De potestate civili*, *De jure belli*, etc., en Vanderpol: *La doctrine scolastique du droit de guerre* (1919) y Beuve-Méry (1928).—*Estudios.* Al capítulo de P. Mesnard: *L'essor*, págs. 454-472, al artículo de M. Rigada en el Dict. Th. cath. XV, 2, 3117-44, y a los numerosos estudios aparecidos desde 1927 en la Ciencia Tomista y el Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, deberá añadirse: E. Nys: *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruselas, 1882; *Le droit des Indiens et les publicistes espagnols*, Bruselas, 1890; *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnoles*, La Haya, 1914. J. Barthélemy: *Les fondateurs*

du droit international, París, 1904. *L'Eglise et la guerre*, por Monseñor Batifol, Monceaux, Chenon, Vanderpol, L. Rolland, F. Duval, Tanquerey, Bloud, 1913. A. Getino: *El maestro Fr. de Vitoria*, Madrid, 1914, 2.ª ed., 1930. Marcel Brion: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS († 1566), *père des Indiens*, 1927. C. Barcia Trelles: *Fr. de Vitoria et l'ecole moderne de droit international*, Acad. de Dr. intern., Recueil des cours, 1928. H. Beuve-Méry: *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*. Ed. Spes, 1928. J. Delos: *La société internationale et les principes du droit public*, 1929. Brown Scott: *The origin of international law*, Washington y Valladolid, 1928; Addresses at the Catholic University of America, Washington, 1929-1932; *The spanish origin of international law, F. de Vitoria and his law of nations*, Oxford-Londres, 1934. J. Folliet: *Le droit de colonisation*, Bloud, 1930. H. Wright: *Catholic founders of modern international law*, Washington, 1934. J. Baumel: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Fr. de Vitoria*, Montpellier, 1936. Beltrán de Heredia: *F. de Vitoria*, Barcelona, 1939; y su estudio sobre *Ideas del maestro F. de V. anteriores a las relecciones De Indis acerca de la colonización de América según documentos inéditos*, Salamanca, 1930. — Véanse sobre los maestros de Salamanca, discípulos y sucesores de Vitoria, además de los artículos citados de Ehrle (1884-85), y del Dict. de Th. cath., el importante estudio de P. Duhem sobre DOMINGO SOTO († 1560) y la escolástica parisina, las teorías dinámicas y mecánicas del maestro (Etudes sur Léonard de Vinci, tomo III); los artículos de Beltrán de Heredia (Ciencia tomista, 1933. Dict. de spiritualité) sobre MELCHOR CANO († 1560), y, en el Dict. Th. cath., los artículos de Mandonnet sobre Cano y del P. Gardeil sobre los "Lieux théologiques"; sobre BÁÑEZ († 1604), los estudios de Régnon, Báñez et Molina (Oudin, 1883), Beltrán de Heredia (Ciencia tomista, 1922-23), Marcel Lépée: *Bañez et sainte Thérèse* (Desclée de B. 1947). Sobre el jesuita LUIS MOLINA († 1600) y su *Concordia* (1588), el artículo de Vansteenberghe en Dict. Th. cath., X, 2, 2094-2187.

SUÁREZ († 1617). Edición de sus *Disputationes metaphysicae* en Salamanca (1597), del *De legibus en Coimbra* (1612), de las Obras completas en Venecia (1740, 1751), en París en Vivès (28 volúmenes. 1856-78), y edición crítica en curso por el P. Elorduy en Madrid. *Estudios*. Además del artículo de R. Brouillard en Dict. Th. cath. XVI, 2638-2728, véase Karl Werner: *Fr. Suárez*, Regensburg, 1861. Raoul de Scoraille: *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols. Lethielleux,, 1911-13. L. Mahieu: *F. Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée, 1921, a criticar inspirándose en las ponderadas observaciones del P. Descoqs en los Archives de Philosophie (IV, 4, 1926, págs. 83 y sgs.), con el título *Thomisme et Suarezisme*, y del P. Romeyer en su *Philosophie chrétienne*, tomo II (1937), pág. 181. Véanse también los estudios publicados en ocasión del tercer centenario de la muerte de Suárez, sobre todo: M. Grabmann: *Beiträge zur Philosophie des F. Suarez*, Innsbrück, 1917; P. Rivière: *Suarez et son œuvre*, Barcelona y París, 1918; Riv. di filosofia neo-scolastica, 1918; y los que fueron publicados con motivo del cuarto centenario de su nacimiento en los Archives de philosophie (XVIII, 1948) con el título *Suárez, modernité traditionnelle de sa philosophie*, y en las *Actas del Congreso internacional de filosofía de Barcelona*, 1948, Madrid, 1949.—Sobre su doctrina política, su concepción del derecho natural, del derecho internacional y del derecho de guerra, véase el penetrante estudio de J. N. Figgis: *Studies of political thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, y el interesante capítulo de P. Mesnard: *L'essor* (1951), págs. 616-660: *François Suarez. La souveraineté nationale dans l'ordre international*. Podrán consultarse igualmente los estudios de Brants (R. néosc. 1912) y de J. Kohler (Archiv. für Recht und Wirtschafsphilosophie, 1917). A. Vanderpol: *Le droit de guerre d'après le théologiens et les canonistes du Moyen âge* (1911). Emile Chenon: *Le rôle social de l'Eglise* (1928). Yves la Brière: *La conception du droit international chez les théologiens catholiques* (1930); *Le droit de juste guerre* (1938). J. Brown Scott: *The catholic conception of international law* (Georgetown, 1934). Y más particularmente, además de la importante obra ya citada de Venancio D. Carro (Madrid, 1944): Carreras y Artau: *Doctrinas de T. S. acerca del Derecho de gentes y sus relaciones con el Derecho natural*, Gerona, 1921. Bonilla San Martín: *F. S., el escolasticismo tomista y el Derecho internacional*, Madrid, 1928. Rommen: *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Munich, 1926. Barcia Trelles: *Fr. Suárez*, Acad. de Derecho internacional, Recopilación de los cursos, 1933. — Sobre MARIANA († 1623), su Historia de España y su *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599), véase G. Cirot: *Mariana historien*, Burdeos, 1904. González de la Calle: *Ideas político-sociales del P. Mariana*, Revista de Archivos, 1913-15, 1919. P. Mesnard: *L'essor*, págs. 550-566 (con bibliografía).

Los místicos españoles. — Véanse P. Rousselot: *Les mystiques espagnols*, Didier, 1867. Henri Collet: *Le mysticisme musical espagnol au XVI^e siècle*, Alcan, 1913. Miguel de Unamuno: *De mística y humanismo*, Ensayos, tomo I, Madrid, 1916, págs. 97-146. P. Groult: *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle*, Lovaina, 1927. E. Allison Peers: *Studies of the Spanish mystics*, 2 vols., Londres, 1927-30. P. Sainz Rodríguez: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927. J. Chevalier: *Le réalisme spirituel des mystiques espagnols* (Les Lettres, 1929. Reed. en Stromata, San Miguel, Buenos Aires-México, 1940); *Les mystiques de l'âge d'or espagnol* (R. des jeunes, enero 1938); *Leçons de philosophie* (Arthaud, 1946), págs. 539 y siguientes. R. Bayer: *Les thèmes du néoplatonisme et la mystique espagnole de la Renaissance*, Hommage à Martinenche, Ed. d'Artrey, 1937. P. Fidèle de Ros: *Le Père François d'Osuna*, Beauchesne, 1937. J. D. Berrueta: *Filosofía mística española*, Madrid, 1947. R. Ricard: *Le socratisme chrétien chez sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et les spirituels espagnols*, Bull. hispanique, 1947-48 (con bibliografía de la cuestión). Louis Lavelle: *Quatre saints*, Albin Michel, 1951. Jean Cruzeville: *Les mystiques espagnols*, Grasset, 1952. Sobre el aspecto teológico de la cuestión, véanse Aug. Poulain: *Les grâces d'oraison*, 11 ed., Beauchesne, 1922. P. Pourrat: *La spiritualité chrétienne*, tomo III, Gabalda, 1925. J. Maréchal: *Etudes sur la psychologie des mystiques*, tomo I, Alcan, 1924; Rech. de sc. relig., tomo V. Maurice Blondel: *Le problème de l'âme et l'experience mystique*, 2 vols., Gabalda, 1927. J. Lhermitte: *Le rêve et l'extase mystique*, Etudes carmélitaines, 1932; *Mystiques et faux mystiques*, Bloud, 1952. Garrigou-Lagrange: *Perfection chrétienne et contemplation*, 7.ª edición, Desclée, 1933. Numerosos artículos en los Etudes carmélitaines, en Desclée de Brouwer.—Las obras de los místicos españoles están editadas en la *Nueva Biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1853-1930. Trad. fr. de las obras de SAN VICENTE FERRER († 1419) en Piccard, 1909 (études de M. M. Gorce, Plon, 1924, y Henry Moysset, Correspondant du 10 mars 1925); de PEDRO DE ALCÁNTARA († 1562) por el P. Bouix, 1862; de LUIS DE GRANADA († 1588) en Vivès, 1862-68. Sobre LUIS DE LEÓN († 1591) y sus *Nombres de Cristo*, véase la obra citada de Alain Guy, Vrin, 1943. Sobre JUAN DE LOS ANGELES († 1611) y sus *Triunfos del amor de Dios*, Juan Domínguez Berrueta: *Fray Juan de los Angeles*, Madrid, 1927.

SANTA TERESA DE AVILA († 1582). Edición príncipe debida a Luis de León: *Los libros de la madre Teresa de Jesús*, Salamanca, 1588. Edición completa en siete tomos por D. Vicente de la Fuente, Madrid, 1881. La mejor edición actual es la publicada en la *Biblioteca mística carmelitana* por el P. Silverio: *Obras de Santa Teresa de Jesús*, 6 vols., Burgos, 1915-19, 2.ª ed. 1930. Ediciones fototípicas de los Mss. de la *Vida* y de las *Fundaciones* por Vicente de la Fuente Madrid, 1873, 1880; del *Camino*, por Herrero Bayona, Valladolid, 1883; de las

Moradas, por el card. Lluch, Sevilla, 1882. Véase también *La vida de la madre Teresa de Jesús*, por P. Francisco de Ribera, Salamanca, 1590 (reed. Barcelona, 1908, tr. fr. Lecoffe, 1868).—Entre las traducciones francesas antiguas, citemos el *Traite du chasteau ou demeures de l'âme*, por G. de la Noue, 1601, y las *Œuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus*, traducidas por los carmelitas del primer monasterio de París con la colaboración de monseñor Polit, 4 volúmenes, Beauchesne, 1922-26 (1.ª ed. de la Vida y de las Relaciones espirituales, en 2 vols., en Retaux, 1907-10). Puede unirse a ella la traducción de las *Cartas* de Santa Teresa por el P. Bouix (Lecoffre, 1861) y por el P. Grégoire de Saint-Joseph (Ed. du Cerf., 1939). Una edición nueva de las Obras de Santa Teresa por el P. Grégoire de Saint-Joseph está en curso en las ediciones de Seuil.—Para la historia y la biografía hemos de referirnos a las *Acta S. T. a Jesu* publicadas en Bruselas en 1845, en la *Bibliographie thérésienne* de Henri de Curzon, París, 1902, y en las obras citadas de Hoornaert,, Etchegoyen, M. Lepée.—*Estudios*. G. Cunninghame Graham: *Santa Teresa, her life and times*, Londres, 1894, 6.ª ed. 1907. *Le développement des états mystiques chez sainte-Thérèse*, Bull. de la Soc. fr. de philos., enero 1906. R. Hoornaert: *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre*, París y Brujas, Desclée, 1922 (cf. Rev. sc. philos. et théol., 1924). J. G. Arintero: *Influencia de santa Teresa en el progreso de la teología mística*, Ciencia tomista, 1923. G. Etchegoyen: *L'amour divin, Essai sur les sources de sainte-Thérèse*, Bibl. Ecole des Hautes études hispaniques, Burdeos y París, 1923. Louis Bertrand: *Sainte-Thérèse et la vie mystique*, Denoël, 1934. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine: *L'école thérésienne*, Desclée de B., 1935 (cf. Etudes carmélitaines, 1936). Silverio de Santa Teresa: *Historia del Carmen descalzo*, Burgos, 1935-37. J. D. Berrueta: *Santa Teresa y la filosofía española*, Salamanca, 1937. L. Oechslin: *L'intuition mystique de sainte-Thérèse*, P. U. F., 1946. Marcel Lépée: *Sainte Thérèse d'Avila, le réalisme chrétien*, Desclée, de B., 1947; *Bañez et sainte-Thérèse*, 1947; *Sainte-Thérèse mystique*, 1951. Marcelle Auclair: *Sainte-Thérèse d'Avila, la dame errante de Dieu*, Ed. du Seuil, 1955.

San Juan de la Cruz († 1591). Las mejores ediciones de las *Obras completas* de San Juan de la Cruz, con la que publicó la *Biblioteca de autores españoles*, son las ediciones críticas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo, 1912, y del P. Silverio de Santa Teresa, 5 vols., Burgos, 1929-31. La Vida del Bienaventurado P. San Juan de la Cruz por el P. Jerónimo de San José, escrita en 1618 y publicada al frente de las Obras de San Juan de la Cruz editadas en Sevilla en 1702, fue traducida al francés y publicada en el tomo I de la edición Mame (1922).—Entre las traducciones francesas, además de la hermosa traducción de las *Obras espirituales* por el P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, publicada en 1641 y reeditada en Desclée en 1942 (cf. Paul Valéry: *Variété V*, pág. 165), y la de Jean Maillard (1694), mencionemos la traducción de Hoornaert, hecha sobre la edición del P. Gerardo, Desclée, 1922; *Vie œuvres spirituelles de saint-Jean de la Croix*, trad. hecha sobre la ed. de Sevilla de 1702 por los carmelitas de París, con prólogo del P. Chocarne, 4 volúmenes, 6.ª ed., Mame, 1922; la traducción nueva debida a la Madre Marie du Saint-Sacrement, Bar-le-Duc y París, ed. Saint-Paul, 1933-37; la del Padre Gregoire de Saint-Joseph, en las ediciones de Seuil, y la reciente edición en un volumen de las Obras espirituales del Bienaventurado Padre Juan de la Cruz, según la traducción del P. Cyprien, revisada por el P. Lucien-Marie (con índice analítico), Desclée de Brouwer, 1949. Véase también J. Baruzi: *Les aphorismes de saint-Jean de la Croix*, Burdeos, 1924. Dom Philippe Chevalier: *Le Cantique spiritual de saint-Jean de la Croix, docteur de l'Eglise*, Desclée de B., 1930 (cf. Louis de la Trinité, Et. carmél., 1931-32). *Avis, sentences et maximes*, Desclée de B., 1933.—*Estudios*. Véase, además del artículo de F. Pascal, Dict. Th. cath., VIII, 1, 767-787, la gran obra de Jean Baruzi: *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience*

mystique, Alcan, 1924, 2.ª ed., 1931, con la discusión que le consagró la Sociedad francesa de filosofía: "S. Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique" (Bulletin de mayo-junio 1925, H. Delacroix, Laberthonnière, Ed. Le Roy, M. Blondel, et.), y las observaciones de R. Dalbiez: *Une récente intrprétation de S. Jean de la Croix* (Vie spirituelle, oct.-nov., 1928), recogida en folleto con el título *S. Jean de la Croix d'après M. Baruzi*, Desclée, 1929. Véase igualmente Crisógono de Jesús Sacramentado: *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, Avila, 1929; *L'école mystique carmélitaine*, tr. fr., Vitte, 1934. P. Bruno de Jésus-Marie: *S. Jean de la Croix*, Desclée de B., 1936; *La belle Acarie*, Bienaventurada María de la Encarnación († 1618), Desclée de B., 1942. J. D. Berrueta: *Un cántico a lo divino. Vida y pensamiento de San Juan de la Cruz*, Barcelona, 1930. J. Paliard, A. Forest, G. Thibon: *S. Jean de la Croix et la pensée contemporaine*, Tarascon, 1942. F. Gabriel de Sainte-Marie: *Initiation à S. Jean de la Croix*, Ed. du Seuil, 1944. Swani Siddheswarananda: *Etudes de mystique comparée*, 4 vols., París, Adgar, 1949. E. Stein: *Kreuzeswissenschaft, Studie über J. a C.*, Lovaina, 1950. Max Milner: *Poésie et mystique chez S. Jean de la Croix*, Ed. du Seuil, 1951. M. M. d'Hendecourt: *Le chemin d'amour d'après S. Jean de la Croix*, nuev. ed. lat., 1953. Numerosos e importantes artículos en los Etudes carmélitaines, sobre *Ruysbroeck et Jean de la Croix*, por Huijben (1932); *L'expérience mystique chez Plotin et S. Jean de la Croix*, por M. de Corte (oct. 1935); *Illumination et sécheresse* (oct. 1937), *La nuit mystique* (oct. 1938), *Bible et mystique chez S. Jean de la Croix*, por J. Vilnet (1949).

Señalemos, en fin, la recentísima publicación del importante *Manuel de Bibliographie philosophique* de Gilbert Varet (P. U. F.) cuyo tomo I contiene una bibliografía muy completa de la filosofía cristiana que abarca nuestro tema.

APENDICE

APENDICE

CAPITULO PRIMERO

EL ADVENIMIENTO DEL CRISTIANISMO

1. La tradición evangélica y los escritos neotestamentarios.—2. Los manuscritos hebreos del Mar Muerto y los orígenes del Cristianismo.—3. Mito y religión. La interpretación del Nuevo Testamento y la "demitización" según Bultmann. Exposición y crítica: el cristianismo son hechos.—4. La parousía, el reino de Dios, la fundación de la Iglesia por Cristo, y su naturaleza.—5. Misterios paganos y misterio cristiano. San Pablo.—6. La gnosis.—7. El maniqueísmo.—8. Las controversias trinitarias del siglo IV y la fijación de las fórmulas doctrinales por San Basilio: Tres personas (hipóstasis), una sola sustancia (ousía).—9. Pelagio.

(* 1) La tradición evangélica y los escritos neotestamentarios.—La *tradición,* que entre los judíos era ordinariamente denominada tradición de los antepasados (*Mat.*, XV, 2. *Mc.*, VII, 5) o de los padres (*Gál.*, I, 14), puede ser definida como la transmisión de una doctrina recibida, destinada a ser comunicada sin alteración. Pablo la opone a las innovaciones de los heresiarcas y a las vanas fábulas de la gnosis naciente, en sus Epístolas pastorales, que datan de los años comprendidos entre la primera cautividad y la muerte del apóstol en Roma (62-67): su autenticidad no es discutible, aunque hayan sido publicadas hacia el año 80 por sus destinatarios, sin duda con algunos retoques y precisiones en la forma. Por otra parte, según el testimonio de Pablo en sus Epístolas anteriores (1 *Cor.*, IV, 1; XI, 23; XV, 3, hacia 55. *Rom.*, VI, 17, hacia 58), esta tradición del misterio de fe y de la regla de doctrina remonta al Señor mismo y a sus primeros apóstoles, de quienes él la recibió, y lanza anatema hacia quien anunciase otro Evangelio distinto al Evangelio de Cristo, aunque fuese un ángel venido del cielo (*Gál.*, I, 6-9, hacia 55-57). Esta idea era tan universalmente admitida en la Iglesia de la época siguiente, que, en sus Memorias, escritas hacia 180, donde se propone recoger "la sana doctrina tal como nos fue transmitida por los apóstoles", Hegesipo, el adversario de los gnósticos, nos dice que con ocasión de su permanencia en Roma se convenció de que desde los apóstoles hasta Aniceto (Papa en 154) se verificó la transmisión διαδοχή de la pura doctrina (Eusebio, *H. E.*, IV, 22, 3). Poco después de él, el santo obispo de Lyon, Ireneo (*Adv. Haer.*, III, 3, 1-2. *P. G.*, 7, 848), dice que la unanimidad de la tradición en las grandes y antiguas Iglesias, que condenan sin discusión a los herejes que no están de acuerdo con ellas, es la regla de la fe católica, y apela, porque eso basta, a la tradición que se transmitió en la Iglesia romana por una sucesión ininterrumpida de obispos desde sus fundadores, Pedro y Pablo, "porque en ella todos los fieles conservan la tradición venida de los apóstoles". Se encuentra la misma idea expresada ya en la primera carta de San Clemente de Roma, tercer sucesor de San Pedro en la comunidad cristiana de Corinto, hacia 96 (VII, 2; XLV, 2), en la "regula traditionis" ζὸν ζῆς παραδόσεως χανόνα inspirada en el Espíritu Santo y transmitida por los apóstoles a sus sucesores. Será recogida y expuesta con

mucha fuerza por Tertuliano en su *De praescriptione haereticorum* (hacia 200), donde muestra que únicamente la Iglesia católica puede reivindicar para ella la prescripción que resulta de la "larga posesión", luego por San Vicente de Lerins en su *Commonitorium* (hacia 434), en el que se encuentra la fórmula famosa (II, 5): "Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum."

2. De esta tradición ininterrumpida, transmitida "de boca en boca" y "de mano en mano", los primeros testimonios escritos son los libros del Nuevo Testamento, los cuatro Evangelios, los Hechos de los apóstoles, las Epístolas y el Apocalipsis de San Juan. Fueron compuestos en el espacio de medio siglo (a partir del 54, aproximadamente), es decir, en una época muy próxima a los sucesos que relatan, y lo que constituye el fondo de los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), el fragmento capital, tanto para los hechos como para las palabras del Señor, es la *catequesis apostólica* de la que nos habla San Lucas al comienzo de su Evangelio (I, 4), catequesis que precedió con mucho a los escritos neotestamentarios y que nos hace remontar hasta la época de la vida terrestre de Jesucristo, en el año 30. Como declara San Lucas (I, 1-4), los evangelios como el suyo no son más que la "relación de las cosas de las que hay en nosotros plena convicción (cf. *Rom.*, IV, 21-24), de conformidad con lo que nos transmitieron παρέδοσαν) los que fueron desde el comienzo testigos oculares y ministros de la palabra"; a saber, los apóstoles mismos (*Mc.*, III, 14. *Joh.*, XXI, 24. 1 *Joh.*, I, 1-5), "a fin de que, por este relato seguido", añade, dirigiéndose al "excelente Teófilo", al que está destinado su Evangelio, "tú reconozcas la certeza de las enseñanzas en las que has sido catequizado". Esta tradición oral—sobre la que los trabajos del P. Jousse proyectaron una viva luz (cf. una nota de Mlle. G. Baron sobre la mecánica humana y la tradición de estilo oral según Marcel Jousse y nuestro tomo I, pág. 17)—constituye (J. Huby y X. L. Dufour: *L'Evangile et les Evangiles*, Beauchesne, 1954) la fuente primera de nuestros Evangelios canónicos, es decir, de la "catequesis histórica" de los Sinópticos y de la "catequesis teológica" de San Juan, una y otra fundadas en los hechos que les transmitió fielmente esta tradición.

3. Nuestros cuatro Evangelios—"el Evangelio tetramorfo", como lo llama San Ireneo (*Haer.*, III, 8-9. P. G., 7, 885), aplicando al Nuevo Testamento la designación de Escritura inspirada y canónica—eran los únicos recibidos en las comunidades cristianas desde fines del siglo I, y considerados, con exclusión de todos los demás, como la expresión fiel de la primera tradición oral, o de la catequesis primitiva, que se refiere a las palabras de Jesús y a los principales hechos de su vida pública, y descansa en los testimonios directos e irrecusables de los Doce. Por lo demás, el testimonio de Ireneo (III, 11, 8-9) con respecto a nuestros cuatro Evangelios canónicos no es un testimonio aislado; fue confirmado de manera sorprendente por los documentos descubiertos recientemente: los *Chester Beatty biblical papyri* (ed. F.-G. Kenyon, Londres, 1933), constituidos por 12 resúmenes, el primero de los cuales contiene, en forma de un *codex* (hojas plegadas en cuadernos como nuestros libros actuales, a diferencia del *volumen* o rollo), los cuatro Evangelios con el libro de los Hechos, prueba de que a principios del siglo III, fecha de la recopilación, y probablemente antes, nuestros cuatro Evangelios formaban un todo indiviso recibido con exclusión de cualquier otro: los Fragmentos evangélicos Egerton (ed. H. Idris Bell, Londres, 1935), que datan de comienzos del siglo II y contienen fragmentos apócrifos que son el plagio de nuestros Evangelios canónicos, prueba de la situación privilegiada de estos últimos; el fragmento de Juan (XVIII, 31-33, 37-38) de la John Rylands Library (ed. C. H. Roberts, Manchester, 1935), que testimonia que desde comienzos del siglo II el cuarto Evangelio estaba unido a los otros tres y gozaba de la misma autoridad. En fin, van Unnik mostró que el Tratado de las tres sustancias (gnóstico) encontrado en Nag Hammadi, en Egipto, contenía un canon ya fijado a mediados del siglo II y anterior a Marcion. Así, todos los documentos conocidos—próximos a los documentos judíos y, en particular, al importante lote de Mss. hebreos descubiertos en 1947 cerca del Mar Muerto (2), que son precioso testimonio para el conocimiento del medio en el que surgieron los primeros textos cristianos, canónicos y apócrifos—demuestran con evidencia lo que dejaban ya suponer la *Primera Apología* (66-67) y el *Diálogo contra Trifón* (106), de San Justino, hacia 155, y el testimonio anterior de Juan el anciano en Eusebio (*H. E.*, III, 39, 15); a saber, que, desde los primeros años del siglo II, nuestros cuatro Evangelios gozaban de una situación privilegiada en todas las comunidades cristianas, donde eran leídos solemnemente, con las Epístolas de San Pablo (2 *Pet.*, III, 15-16), a la asamblea de los fieles el domingo: lectura canonizante que aseguró su conservación fiel e íntegra y que atestigua el respeto y la veneración de que estaban rodeados, desde la edad apostólica, estos escritos, en los que los primeros cristianos se mostraban unánimes en reconocer, lo que no era el caso de los evangelios apócrifos (F. Amiot), un testimonio auténtico y verdadero sobre todo lo concerniente a la persona de Jesús y su obra. Su convicción tenía fundamento. A pesar de lo que hayan pretendido no ha mucho los partidarios de la impostura de los apóstoles (Reimarus, Robert Eisler)—teoría hoy descartada como insostenible—o los que los tachan de ilusión (Loisy), y tendríamos entonces que explicar cómo de esta ilusión de doce pescadores galileos salió el catolicismo (Pouget: *Logia*, pág. 8), para terminar por decir con Pascal: "No creo más que las historias cuyos testigos se hicieron degollar"; a pesar de lo que hayan sostenido, más recientemente, los mitólogos (A. Drews, Alfaric, Couchoud) y los teóricos de la "Formgeschichte" (Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann, G. Bertram), que ven en los Evangelios una creación, o una expresión mítica, debida a la comunidad primitiva—sus trabajos, en todo caso, han puesto fuera de duda el hecho de que la primera tradición ve ya en Cristo al Hijo de Dios encarnado (*Phil.*, II, 5-11; *Col.*, I, 15-20; *Eph.*, I, 3-12, 20-23: textos escritos en tiempo de la cautividad de Pablo, en el momento en que vivían todavía los testigos de Jesús)—, queda patente que el *acuerdo* de los testimonios, al mismo tiempo que su *independencia* (atestiguada por las variantes secundarias de forma, e incluso de fondo, que existen entre los diferentes evangelistas), solo puede tener por causa la *verdad* de los hechos y de las palabras referidas, según el método que funda en realidad todo conocimiento racional (Cournot. Cf. J. Chevalier: "La méthode de Pascal", 1923, reed. en *Cadences*, II) y cualquiera que sea el *lenguaje* en que la verdad del hecho se haya expresado (3).

4. No deben olvidarse, por otra parte, los efectos y el alcance de la *inspiración* de nuestros textos, tal como la definió San Pablo perfectamente (2 *Tim.* III, 15-16) hablando de las "sagradas letras"—lo que él dice del Antiguo Testamento se aplica con más razón al Nuevo—, "que pueden darte la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo. Toda Escritura es divinamente inspirada θεόπνευστος y útil para enseñar ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν para convencer, para

corregir, para formar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, apto para toda buena obra". El término *didaskalia*, que es empleado aquí, designa siempre y exclusivamente en el Nuevo Testamento la enseñanza religiosa: Pablo lo dice expresamente en la Epístola a los romanos (XV, 4) cuando precisa que "todo lo que fue escrito lo fue para nuestra enseñanza, a fin de que, por la paciencia y la consolación que dan las Escrituras, tengamos la esperanza", que es la esperanza de los hijos de Dios (V, 2). Se sigue de aquí que la Escritura debe tomarse como libro de enseñanza religiosa: tal es su objeto y su fin; y esta enseñanza religiosa es la que garantiza la inspiración del Espíritu Santo, enseñanza para la que Cristo prometió a sus discípulos su asistencia (*Mat.*, XXVIII, 19-20). Así, cuando la tradición enseña que la Escritura es un libro inspirado que tiene a Dios por autor, proclama también, con Santo Tomás, que la causalidad divina, para ser total, no dispensa al hombre de actuar (*S. Th.*, primera parte, q. 105, a. 4, ad 1), y que Dios, al inspirar, sostener y guiar la hagiografía (2 *Pet.*, I, 21), por una acción multiforme del Espíritu, no responde más que de lo que pertenece a la enseñanza religiosa para garantizar su verdad y su piedad. (Véanse la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, 1893, y un excelente capítulo de P. Benoît en *L'initiation biblique*, de Robert y Tricot, Desclée, 1954, págs. 6-45, con bibl. del tema.) De ahí la regla de oro esencial a la interpretación de los textos (J. Chevalier: "L'oeuvre du Père Lagrange", Journal des Débats del 22 de abril de 1935. G. Pouget: *L'inspiration de la Bible*): Dios enseña todo lo que es enseñado en la Biblia; pero no enseña nada más que lo que el autor sagrado enseña efectivamente y quiere enseñar; a saber, lo que nos interesa conocer para nuestra salvación, que constituye el objeto propio de la Biblia. Ahora bien: esto supone que la inspiración no cambia, y por consiguiente no garantiza, ni la mentalidad del autor, ni el sentido de los términos, ni el carácter de las proposiciones, ni el género literario de los libros: solamente teniendo en cuenta esta mentalidad (semita o griega), estudiando el sentido de los términos, el carácter de las proposiciones y el género literario de los libros, podemos conocer el pensamiento y la intención verdaderas del autor y alcanzar su objeto. No hay que tomarlo todo al pie de la letra en los textos escriturarios: en materia profana, y para todo lo que no concierne a la enseñanza religiosa, el autor sagrado habla el lenguaje corriente (Courtade, art. Inspiration, Dict. Bible, supl.); pero la inspiración le impide equivocarse en lo que respecta a Dios y a la salvación del hombre, que los Sinópticos nos enseñan, no, como hace a veces el Antiguo Testamento, "a manera de historia", sino "con la historia *real*" (Pouget: *Origine*, pág. 200). Se ve la seguridad y la fecundidad de esta regla de interpretación. Ante todo, explica y reconcilia naturalmente la diversidad, las divergencias, incluso las aparentes contradicciones de los textos y, por ejemplo, de dos versiones diferentes de un mismo hecho, por las diferencias de las fuentes, de los puntos de vista, de los conceptos y de los fines particulares de sus autores, y aquí, sobre todo, de los evangelizadores, en relación con los grupos de evangelizados a los que se dirigía la catequesis apostólica, que, por lo demás, era la misma en todas partes y en todos, en cuanto a los puntos importantes de la vida, de las acciones y de las enseñanzas del Salvador. Asimismo, fortifica, por la convergencia y por el acuerdo fundamental de testimonios humanamente independientes, su credibilidad, y por consiguiente, la autenticidad y la realidad

sustancial de los hechos que ellos establecen, como es evidente para los sinópticos: Más vale, decía Heráclito, acuerdo tácito que manifiesto. En fin, este método, ya empleado por Pascal, y que consiste, para establecer la verdad de los hechos que la Escritura relata y de las enseñanzas que contiene, en tratar la Escritura como historia, sin presuponer su inspiración, es el único que permite establecer sin petición de principio el valor de los documentos en los que descansa la fe cristiana, y aboca de hecho a poner a luz, no solamente la autenticidad y la historicidad, sino el carácter único y verdaderamente incomparable de estos documentos.

5. En lo referente a nuestros textos evangélicos, la autenticidad apostólica de los Evangelios según San Mateo y según San Juan, así como la atribución del segundo y del tercer Evangelio respectivamente a San Marcos, el colaborador de San Pedro en Roma, y a San Lucas, el compañero de San Pablo y el redactor del libro de los Hechos, son hoy día indiscutibles. Pero queda por precisar sus fuentes, la fecha y el contenido, lo que nos permitirá, además, explicar históricamente el acuerdo fundamental y las divergencias de detalle, incluso de espíritu, que se observa entre ellos.

El segundo Evangelio, cuya redacción parece ser la primera en fecha, nos presenta un memorial o resumen de la enseñanza oral de Pedro (Eusebio, *H. E.* II, 15, 1) por Juan, de sobrenombre Marcos (*Act.* XII, 12. XV, 37), el primo de Bernabé (*Col.* IV, 10), al que Pedro, en su primera Epístola, escrita hacia el 64, llama "mi hijo" (1 *Pet.* V, 13). Debió de ser redactado por Marcos mismo, durante su permanencia en Roma con el apóstol Pedro (55-62), como lo atestiguan Juan el anciano y los presbíteros de Clemente de Alejandría y de Ireneo (Eusebio, *H. E.* III, 39, 15. V, 8, 3. VI, 14, 6 y 23, 5). Juan el anciano nos dice a este respecto (III, 39, 15): "Marcos, intérprete de Pedro, escribió exactamente, pero sin orden, todo lo que recordaba de las palabras o de las acciones del Señor. Porque no oyó al Señor y no le acompañó, pero más tarde, como he dicho, siguió a Pedro. Ahora bien: este daba sus enseñanzas según las necesidades, pero sin preocuparse de establecer un enlace entre las sentencias (logia) del Señor, de suerte que Marcos no se equivocó de ningún modo al escribir siguiendo sus recuerdos. No tuvo más que una preocupación, no omitir nada de lo que había oído y no decir nada que no fuese verdad." Los relatos de Marcos son los de un testigo: de hecho, si Marcos no fue, por sí mismo, testigo de los hechos de los que nos dejó el relato, San Pedro, del que es intérprete fiel ἑρμηνευτής lo había sido por él, y el autor de nuestro segundo Evangelio los relata con una precisión y una sobriedad que le hacen mantenerse siempre lo más cerca posible de la realidad histórica de los hechos.

Fue en una fecha anterior, es decir, según el testimonio de Ireneo (Eusebio, *H. E.* V, 8, 1-5), en la época en que San Pedro y San Pablo fundaban la Iglesia de Roma (hacia 59) y con más probabilidad (Vaganay) antes de la dispersión de los apóstoles en el año 44, en tiempos de la persecución de Herodes Agripa; por tanto, en una época en la que los testigos de Cristo estaban todavía vivos, cuando el apóstol San Mateo debió de recoger y consignar las *Logia* en que se encuentra la enseñanza auténtica del Señor, y que circularon primeramente de manera parcial o por hojas entre las manos de los fieles. Según un texto del viejo obispo de Hierápolis, Papias, referido por Eusebio (*H. E.* III, 39, 16), "Mateo reunió las *Logia* (de Jesús) en lengua hebraica, y cada uno las tradujo (ἡρμήνευσεν) según su capacidad", es decir, en griego al uso de los judíos helenizados de

Jerusalén. Esta recopilación, el proto-Mateo, arameo y griego, que contiene las "palabras" del señor, encuadradas quizá en un relato de sus "acciones"—recopilación de la que Papias, ávido de recoger de la boca de los presbíteros "los preceptos del Señor nacidos de la verdad misma" y "que expresaba una palabra que permanecía viva", había escrito, hacia 130, cinco libros de Exégesis, hoy día perdidos (*H. E.* III, 39, 1-4)—constituye la parte más antiguamente escrita de los Evangelios y ejerció una influencia muy eficaz en todo el período de elaboración de nuestros Evangelios sinópticos. Se encuentra en la base de nuestro primer Evangelio, el de Mateo, que fue verosímilmente redactado en un griego correcto, por uno de los numerosos inspirados de la edad apostólica, que utiliza los escritos más antiguos de San Mateo, sobre todo para los discursos, y, sin duda también, para las acciones del Señor, los relatos de San Marcos, del que los suyos son un resumen: fuentes, en todo caso, de primera mano, a las que se añaden algunas fuentes personales del autor. Por lo demás, recordando siempre que cada uno de los Evangelios, escrito por un grupo determinado de fieles (*H. E.* VI, 14, 5-7), forma un todo que se basta a sí mismo, puede inferirse, de las concordancias entre los sinópticos, que la recopilación original de las *Logia* del Señor por San Mateo fue constantemente utilizada, en una u otra de sus recensiones griegas, por los otros dos evangelistas, Marcos y Lucas. (Pouget: *Origine*, págs. 196-203, 206. Cf. *Le problème synoptique* de L. Vaganay, y los Evangelios de San Mateo y de San Marcos por Buzy y Pirot en Letouzey.)

Nuestro tercer Evangelio tuvo, poco más o menos, las mismas fuentes que el primero, al que no es inferior como valor histórico, y, además de las *Logia* arameas traducidas al griego, parece haber utilizado, en su libreto IX, 51-XVII, 14, que no tiene correspondencia en Marcos, un complemento del proto-Mateo arameo y griego (Vaganay). Pero no conoció nuestro Mateo actual, como lo prueba la comparación de los dos Evangelios de la infancia, en Mateo y en Lucas, y la de las enseñanzas contenidas en el Sermón de la Montaña. Su autor, cuyo nombre nos hace conocer Ireneo como un hecho admitido por todos (*H. E.* V, 8), es Lucas, el autor de los Hechos, al que San Pablo llama el médico querido (*Col.* IV, 14). Escribió sus dos libros, el Evangelio y los Hechos, para una persona de calidad a la que denomina Teófilo, y, en el prólogo de su Evangelio, de un excelente griego (I, 1-4. Cf. Eusebio, III, 24, 15), declara: "Puesto que muchos han emprendido el trabajo de coordinar la narración de las cosas verificadas entre nosotros (griego πληροφορέω, Vulg. "completae sunt", fueron realizadas), según que nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y después ministros de la palabra, he resuelto yo también, después de haberlas investigado todas escrupulosamente desde su origen, escribírtelas por su orden, excelentísimo Teófilo, a fin de que reconozcas la solidez de las enseñanzas que recibiste." Según estas palabras, que confirma el testimonio de Ireneo, Lucas parece haber escrito su Evangelio poco después que Marcos (hacia 62, o un poco antes de esta fecha) y la composición de los *Hechos* (I, 1) le habría seguido de cerca (hacia 62-63, según L. Cerfaux, 1953), teniendo como fuentes las tradiciones antiguas y auténticas recogidas por el autor (*Lc.* I, 3-4), cuyo eco fiel encontramos en las cuatro grandes Epístolas paulinas, primera y segunda a los corintios, a los gálatas, a los romanos, escritas por Pablo después de las dos Epístolas a los tesalonicenses (51-52), entre 55 y 58, y que atestiguan que la historia de Jesús, veinte años después de

su muerte, era conocida por todos los cristianos (Harnack, 1908. F. Jackson y K. Lake, 1922. L. Cerfaux, 1936. S. Lyonnet, 1953).

En cuanto a nuestro cuarto Evangelio, cuya atribución al apóstol San Juan fue desde un principio reconocida por todos (*H. E.* III, 24, 2), debe, según el testimonio de Ireneo y el asentimiento de todos, ser fechado a fines del siglo I, y fue escrito, como nos enseña Clemente de Alejandría, para un grupo místico y escogido de cristianos, los discípulos de San Juan de Efeso (*H. E.* VI, 14, 5-7). También el tono es muy diferente al de los Sinópticos, y mucho más elevado, como observaron con complacencia los Padres de la Iglesia y los autores eclesiásticos. Como decían en el siglo II los presbíteros de Clemente de Alejandría (Eusebio, *doc. cit.*), "Juan vio que las cosas corporales (los hechos) del Señor eran descritas en los tres primeros Evangelios e hizo un Evangelio espiritual": es decir, obteniendo de los hechos, que son materia de historia, y de la que él fue testimonio verídico (XXI, 24), las conclusiones que se derivan y que son objeto de intuición del espíritu. Por lo demás, San Pablo y el autor de la Epístola a los hebreos habían precedido ya a Juan en este camino, aunque con menos amplitud y menos autoridad, puesto que no pertenecían al Colegio de los Doce. Como las Epístolas de Juan, que combaten el error de los docetas, que no admiten la Encarnación más que en apariencia (2 *Joh.* 7)—error desconocido todavía de Pablo en sus Epístolas pastorales (a Tito y a Timoteo), escritas poco antes de su muerte (67)—, luego como el *Apocalipsis*, que fue escrito (I, 9), al salir de Patmos, bajo el breve reinado de Nerva (96), el cuarto Evangelio parece haber sido redactado poco después del año 90, en Efeso, por uno o varios discípulos de cultura judía y griega, bajo la dirección de Juan, autor responsable, lo que bastaría para garantizar su autoridad histórica y dogmática, y, según prueban todos los documentos citados anteriormente, fue considerado en seguida en el mismo rango que los Evangelios canónicos. (P. Mollat y F. M. Braun, L'Evangile et les Epîtres de saint Jean, Bible de Jérusalen, ed. du Cerf, 1953. Cf. E. Boismard: Le prologue de saint Jean, col. Lectio divina, ed. du Cerf, 1953, donde el versículo 13 es traducido: "El, al que ni la sangre ni la carne, sino Dios, engendró." C. H. Dodd: *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953.)

6. Añadamos, en fin, a los Evangelios, a San Pablo y a los Hechos, que son nuestras fuentes principales, el testimonio de una importancia decisiva que constituye la *Didaché* o Doctrina de los Doce apóstoles (hacia 80), contemporánea de los escritos neotestamentarios y que refleja las tradiciones y el estado arcaico de la Iglesia, así como los testimonios de los antiguos autores eclesiásticos (reunidos por Erwin Preuschen, Tübingen, 1910), de los que Eusebio de Cesarea († 339), en los siete libros de su Historia eclesiástica, nos conservó muchas preciosas citas de obras perdidas. Debemos añadir igualmente los datos no despreciables contenidos en las fuentes judías (el Talmud. Cf. J. Klausner, 1933. Flavio Josefo: *Antigüedades judías*, hacia 93, c. 18 y 20), y en diversas fuentes paganas: Thallus el samaritano (hacia 60. Ed. C. Müller: *Fr. Hist. graec.* III, 517. Cf. Goguel, R. Hist. Rel. 1928), sobre el eclipse que se produjo a la muerte de Jesús (*Mat.* XXVII, 45. Lc. XXIII, 64), del que trata de dar una explicación natural; Plinio el Joven, en su carta 96 a Trajano (111), donde habla del culto ofrecido "Christo quasi Deo"; Tacito (*Ann.* XV, 44, hacia 115), a propósito del incendio de Roma, del que Nerón acusó a los cristianos; Suetonio, en su Vida de Nerón (hacia 150), c. 16.—Puede concluirse de todos estos

datos, y de los trabajos, hoy día considerables, de crítica textual del N. T., que los hechos evangélicos están atestiguados por un conjunto de documentos cuya integridad deja muy atrás la transmisión de la mayor parte de los textos, y cuya autoridad histórica descansa en una fuerza cumulativa irrecusable—. Como dice San Juan en la conclusión de su penúltimo capítulo (XXI, 31), "estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis la vida en su nombre". Y en el último capítulo, añadido a la obra (XXII, 24), los discípulos de Juan afirman solemnemente que el discípulo bien amado fue testigo de los hechos que cuenta, "y sabemos que su testimonio es verdadero".

Véase a este respecto, entre los trabajos en lengua francesa: F. M. Braun: *Jésus,* Quillet, 1945, págs. 117 y sgs., 449 y sgs., nota 409, pág. 462, y bibliografía de la cuestión, págs. 465 y sgs. G. Pouget: *Origine surnaturelle ou divine de l'Eglise catholique d'après les données de l'histoire,* págs. 189-203, 205-208, 224-228, 274, y su trabajo sobre *L'inspiration de la Bible.* M. J. Lagrange: *L'Evangile selon saint Luc* (1921), *saint Jean* (1925), *saint Matthieu* (1928), *saint Marc* (1929); *Introduction à l'étude du N. T.* (1933-35), en Gabalda. *L'initiation biblique.* Introduction à l'étude des Saintes Ecritures, publicada bajo la dirección de A. Robert y A. Tricot, nuev. ed. Desclée, 1954 (esencial). *Les commentaires du Nouveau Testament* publicados en la colección Verbum salutis, en Beauchesne, 1927-1954. L. Vaganay: *Le problème synoptique,* Bibl. de Théologie biblique, bajo la dirección de L. Cerfaux y A. Gelin, Desclée, 1954. Las ediciones de *La Sainte Bible* por Pirot y Clamer, en Letouzey, y por la Escuela de Jerusalén, en las ediciones du Cerf. Sobre el medio bíblico antes de Jesucristo, la obra de Charles-F. Jean en 3 vol. en Geuthner; sobre el judaísmo palestiniano en tiempos de Jesucristo, el estudio muy completo de J. Bonsirven en el Supplément au Dictionnaire de la Bible (1949), con la bibliografía; a completar con los trabajos del P. de Vaux y de Albert Vincent y con las obras clásicas de Jerôme Carcopino.

(*2) Los MANUSCRITOS HEBREOS DEL MAR MUERTO Y LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO.—Como se sabe, en 1947 un beduino descubrió por azar, en la gruta de un acantilado que domina el Mar Muerto, cerca de las ruinas de Qumran, tinajas que contenían todo un lote de manuscritos hebreos, descubrimiento que, como consecuencia de las exploraciones hechas por el P. de Vaux, Harding y otros en la misma región, fue completado con el de numerosos fragmentos canónicos y apócrifos (Rollo de Isaías, Comentario de Habacuc, Salmos de acción de gracias, Manual de disciplina) y el de un Antiguo Testamento completo, manuscritos todos ellos que datan del siglo II antes de Jesucristo al 70, aproximadamente, después de Jesucristo. (Ed. E. L. Susenik, Jerusalén, 1948.) Entre los 500 trabajos que fueron consagrados a estos hallazgos sensacionales, mencionemos, en lengua francesa: Dupont-Sommer: *Aperçus préliminaires* (1950) y *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (1953), en Maisonneuve; los artículos del P. de Vaux (Revue biblique, 1949, 1950, oct. 1953: C. R. de Dupont-Sommer) y de Bonsirven (Etudes, feb. 1951); tres artículos aparecidos en la revista *Ecclesia* (abril, mayo, junio, 1955); y el importante estudio, con reproducción de los textos más importantes, de Albert Vincent, en Fayard, Textes pour l'histoire sacrée, 1955 (cf. A. Gelin, Ami du clergé, 7 de junio de 1955). Puede unirse a esto un curso profesado por el P. Daniélou en el Instituto Católico de París en 1953 sobre "Les origines chrétiennes. Le Ier. siècle", y un estudio

del abate Schmitt sobre "Sacerdoce judaique et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes" (Rev. des sc. relig., julio 1955).—El interés de estos Mss. es considerable, porque arrojan una luz nueva sobre los medios palestinianos en tiempo de Cristo, y en particular sobre la comunidad judía de la Nueva Alianza, es decir, según toda probabilidad, la secta de los esenios, que, con los hijos de Sadoq (análoga a los "sacerdotes reformistas" a los que se dirige la Epístola a los hebreos), se había separado, en el siglo II antes de Jesucristo, de Israel infiel y fue organizada por una personalidad extraordinaria, una especie de Mesías inspirado por el Espíritu, el Maestro de la Justicia, que fue perseguido por los "grandes sacerdotes impíos" y exilado a Damasco, de donde su comunidad, bajo la protección de Herodes el Grande, volvió a Palestina y se fijó en Qumran hasta la caída de Jerusalén en el año 70. La secta esenia, de la que el Evangelio no hace mención (no aparecen en él más que los samaritanos, los fariseos y los saduceos, con algunas alusiones a los herodianos y una a los zelotes), es puesta por Josefo en el mismo plano que la de los fariseos y de los saduceos (*Antiq. jud.* XIII, 5, 9; XVIII, 1, 5, 18-21. *De Bello jud.* II, 8), y Filón le consagra una larga noticia (*Quod omnis probus sit liber,* 75-88). Según Josefo, que confirma el Manual de disciplina de Qumran, la característica de la doctrina esenia era la creencia de que "el destino es señor de todo, que nada acontece a los hombres que no sea por su decreto" (*Ant.* XIII, 5, 3), del que los hombres providenciales, los ungidos, el Maestro de la Justicia y el Mesías por venir, precisa el texto de Qumran, son los intérpretes y los instrumentos. En suma, una "predestinación" rige, siguiendo leyes inmutables, el destino de cada individuo, lo mismo que la historia del mundo, que se resume en la lucha de dos ciudades, comenzando por la lucha de los ángeles buenos y malos y prosiguiéndose por la oposición y el conflicto de los hijos de las tinieblas y de los hijos de la luz hasta terminar en el juicio que opera el discernimiento y la separación definitiva y que manifestará la Verdad de Dios, hasta entonces oculta.

El problema que se plantea aquí consiste en saber cuáles fueron las relaciones de la doctrina esenia con el cristianismo naciente. Se señaló justamente (A. Vincent y A. Gelin) algunos acercamientos que se imponen: comidas rituales que sustituyen a los sacrificios y ayudan a comprender el pensamiento de Jesús en la institución de la Eucaristía; espiritualidad del desierto que recuerda la predicación de Juan Bautista y "la voz que clama en el desierto" (*Mat.* III, 3. Cf. *Is.* XL, 3, que cita el Manual de disciplina de Qumran); terminología paulina y johánica, la de la Epístola a los efesios y del prólogo de nuestro cuarto Evangelio, que se encuentra en Qumran, sobre "la elección de los santos y su predestinación eterna" (*Eph.* I, 4 s.), su vocación de "marchar en la luz", de seguir la "luz de vida en el conocimiento de quien todo se hizo", y sobre la oposición de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas; el ideal y la práctica comunitarias que reinan en el judaísmo qumranio y que se encuentran en los Hechos de los apóstoles (II, 42-45; comunidad de los bienes; IV, 32; V, II. Cf. el precepto de Jesús en *Mat.* XIX, 21: "Vende cuanto posees y dalo a los pobres"); la institución del Mebaqqer (el inspector encargado de las comunidades) que se aproxima a la del episcopos, con la misma insistencia sobre los deberes de los jefes hacia los fieles; el tema de los dos espíritus y de los demonios, en el Manual de Disciplina qumrania y en la Didaché (I, 5. Cf. *Gal.* V, 22), las visiones escatológicas y apocalípticas, comunes a los apocalipsis judíos y a los apócrifos de la época (Frey, Supl. Dict. Bible, I, 326, 354), sobre las edades del mundo,

sobre el fin de los tiempos y sus signos, sobre el juicio de verdad, los suplicios reservados a los malos y la recompensa que prepara para los buenos la práctica de la justicia, de la caridad, de la pureza, del espíritu de pobreza, con la restauración de todas las cosas por el advenimiento del reino de Dios, a lo que debe añadirse que Juan Bautista, el precursor, el que bautizó a Jesús, tuvo ciertamente contactos con los esenios, que moraban cerca del lugar donde él bautizaba en el Jordán.—El Evangelio de Jesucristo apareció en este medio. ¿Pero quiere esto decir que salió de él? Federico II escribía a D'Alembert el 17 de octubre de 1770: "Jesús era propiamente un esenio: estaba imbuido de la moral de los esenios, que tiene mucho de la de Zenón (el estoico)." Renán, aun admitiendo, en su *Vida de Jesús,* que los esenios tuvieron poca influencia sobre el fundador del cristianismo, admite que "los esenios vivían en un orden de ideas muy análogo a la de los cristianos y no diferían de estos más que por el culto a la persona de Jesús" (*Origines du christianisme,* t. V, p. 168), de suerte que puede considerarse al cristianismo como "un esenismo que alcanzó una gran fortuna". Pero, como observa Bonsirven (Etudes, 2951, p. 218), los que aducen estas comparaciones dan buena ocasión para proyectar sobre las religiones extrañas, misterios, gnosticismo, esenismo, "una luz y un sentido cristiano que las transfiguran y las cristianizan", y presentarlas luego como la fuente en la que bebió el cristianismo. Al leer paralelamente nuestros Evangelios y el libro de la Nueva Alianza de Qumran, se da uno cuenta que hay entre uno y otros una diferencia *toto coelo,* o mejor, como se ha dicho (E. Hoskyns en su Enigme du N. T., Delachaux, 1949, p. 136), un abismo. El esenismo es un esfuerzo para restaurar el legalismo judaico, sus estrictas observaciones, su carácter exclusivo y cerrado, del que Cristo libera, por el contrario, a la nueva alianza, para llevar la buena nueva a todos los hombres y ante todo a los débiles y a los humildes, a los *anawin* (A. Gelin, ed. du Cerf., 1953). Los baños y las comidas rituales de los esenios no guardan relación con el sentido sacramental del bautismo y de la Eucaristía. Si bien el Maestro de Justicia hace aparecer un eslabón nuevo, en la preparación para la venida de Cristo, entre los últimos profetas de Israel y el Salvador Jesucristo, los acercamientos propuestos (Dupont-Sommer) entre el destino del Maestro de Justicia y el de Cristo, la crucifixión, la parousía, no tienen ningún fundamento en los textos. En fin, a la escatología esenia, así como a todos los apocalipsis judíos que afirman la victoria última de Dios, falta el carácter esencial de la escatología cristiana: su realización en el Cristo, el Verbo encarnado, el Mesías esperado, QUE HA VENIDO, que murió y resucitó para rescatar a los hombres, alcanzar su salvación, abrirles a la vida eterna e instaurar el Reino de Dios, el suyo, que no es de este mundo (*Joh.* XVIII, 36). Y, aunque por la letra, los documentos se parecen en algunos puntos, se diferencian totalmente por el *espíritu,* y por un espíritu que no creó los hechos a la manera de alegorías o de visiones por venir en un tiempo y en una forma indefinidos, sino que descansa, por el contrario, en hechos, en acontecimientos históricos que se produjeron y realizaron las profecías. Así, los documentos recientemente descubiertos, al mostrarnos la influencia del medio palestiniano en las formas en que se expresó el cristianismo naciente, no hacen más que resaltar, por oposición a los apócrifos judíos o cristianos, el carácter propiamente incomparable de los textos neotestamentarios, y no solamente de los sinópticos que nos presentan el auténtico relato de las palabras y de los hechos del Señor, sino también de Pablo y de Juan, en los que se encuentra una primera elaboración teológica de estos hechos en los que descansa la fe cristiana. Prueban también que, si la comunidad de la Nueva Alianza, lo mismo que el judaísmo palestiniano o helenizante, pudo preparar a los espíritus para recibir la enseñanza de Cristo, no fue, como tampoco lo fueron las otras, el origen de una Palabra que procede visiblemente de lo alto.

(* 3) MITO Y RELIGIÓN. LA INTERPRETACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO Y LA "DEMITIZACIÓN" SEGÚN BULTMANN. EXPOSICIÓN Y CRÍTICA: EL CRISTIANISMO SON HECHOS.—Pueden consultarse a este respecto las principales obras de Rudolf Bultmann: *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Göttingen, 1921. *Kerygma und Mythos,* Hamburgo, 1942. *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen, 1950. *Theologie des Neuen Testaments,* 3 vols. Tübingen, 1948-1953. *L'interprétation du N. T.,* trad. fra., por O. Laffoucrière, de extractos de sus obras (a la que envían nuestras referencias), Aubier, 1955, así como la exposición y la crítica de la teología de Bultmann por el P. Malevez en su libro sobre *el mensaje cristiano y el mito* (Desclée).

Para descubrir el sentido auténtico de la Palabra divina y del Mensaje evangélico, para "comprenderlo" verdaderamente e "interpretarlo" "recreándolo personalmente" según las exigencias de la verdadera "historia", para la que "todo documento expresa una posibilidad de existencia humana"—y no expresa otra cosa que esto—, es preciso, según Bultmann, "eliminar el mito", es decir, esa imagen mítica del mundo que nos presenta el Nuevo Testamento, y cuyos lemas se encuentran en las mitologías de la época y del medio palestinianos (141), consistiendo la esencia del "mito", para él, en representar el más allá en términos terrestres y en hablar de los dioses como si fuesen hombres, encubriéndonos el designio del mito, que es hablar de la existencia del hombre (189). La "demitización" tiene precisamente por fin separar el universo del mito, para desvelar su intención auténtica. Para esto es preciso dar, según la interpretación de Heidegger, una "interpretación existencial", que trata de liberar las estructuras de toda existencia posible. Pero este análisis "existencial" no excluye, sino que, por el contrario, supone siempre una comprensión "existencial" que concierne a nuestra existencia de hecho, en suma a este *acontecimiento* concreto de un encuentro con la Palabra de Dios, que la fe manifiesta al hombre dándole por gracia a él mismo. Es decir, que Bultmann no llega, como hace Dilthey (162), como tienden a hacer Karl Jaspers y Martín Heidegger en su análisis existencial del *Dasein,* a "reducir todos los dogmas a su valor universal de vida para el hombre", sin relación particular, o exclusiva, con la persona de Jesús, con la salvación por Cristo, con la revelación por él del amor a Dios: reconoce que, en la perspectiva de conjunto del Nuevo Testamento, la liberación del hombre no puede ser separada del acontecimiento histórico de Cristo, y de la Cruz "elevada a la dimensión cósmica" (175), como lo expresa "la paradoja de la Presencia del más allá de Dios en la historia: el Verbo se hizo carne" (183). Pero, para él, se trata aquí de acontecimientos o fenómenos escatológicos que necesitan de la fe, y justamente esta imposibilidad de "demostrarlos" salva el mensaje cristiano, o Kerygme, del reproche de mitología.

Todos los exegetas reconocerán sin dificultad con Bultmann—y no habían esperado a él para hacerlo—que hay posibilidad de "demitizar", o, como se decía más claramente, de no tomar al pie de la letra, en el mensaje neotestamentario y cristiano, imágenes o representaciones como la de un mundo dividido en tres estadios, el cielo, la tierra, el infierno, o la del fin del mundo (139), lo mismo que el relato de la creación y de la caída en el Génesis. Menos se le concederá y no sin discriminación, que, con los progresos de la ciencia y de

la técnica, se extinguió la creencia en la acción de las potencias del más allá, de los espíritus, de los demonios, en los milagros de curación, y mucho menos todavía que la intervención de lo sobrenatural en la vida del hombre o en el orden del universo, los sacramentos y los milagros, la concepción cristiana de la muerte, del pecado, de la redención por Cristo, se convirtieron, para nosotros, en nociones absolutamente extrañas e incomprensibles (144). Completamente inadmisible es la representación que él se forja de la Resurrección de Cristo, que, según él, no hace más que expresar la significación de la Cruz como juicio de Dios sobre el mundo que priva a la muerte de su poder, pero que no ha de tomarse como un acontecimiento para la ciencia histórica, ni, con mayor razón, como un milagro de fe, no siendo los testimonios de la tumba vacía y de las apariciones otra cosa que "formaciones tardías" y "leyendas" (177-178), con el mismo título que la "leyenda del nacimiento virginal" (147, 173). Lo que podemos aprehender históricamente, dice (181), no es más que la fe pascual de los discípulos. Y seguramente, "no se podría fundar una fe sobre una fe". Pero, precisamente, rehúsa fundar esta fe en un acontecimiento histórico, en suma, tenerla por un hecho. Entonces, justo es preguntarse en qué descansaba la fe de los discípulos en la Resurrección. Bultmann subordina, reduce, la crítica y la exégesis de los textos escriturarios, la historia y toda la teología, comprendida en ella la teología positiva, a la filosofía, o mejor a una cierta filosofía (heideggeriana) que preside su "teología dialéctica" de la fe (94 s.), clave de todo lo demás. En el fondo, no hace otra cosa que recoger el pensamiento de Lutero (209) y la palabra de Melanchton que él cita (190), como fundamento del proceso de demitización: "Christum cognoscere hoc est: beneficia ejus cognoscere, non ejus naturas et modos incarnationis intueri." Encontramos aquí, en una forma y en un lenguaje renovados por la introducción de los conceptos y de los términos de Heidegger, una cierta manera de pensamiento, que no es de hoy, según la cual el contenido del dogma y su sentido no existen más que *para nosotros*, relativamente a nuestras posibilidades humanas o, como él dice, a una "inteligencia existencial de sí" como fundamento de una "interpretación existencial" (195-6). Hay más: la demitización radical, tal como la propone Bultmann, no es, él lo reconoce, otra cosa que la revivificación de la doctrina luterana de la justificación por la fe, y solo por la fe, y su extensión lógica al dominio del conocimiento (217), como lo había hecho ya, con diversos títulos, el idealismo alemán postkantiano (J. Chevalier, *Cadences*, I, 1). Y es comprensible mantener así el misterio, pues se pretende incluso expresar y hacer inteligible, hacer presente con una presencia siempre nueva y abierta al futuro (211), el misterio auténtico de Dios vivo en lo que tiene de irreducible a nuestros conceptos humanos: lo que ya había visto claramente Santo Tomás (*S. Th.* 1.ª, p., q. 32, a. 1, ad. 2), mucho antes que un Edouard Le Roy y un Bultmann; porque Dios en sí mismo, y todo lo que hay en Dios, es misterio. Añádase a ello que el misterio de su Palabra tiene su vinculación a un acontecimiento histórico—Jesucristo—, que acredita y legítima su expresión siempre nueva: lo que también es verdad, con una verdad esencial. Pero que Dios haya actuado en Jesucristo, que Jesús de Nazareth sea el Verbo de Dios, que Cristo haya resucitado, no son estos, se dice (214), hechos que puedan *comprobarse* por la historia: sin duda; pero puede *concluírseles* de ella, sin que la fe tenga que regentar la historia, puesto que, al contrario, nació de ella, cual fue el caso de los primeros testigos del cristianismo que murieron por una verdad que concluían de los hechos, de las enseñanzas y de las obras del Señor, y que no podían negarse a concluir de ellos

(*Logia* del P. Pouget, Grasset, 1955, p. 122). Es ir directamente, por lo demás, contra la enseñanza paulina (*Rom.* I, 20), de la que se hace eco, pretender con Bultmann (217) que "el hecho de que Dios es invisible excluye el mito que podría hacer visible a Dios y a su acción". Las imágenes o los mitos en los que se expresa la fe, muy lejos de excluir la verdad de los hechos en los que descansa y lo trascendente a que apunta, no son. en buena lógica, más que un medio de alcanzarla, al igual que los signos nos permiten alcanzar la realidad significada y como se lee en los acontecimientos temporalos lo eterno que los sostiene: con una condición, a saber, que no se reduzca la realidad significada a lo que se nos aparece de ella y a lo que de ella expresamos. "Dios mismo cambia", decía un día el P. Teilhard de Chardin a André Billy (*Figaro littéraire* del 1 de octubre de 1955). "Dios: no", respondería el viejo Heráclito (cf. nuestro tomo I, p. 89), sino "lo que llamamos Dios, que toma diversas formas según la cualidad ó la disposición de cada uno", y añadiremos nosotros, según los modos verbales o los mitos de cada época, porque "el hombre hace de su sentido su dios". Pero la verdad del hecho, como la verdad de Dios, no depende de nuestros lenguajes humanos. Como dice René Le Senne en su libro póstumo sobre *La découverte de Dieu* (Aubier, 1955, p. 280), "la idea de Dios no envuelve peligros más que para el espíritu que cambia a Dios en ídolo".

Concluyamos, pues, con el Padre Pouget, a propósito del Cristo eterno y del Cristo de Nazareth, del valor de hecho de la Resurrección, así como de la Encarnación y de la Redención (*Logia*, p. 2): "Se trata de hechos continuos, que tienen valor de eternidad y que, sin embargo (a pesar de lo que diga Le Roy), se insertan en un momento dado en el tiempo. Así, mi duración temporal coexiste con la eternidad, por ejemplo, cuando ruego por las ánimas del Purgatorio." (Ved también lo que dice de la Resurrección y de la Concepción y nacimiento virginales de Cristo, 228-243 y 243-250. Cf. *Bergson et le P. Pouget*, p. 53 s. *Logia*, índice en estas palabras.) En suma, como dice también el P. Pouget, "el cristianismo son hechos" (232), y hechos bien atestiguados. "Por tanto, se impone" (122). Aquí pisamos terreno sólido.

(* 4) La parousía, el reino de Dios, la fundación de la Iglesia por Cristo, y su naturaleza.—Se pretendió y afirmó con mucho ruido, hace algunos años, que, en el pensamiento de Cristo, el Reino de Dios habría de realizarse tan solo en el más allá. El fin de los tiempos, por otra parte, se había creído muy próximo: pero, al tardar en llegar este fin, la predicación de los apóstoles tuvo por resultado, contrariamente al pensamiento de Cristo, el establecimiento de la Iglesia. Así, los primeros cristianos, al igual que los judíos, por esperar la salvación de la *parousía*, o del último advenimiento, no la buscaron en la obra terrestre de Cristo, sino porque la promesa de la parousía no se cumplía. Esta tesis, sostenida por A. Schweitzer, por Martín Werner y por los que les siguieron, tanto en Francia como en otros países, fue refutada con buenos argumentos por Oscar Cullmann en su obra *Christus und die Zeit* (Zurich, 1946), como lo había sido antes G. Pouget (*Origine*, 287 s. Cf. p. 101, 183, 219 s.).

De hecho, para aquel que examina imparcialmente nuestros más antiguos documentos aparece fuera de duda que, en la realidad, la Iglesia no es una obra adventicia, sino que fue expresamente querida y fundada por Cristo, que inauguró el reino de Dios en la tierra diciendo y sabiendo que el fin de los tiempos no era todavía llegado. En efecto, si el Cristo mortal, como dice antes de su Pasión, ignoraba la época precisa del gran día del Señor del que solo el Padre tiene conocimiento (*Mc.* XIII, 32), no creía—como los judíos de su tiempo,

como muchos fieles (2 *Thess.* II, 2. 2 *Pet.* III, 3-10), y, quizá, como los apóstoles y sus discípulos (1 *Cor.* VII, 29), obsesionados por el pensamiento de las dos ruinas de Jerusalén y del mundo (que los Sinópticos mezclaron en el discurso escatológico de Cristo. *Mat.* XXIV. *Mc.* XIII. *Lc.* XVII y XXI)—que este día fuese inminente, ni incluso que estuviese próximo, puesto que el Evangelio, como dice Cristo, debía ser predicado antes a todas las naciones, es decir, en todo el universo (*Mat.* XXIV, 14. *Mc.* XII, 10, XIV, 9). El establecimiento de la Iglesia, resultado de la predicación de los apóstoles, fue, pues, previsto, querido, preparado por Cristo, operado por él en tanto que autor principal e invisiblemente presente (*Mat.* XXVIII, 19-20), y la segunda venida no será más que la culminación última de la obra confiada por él a la Iglesia y al cuerpo de los pastores que están a su cargo, de la Resurrección a la Parousía que señalará el fin de los tiempos. Por otra parte, la idea misma de Iglesia, con todo lo que ella implica, está profundamente enraizada en la tradición judeo-cristiana, y se encuentra presente por doquier en la enseñanza y en la obra de Cristo. La noción de una sociedad una y universal se enlaza directa e indisolublemente a la noción de Dios que está en la base de la creencia judeo-cristiana. Al modo como el Dios de Israel es el Dios único, creador y padre de todos los hombres, que no pudo conocer ni conocerá otro Dios que él, así también no podrá haber más que una sola sociedad o un solo pueblo por el que será llevada a todas las naciones, hasta los confines de la tierra, la luz de la salvación, como dice Isaías (XLIX, 6), a propósito del Servidor de Iahvé: sociedad que, con Cristo, no será tan solo el pueblo elegido, según las consideraciones del particularismo judío, sino una Iglesia verdaderamente universal, abierta a todos los hombres. Este Reino de Dios o este reino de los cielos, como lo denomina el Evangelio (*Mat.* VI, 30; X, 7; XIII. *Lc.* IX, 2), este Reino del que Cristo dice que está "entre vosotros" (*Lc.* XVII, 21), que "llegó a vosotros" (*Mat.* XII, 28), y que se precipita en ella con impetuosidad (*Mat.* XI, 22), esperando el Reino eterno que debe llegar en el fin de los tiempos (*Mat.* VIII, 11; XIII, 43), se le encuentra ya mencionado expresamente, hacia 165, por Daniel, que anuncia (VII, 27) la próxima venida del reino de los santos y de su fundador, el Hijo del hombre o el Mesías (VII, 13-14), del que el profeta dice que le fue dado sobre todos los pueblos y naciones de la tierra un poder eterno que no pasará: al versículo 13 de Daniel hace alusión Jesús cuando, en casa de Caifás y en presencia del consejo supremo de la nación, se proclama el Mesías, el Cristo Hijo de Dios bendito, el Hijo del hombre (*Mc.* XIV, 61-62. *Mat.* XXVI, 63-64), y al versículo 14 se refiere cuando después de su resurrección envía a sus apóstoles a la conquista del mundo, diciéndoles: "Dióseme toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos" (*Mat.* XXVIII, 18-20), afirmando así la universalidad y la perennidad de la Iglesia, a la que su autor promete aquí en la tierra una duración que solo terminará con el mundo.

Esta sociedad, la Iglesia, instituida por Cristo con Pedro por jefe (*Mat.* XVI, 18-19. Cf. *Lc.* XXII, 31-32. *Joh.* XXI, 15-17) y que tomó muy pronto en toda la cristiandad, en todas las comunidades cristianas, el nombre de ἐκκλησία (traducción del hebreo Qahal), como se ve en las más antiguas Epístolas de Pablo escritas hacia 52 (1 *Thess* I, 1; II, 14. Cf. *Jac.* V, 14. 3 *Joh.* 9. *Act.* XIV, 21-22, etcétera), esta sociedad instituida por Dios mismo (1 *Cor.* XII, 28) o por Cristo (*Eph.* IV, 11), es inseparable de su fundador, hasta el punto de que Pablo la compara a un cuerpo del que Cristo es la cabeza (*Eph.* I, 22-23. *Col.* I, 18).

Descansa en la fe en Cristo y en el bautismo, condición de la salvación (*Mc.* XVI, 15-16); y esa condición de la salvación es la misma para todos los hombres: judíos y gentiles (cuyo acceso en gran número al reino de los cielos fue previsto por Cristo. *Mat.* VIII, 11; XXI, 31-32. Cf. *Act.* XIII, 46-48; XV, 1-29, el concilio de Jerusalén), esclavos y hombres libres, son sus herederos y beneficiarios, por ser miembros del mismo cuerpo (*Eph.* III, 6-7. 1 *Cor.* XII, 13-27) y como una misma persona en Jesucristo (*Gal.* III, 26-28). Esta misma Iglesia es la que, guiada y animada interiormente por su autor en adelante invisible (*Eph.* IV, 10-16), trabaja sin descanso y sin desfallecimiento para conservar y hacer fructificar el depósito de la verdad divina que le fue confiado (2 *Tim.* I, 14). Es así el fermento divino (*Mat.* XIII, 33) que debe penetrar toda la masa profana de nuestra humanidad, para transformarla en una masa nueva hecha con los ázimos de pureza y de verdad (1 *Cor.* V, 7-8), en la que Cristo, pan vivo descendido del cielo, viene a depositar la prenda bienaventurada para la vida eterna (*Joh.* VI, 48-58). Y este reino de Dios al que hemos de pertenecer ya desde la vida presente para merecer el Reino de Dios en la eternidad, como lo muestran las parábolas de la buena semilla, de la cizaña y de la red que recoge peces de todo género (*Mat.* XIII, 24-30, 36-43 47-50), este reino de Dios en el tiempo no es un reino terrestre tal como lo concebían y lo esperaban los judíos carnales: "Mi reino no es de este mundo", dice Jesús a Pilato (*Joh.* XVIII, 36). Como proclaman hacia el 200 la Epístola a Diogneto (6. 5-6), y siguiéndola San Agustín y todos los Padres, "lo que el alma es en el cuerpo, los cristianos lo son en el mundo: el alma habita en el cuerpo y, sin embargo, no es del cuerpo; del mismo modo, los cristianos habitan en el mundo, y, sin embargo, no son del mundo". Con ello se precisa y se justifica el doble apelativo, "visible" y "místico", que se da a la Iglesia como cuerpo de Cristo, según la define la Bula de Bonifacio VIII el 18 de noviembre de 1302: "Unam sanctam Ecclesiam, quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus." Que esta sociedad fuese una sociedad visible, con su autoridad constituida, su unidad de gobierno, su jerarquía, sus formas de iniciación, sus reglas de transmisión de los poderes, sus asambleas, sus creencias y sus ritos, es lo que tenía que resultar de su institución misma y lo que demuestran los hechos. En cuanto a la denominación "mística", fue atribuida al cuerpo de Cristo por transferencia del significante a lo significado: de la Eucaristía, que, al hacernos participar en el mismo pan, nos hace comulgar a todos en el mismo cuerpo de Cristo (1 *Cor.* X, 17), fue aplicada a la Iglesia, unificada y santificada en Cristo por la virtud del sacramento (*Joh.* VI, 32-63). Este apelativo era corriente en el siglo XII y será aceptado por todos, comprendidos los reformadores, que tratarán tan solo, y equivocadamente, de disociar el "cuerpo místico" del "cuerpo visible". Ved a este respecto H. de Lubac, *Corpus mysticum*, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge (Aubier, 1944), introducción y pp. 117-134; del mismo, *Catholicisme* (ed. du Cerf), p. 42 s.

(* 5) Misterios paganos y misterio cristiano. San Pablo.—La tesis de la influencia de los misterios paganos sobre los misterios cristianos fue sostenida, sobre todo en Alemania, por R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig, 1904) y, de acuerdo con él, por A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Rev. Hist. et Litt. relig. 1911-1914). Estas opiniones, ya impugnadas por Franz Cumont, *Religions orientales dans le paganisme romain* (2.ª ed. 1909) y por P. Foucart en sus investigaciones sobre *Les mystères d'Eleusis* (1893-1914), fueron refutadas por C. Clemen, *Der Einflus der Mysterienreligionen auf das*

älteste Christentum (Giessen, 1913), por H. A. Kennedy, *Saint Paul and the mystery religions* (Londres, 1913. Hastings'Encyclopaedia, 1918), y, en Francia, por L. Venard (1911), E. Mangenot (R. Clergé français, t. 74 y 75. Rev. prat. d'apologét. 1913), y P. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse* (1915); *Les mystères: l'orphisme* (Gabalda, 1937). Cf. a este respecto un artículo de E. Jacquier en el Dict. apol. de la foi catholique (t. III, 1916), sobre los "Mystères païens et saint Paul", y el artículo del Dict. de Théol. cath. sobre San Pablo (t. XI, col. 2.347 s.), así como el de Bruce Metzger (Harvard Theological Review, enero, 1955).

1. El sentido de los términos "mysterium", "mysticus", en la más antigua tradición cristiana, fue muy bien definido, con referencias en su apoyo, por el P. de Lubac en su obra *Corpus mysticum* (Aubier, 1944), p. 54-64. El término griego μυστήριον se traduce al latín, unas veces por *sacramentum* (que es esencialmente *signum*, poniendo San Agustín el acento sobre *sacrum*, *sacrificium*, e Isidoro de Sevilla sobre *secretum*), otras veces por *mysterium* (empleado juntamente con *sacramentum* en las versiones latinas del Nuevo Testamento, como lo mostró J. de Ghellinck). En este último término, de un uso corriente y de una acepción plástica, confluyen la corriente ritual o ceremonial y la corriente de interpretación escrituraria, encerrando una y otra los dos sentidos fundamentales de *signo*, tipo o símbolo, y de *secreto* (arcanum) para el "mysterium" que se oculta en el "sacramentum" como en su "figura", y que es en sí mismo, antiguamente al menos, una acción antes que una cosa: acción que significa el enlace del signo sensible con la realidad oculta que expresa, y que le hace participar en ella eficazmente (tal es el sentido de la "ratio mystica", de la "virtus occulta"), estando dominado el todo por la noción (desconocida en los misterios paganos) de *veritas*, que es a la figura lo que el cuerpo es a la sombra y el espíritu a la letra (Lubac, p. 217, 241), de suerte que *corporaliter*, *spiritualiter*, *veraciter* son aproximados constantemente y puestos en ecuación en los textos patrísticos y en la liturgia, así como en los escritores de la Edad Media, sobre todo en Pedro Lombardo: *veritas et res*, *rerum veritas*, *mysterii veritas*, *imago Dei veritas* (tratándose de Cristo), *ipsa rei veritas* (residiendo en el centro del culto cristiano y del cuerpo místico de Cristo, la Iglesia, en el sacrificio eucarístico). Estamos aquí muy lejos, evidentemente, de los "misterios paganos", de su esoterismo, de sus enseñanzas secretas, incluso ocultas (Eleusis); de sus ritos reservados a los iniciados, de carácter con frecuencia mágico y cuya rudeza irritaba a Demóstenes (en la descripción que da de los cultos dionisiacos. *Cor.* 259-260), a Clemente de Alejandría (que fue iniciado en ellos probablemente antes de su conversión), a Diodoro (IV, 4), que dice que "los sacrificios que se ofrecen al dios se celebran por la noche y en secreto, porque el pudor debe encubrir siempre el comercio entre los sexos"; en fin, de su sincretismo, de espíritu más bien mágico y esotérico que religioso, al que el movimiento órfico-pitagórico sirvió de base.

2. Ciertos autores modernos, como los antiguos Padres, no dejaron de ver, en las semejanzas entre los misterios paganos y las ceremonias de la Iglesia, una parodia sacrílega inspirada por el Espíritu de mentira. Otros, como los sacerdotes orientales, ven ahí un plagio de sus antiguos ritos cuya prioridad reivindican. Unos y otros se equivocan grandemente, por las razones que ha puesto al descubierto Franz Cumont en el prólogo a la 4.ª edición de su libro sobre *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Geuthner, 1929). En efecto, como muestra

muy bien (p. VIII), los misterios a los que podía haber acudido la Iglesia son los del Asia helenizada, en contacto con la cual estuvieron las primeras comunidades cristianas. Pero estos misterios fueron durante largo tiempo la religión de una minoría, sobre todo extranjera. En cuanto al cristianismo, solo se extendió cuando estaba virtualmente constituido. Sin duda, algunas fiestas y ceremonias de la Iglesia pudieron modelarse exteriormente sobre las de los paganos: así, la Nochebuena, la fiesta de la Natividad del Salvador, fue colocada en el siglo IV el 25 de diciembre, porque se celebraba en esta fecha la Natividad del Sol, "Natalis Invicti", que vuelve cada año a una vida nueva después del solsticio. Supervivencias de los cultos de Isis y de Cibeles pudieron perpetuarse en las devociones a los santos locales. Por otra parte, los sacerdotes frigios de la Gran Madre opusieron sus fiestas del equinoccio de primavera a la Pascua cristiana y atribuyeron a la sangre extendida en el tauróbolo el poder redentor del Cordero divino. Pero, como observa Cumont, "no hay necesidad de apresurarse a concluir de una analogía una influencia". Por ejemplo, el tema de la Militia Christi sujeta a un juramento (sacramentum), que se encuentra en el dualismo mazdeo y en los misterios mitríacos, con la concepción de la vida religiosa que implica, aparece en las Epístolas de San Clemente e incluso ya de San Pablo, sin que pueda admitirse una imitación de los misterios de Mitra, que entonces no tenían importancia alguna. Se trata aquí de una concepción que era corriente a comienzos de nuestra era, y que es manifiestamente anterior al cristianismo y al mitraísmo. Hay que buscar en el Oriente helenístico el origen de estas doctrinas y prácticas comunes al cristianismo y a los misterios orientales: allí, en efecto, se elaboraron las concepciones religiosas que se impusieron bajo los Césares en la Europa latina; por ejemplo, la idea de la σωτηρία (Wendland, Zeitsch. f. Neutest. Wissenschaft, 1904). Pero el problema es tanto más complejo cuanto que, a partir del período helenístico, el judaísmo ejerció cierta influencia en Alejandría sobre los misterios paganos (R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligionem und das Alte Testament*, 1924); y dado que, desde la edad apostólica, comunidades judías, como las de los sabatistas y de los sabaziastes, presentan un culto compuesto judeo-pagano; y que muchas creencias orientales, como las del dualismo persa, llegaron al Occidente por las comunidades judías de la Diáspora. "El hecho esencial es que las religiones orientales extendieron, anteriormente y paralelamente al cristianismo, doctrinas que adquirieron con él una autoridad universal en el declinar del mundo antiguo. La predicación de los sacerdotes asiáticos preparó así, a pesar de ellos, el triunfo de la Iglesia" (p. VII). Por su propaganda popular habían desarraigado la antigua fe nacional de los romanos y hecho de la religión, hasta entonces ligada a un Estado, una religión universal; habían hecho de ella, no ya un deber público, sino una obligación personal; habían liberado al individuo para la obra de su salvación, no solamente en la tierra, sino también y sobre todo en el más allá, en esa vida bienaventurada de la que la existencia persente no es más que la preparación por la prueba (Cf. la obra póstuma de F. Cumont, *Lux perpetua*, Geuthner, 1949). En adelante, la salvación del alma humana es el gran negocio, y su medio son los ritos al poder purificador y redentor: ideas todas ellas que aproximan en cierta manera los cultos orientales al cristianismo. Sea lo que sea, y a pesar de todos los reproches que pueden dirigirse a la credulidad de su misticismo, así como a la teurgia de los neoplatónicos, los cultos paganos del Oriente, al afirmar la esencia divina del alma, fortificaron en el alma el sentimiento de su eminente dignidad, y, al dar

como objeto a esta vida la purificación interior, confirieron a la vida del alma un valor que el mundo antiguo no había conocido. Pero subsiste siempre una diferencia *toto coelo* entre el Dios trascendente del cristianismo y un "politeísmo frecuentemente abyecto". El abismo no podía ser salvado.

3. En lo referente a San Pablo, se atribuyó con frecuencia al influjo de los misterios las ideas paulinas de salvación, de la unión mística con Cristo, de la seguridad de inmortalidad por la muerte del Salvador, del valor religioso del bautismo y de la Eucaristía. Pero todos estos elementos fueron recogidos por Pablo de la enseñanza de Jesucristo, estaban ya en germen en el Antiguo Testamento y Pablo se contentó con precisar su simbolismo y valor místico, lo mismo que San Juan, en relación con la catequesis primitiva de los Hechos (II, 22-36, X, 34-43), para la que Pablo estaba en comunión completa de ideas con Pedro, cuya autoridad no es discutida (*Gal.* I, 18. II, 8-9), y con los demás apóstoles, comprendido en ellos Bernabé (*Act.* XI, XV). Pablo, ese judío que recibió una educación plenamente judía (*Act.* XXII, 3), para quien cuenta únicamente la ley mosaica (*Phil.* III, 6), expresó todas estas nociones en términos que podían ser comprendidos por los paganos y que expresaban ideas que tenían con las ideas nuevas ciertas analogías: pero le da un sentido muy diferente, un sentido que opone al de los paganos como la potencia de Jesucristo a la de los demonios (1 *Cor.* X, 20). Véanse a este respecto las obras de F. Prat (Beauchesne, 1922), L. Cerfaux (Ed. du Cerf, 1942, 1951), F. Amiot (4.ª ed. Gabalde, 1946), J. Bonsirven (Aubier, 1949), Jos. Holner (Alsatia, 1952), A. Brunot (Cerf, 1956) sobre la teología de San Pablo, su enseñanza y su estilo. Véanse a este respecto los trabajos de F. Prat (Beauchesne, 1922), J. Deden (Lovaina, 1936), L. Cerfaux, etc.

(* 6) La gnosis.—Con respecto a las relaciones entre la gnosis y el cristianismo, se formularon dos teorías: la de los antiguos escritores eclesiásticos, recogida por Dom Massuet (1710) y en nuestros días por E. de Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, 1913, 2.ª ed. 1925) y por Burkitt (*Church and Gnosis*, 1932), que consideran al gnosticismo, o a la "herejía gnóstica", como un fenómeno específicamente cristiano, una desviación del cristianismo que comenzó a producirse con Basílides, Marción y Valentín, bajo la influencia de la filosofía y de la mitología paganas (Harnack en 1886 definía el gnosticismo como "la helenización radical y prematura del cristianismo"); y la teoría más reciente, lanzada por Mosheim (1739), desarrollada en puntos de vista diversos, por W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907), P. Wendland (1912), E. Norden (*Theos agnostos*, 1913), Reitzenstein (1910-1927), y en forma extrema por Loisy (1933), según la cual existía una gnosis pagana, caracterizada por un sincretismo de origen oriental y griego (cf. el estudio de H. Ch. Puech sobre el mazdeísmo, en Quillet, 1945), que sería anterior al cristianismo y se habría mezclado a él para producir las sectas gnósticas, y no extraña de ningún modo a la constitución del misterio cristiano, y en particular a la formación del ideal paulino del "conocimiento de Dios" en relación con los fenómenos de exaltación mística o "carismas" (de gnosis, de profecía, de lengua) que se manifestaban en las jóvenes comunidades cristianas helenísticas como la de Corinto.

1. De hecho, es en la literatura hermética donde conviene buscar el origen y la definición de la gnosis filosófica. Se sabe que, bajo el nombre de Hermes Trismegisto, identificado por los griegos con el dios egiptico Thoth (el Dios de Hermópolis, el Dios del Verbo, al que Platón, en el Fedro, 59, atribuye todas las invenciones humanas), circulaban a comienzos de la era cristiana, en el Egipto helenizado, tratados astrológicos, mágicos, médicos, y escritos teosóficos: a saber, los 17 tratados que forman el *Corpus hermeticum*, el *Asclepius*, traducción latina del λόγος que figura en las obras de Apuleyo, los extractos contenidos en la Antología de Estobeo, las citas de Lactancio y de Clemente de Alejandría (*Corpus hermeticum*, ed. Nock y Festugière, Budé). Estos escritos se presentaban como revelaciones destinadas a iniciar al alma en la vida divina y en la inmortalidad bienaventurada, según las reglas de sabiduría formuladas por los santuarios egipcios, por Platón y por Heráclito, por el aristotelismo y el estoicismo, por los misterios, los mitos y las especulaciones cosmogónicas de los griegos, con algunos rasgos judaicos y, quizá, iranios, pero ninguna señal de influencia cristiana, aunque sean contemporáneos de la difusión del cristianismo (16). Los escritos herméticos, que ofrecen sorprendentes semejanzas con los Oráculos caldaicos y con los escritos del gnosticismo cristiano (Nock, prólogo a su edición del C. H. 1945), no remontan más allá del siglo II de nuestra era, y recibieron su forma actual a fines del siglo II y en el curso del siglo III: ningún rasgo, por tanto, hay aquí de una gnosis pagana anterior al cristianismo. Y es en estos escritos (L. Cerfaux, "Gnose préchrétienne et biblique", Dict. de la Bible, sup. 1938) donde la noción de gnosis alcanza su más alto punto de precisión y de culminación. Se manifiesta como una sabiduría o filosofía "de inspiración divina" que tiene un triple objeto, el hombre, los seres, Dios, pero cuyo dominio esencial es la divinidad y sus relaciones con el hombre que ella tiene por misión deificar o "eternizar" por una gnosis de salvación y de alegría (comienzo y oración final del *Asclepius*). Se extiende de ahí a la gnosis vulgar de las sectas variadas que pululaban entonces, al decir de Ireneo (*Adv. haereses*, I, 27); por Siria y el Asia Menor, donde reviste un aspecto especialmente mágico y teúrgico, transformándose las fórmulas de la gnosis en recetas operatorias de purificación del pecado, de salvación o de epifanía; por Alejandría, donde tomó un aspecto filosófico, bajo las influencias combinadas de Posidonio, de Filón de Alejandría, del *De Iside et Osiride* de Plutarco, de Numenio de Apamea, incluso de Plotino (que habría de repensarla de una manera original), bajo la influencia también de la Biblia, sobre todo de los Libros sapienciales, de los que el sincretismo alejandrino toma con frecuencia su terminología.

2. La gnosis valentiniana la conocemos sobre todo por las refutaciones que dieron de ella San Ireneo, San Hipólito, Clemente de Alejandría, Tertuliano y San Epifanio, cuyos testimonios tienen un alto valor. Comparando el original griego del *Adversus haereses* de Ireneo conservado por Epifanio y que representa la mayor parte del primer libro consagrado a la "revelación de la pseudo-gnosis" a partir de Simón el Mago, con la exposición paralela contenida en los *Philosophoumena* de Hipólito (VI, 29, 2-36, 2) referente a los sistemas gnósticos, el P. F. M. Sagnard, en su obra sobre *La genose valentinienne et le témoignage de saint Irénee* (Vrin, 1948), mostró que el texto de Ireneo apunta muy exactamente a la doctrina del que fue en Occidente el discípulo inmediato de Valentín (entre 135 y 160), Tolomeo, contemporáneo de Ireneo, de suerte que este testimonio reviste un valor de primer orden (cf. Förster, *Von Valentin zu Heracleon*, Giessen, 1928). A estos testimonios hay que añadir documentos gnósticos tales como la carta de Tolomeo a Flora conservada por Epifanio (*Haer.* 33, 3-7); los fragmentos de Heracleon que da Orígenes y los extractos de Teodoto en Clemente de Alejandría (Casey, 1934); el Diálogo sobre el destino o la ley del país de Bardesanes de Edesa († 222) del que se posee el original siriaco

(F. Nau, 1931); y los textos que nos entregan dos manuscritos coptos de los siglos V y VI (C. Schmidt, 1905, 1925), sobre todo la *Pistis Sophia*, especie de novela gnóstica de fines del siglo III, que refiere las conversaciones de Cristo resucitado con sus discípulos y la caída y redención de Pistis Sophia al mundo de los eones; además de un gran número de apocalipsis, de Evangelios y de Hechos apócrifos (lista en B. Altener, *Précis de Patrologie*. § 9-12). El rasgo común a todas estas obras es el esoterismo; se presentan como la revelación de un misterio de salvación y buscan la solución de los problemas relativos al origen del mundo y del mal en un dualismo de Dios y de la Materia o del demiurgo, de la Luz y de las Tinieblas (como el maniqueísmo, "el más perfecto ejemplo de una religión de tipo genóstico", H. Ch. Puech, Quillet, 1945, p. 185), combinado con la esperanza de un retorno del alma a la patria celestial de la que ha caído como consecuencia de su exilio y de su encadenamiento al cuerpo. Los valentinianos, a pesar de lo que digan Harnack y De Faye, no fueron los primeros teólogos del cristianismo. Se contentaron con reunir los elementos más diversos tomados de las teorías griegas y de los cultos orientales, e intentaron integrar en la doctrina helenística de salvación el dato cristiano de la redención por la cruz de Cristo que asimilan a un eón celeste, pero trasponiendo el drama del plano histórico a un plano intemporal por el método de interpretación alegórica que vacía los textos de su contenido y de su significación auténtica para adaptarlos a una construcción artificial (C. R. de Sagnard por J. Moreau, Rev. philos. 1950, p. 104). A este dualismo y a este emanatismo opone Ireneo la unidad absoluta de Dios, lo Incondicionado condicionante total del mundo que creó (*Haer.* II, 30, 9, P. G. 7, 822), y Clemente de Alejandría la justicia y la bondad de Dios: porque "Dios es bueno por sí mismo; es justo a causa de nosotros; es justo porque es bueno" (*Strom.* I, 9. P. G. 8, 356).

3. En todas estas formas—hermetismo, gnosis sabia y gnosis vulgar, gnosticismo cristiano de Valentino y de Basílides, de Marción y de Bardesano—el término γνῶσις se emplea para designar, más alláa de la fe (πιστις) una visión de Dios en Dios, y con más precisión según los libros herméticos (I, 6-9) y los valentinianos (Ireneo, I, 1-2. Clemente, *Protr.* X), una visión de la Forma arquetipo y del Pre-principio (προαρχή) en el Nous, del que proceden el Verbo y el Nous humano, y que es él mismo el Dios Padre, macho y hembra, vida y luz; es una experiencia inmediata, superior y vivificante (*Strom.* II, 4. Hipólito, VI, 34), una aprehensión del rayo de Dios y de su fuerza, que nos permite recibir el influjo del esplendor inteligible (C. Herm. X, 4 y 22); es una revelación de lo invisible, un don gracioso de Dios (X, 9), que ilumina al hombre, cambia su sustancia, y por medio del cuerpo transformado en cuerpo de fuego, por el desposeimiento de las envolturas materiales y del alma misma (X, 16-19. Ireneo, I, 7; 21), le eleva, puro espíritu (νοῦς καθαρός), pneumático, hasta el mundo suprasensible; le libera de las pasiones, de la influencia de los demonios y de los astros, de la fatalidad que rige al mundo de los cuerpos; en suma, del mal (XII, 2-14. Cf. I, 15, 24-26, XVI, 15-16. Ascl. 29)—porque el mundo, o al menos la tierra (IX, 4), es la plenitud o *plérôme* del mal, así como Dios es la plenitud del bien (VI, 4)—para hacerle, en fin, reconocerse inmortal (I, 18-19), volver a Dios (VI, 5), y, entrando en la naturaleza ogdoádica, devenir Dios (θεωθῆναι): porque este es el fin bienaventurado para los que tienen la gnosis (I, 26. Cf. IV, 7, XII, 1). El conocimiento de esta revelación (φανέρωσις) (XI, 1), esto

es propiamente la gnosis, γνῶσις *religio mentis* (*Ascl.* 25): pensamiento puro, fe, piedad, virtud suprema y posesión de todos los bienes, porque, entre los hombres, solo el que teme a Dios y toma conciencia de la gnosis hace cambiar los males en bienes (IX, 4 y 10, n. 35. X, 9).

4. Tal modo de conocimiento es completamente diferente de aquel que San Pablo y, de acuerdo con él, los autores cristianos como Clemente de Alejandría, designan con este nombre. (Véase a este respecto el notable trabajo de Dom Jacques Dupont, O. S. B. *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Lovaina, 1949. Connaître Dieu. Avoir été connu de Dieu. Dans un miroir, en énigme. Le charisme de gnose. Gnose et liberté. Gnosis et agapé. Connaître l'amour du Christ.) De hecho, el pensamiento cristiano, paulino o johánico, tiene orígenes muy distintos, judíos (lo que explica ciertas semejanzas de términos con la mística pagana de gnosis), y específicamente cristianos, como hemos mostrado. Ahora bien: el cristianismo, al igual que el paulismo o el johanismo, no es una "gnosis" en el sentido en que la entienden los escritos herméticos y gnósticos. Basta, para darse cuenta de ello, referirse a los textos de San Juan (I. XVII), y, en particular, a los de San Pablo, en los que se encuentra empleado el término γνῶσις. La ciencia infla, dice el apóstol, ἡ γνῶσις φυσιοῖ, la caridad edifica (1 *Cor.* VII, 1-2). Es Dios quien trajo la luz a nuestros corazones para hacer lucir el conocimiento (gnosis) de la gloria de Dios sobre la faz de Jesucristo (2 *Cor.* IV, 6) y el valor eminente del conocimiento de Cristo (*Phil.* III, 8-11). Con las armas de nuestra milicia echamos por tierra los razonamientos y toda altura que se eleva contra la ciencia de Dios, sujetamos todo pensamiento a la obediencia a Cristo (2 *Cor.* X, 4-6). En *Eph.* I. 17-18 (cf. IV, 13), Pablo define el espíritu de sabiduría y de revelación que con el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, nos da para conocerle, iluminando los ojos de nuestro corazón; y lo opone a la ignorancia de Dios (1 *Cor.* XV, 34), así como a la pretendida gnosis, a sus discursos vanos y profanos, a sus argumentos que no merecen el nombre de ciencia o de gnosis y que llevaron a los que hacían profesión de ella a errar en la fe (I *Tim.* VI, 20-21). Por lo demás, San Pablo cuenta el don o la palabra de conocimiento, λόγος γνώσεως, en el número de los carismas del Espíritu Santo (1 *Cor.* XII, 8), los cuales pasarán para dejar su lugar a la visión de Dios en el más allá (1 *Cor.* XIII, 8-11): así la ciencia, que no conoce aquí abajo más que en parte, en un espejo y como en un enigma, tendrá su término en la gloria, donde veremos a Dios frente a frente; y esta visión consiste no tanto en conocer a Dios como en ser conocido de él, lo que nos libera de los elementos (*Gal.* IV, 8); consiste en ser aprehendido por Cristo (*Phil.* III, 12), que ha sido hecho por nosotros sabiduría de Dios (1 *Cor.* I, 30). Porque aquel que ama a Dios, es conocido por él (1 *Cor.*, VIII, 3). En la doctrina y según la enseñanza de Cristo, no es por la "gnosis", sino por la "pureza del corazón", como el hombre es llamado a "ver a Dios", al modo como lo proclama la sexta Bienaventuranza (*Mat.* V, 8). Y esto lo dice todo.

(* 7) EL MANIQUEÍSMO.—El persa Mâni o Manes, nacido hacia 216 después de Jesucristo en la baja Babilonia, de un padre perteneciente a la secta baptista de Mughtasila, se presentó como un enviado divino inspirado por el Espíritu, y, denunciado como hereje después de la publicación de los *Kephalaïa*, fue condenado a muerte en 276 por la Iglesia meda sasánida, convertida en Iglesia del Estado. La doctrina y el culto de los que fue iniciador los conocemos bastante bien por el libro de los *Kephalaïa* o capítulos, editado en el texto copto con

traducción alemana por Kohlhammer en Stuttgart, 1935 y s., y restituida por P. Monceaux según los *Capitula* del maniqueo Faustus de Milevo (Mém. Acad. Inscr. et Belles Lettres, 1924). Además, cierto número de documentos maniqueos, sobre todo la novela de Barlaam y Josafat, fueron descubiertos, de 1893 a nuestros días, en el NO. del Turquestán chino, en Tourfan, en Argelia cerca de Tebessa, en el Alto Egipto en Fayoum (C. Schmidt y H. J. Polotsky, Berlín, 1933). De los escritos y leyendas de origen maniqueo, fueron publicados por la Academia de Ciencias de Sofía (1925): el *Libro de los dos principios*, tratado maniqueo del siglo XIII, por el P. Dondaine, en Roma (1939); una traducción del Nuevo Testamento en lengua provenzal seguida de un ritual cátaro, por Clédat, en Leroux (1887). El ritual latino de Florencia (ed. 1939) da los ritos atribuidos a los cátaros por Raynier Sacchoni, antiguo dignatario cátaro y gran inquisidor, en su *Summa de catharis et leonistis* (hacia 1250. Ed. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, 1717). Estudios recientes, sobre todo los de Dmitri Obolensky sobre los bogomiles (Cambridge, 1949), de H. Ch. Puech y A. Vaillant, editores del *Traité contre les Bogomiles*, de Cosmos el sacerdote (Droz, 1945), y nuestras propias investigaciones en Bulgaria, establecen como un hecho indudable la filiación de los maniqueos respecto a los cátaros (que Bernard Gui, en su *Practica Inquisitionis*, denomina los maniqueos de la Edad Moderna), por intermedio de los bogomiles, que se establecieron en Bulgaria en el siglo X, y pasaron de ahí una parte a la Rusia meridional, otra a Bosnia y Herzegovina, a Dalmacia, a Italia del Norte y al Sur de Francia, donde sus libros y sus ritos fueron traducidos a la lengua de oc; con el nombre de Boulgres dieron nacimiento a la herejía albigense y su recuerdo permaneció vivo setecientos años después de la caída de Montségur.

El maniqueísmo, del que fue adepto San Agustín en su juventud, que envió misioneros a todas las regiones conocidas del globo a partir de mediados del siglo III, y que ejerció una influencia predominante en Occidente en tiempo de la herejía albigense, se presenta en los antiguos textos maniqueos en forma de una mitología extraordinariamente complicada, debida a una contaminación de la enseñanza de Jesús con las enseñanzas de Zoroastro y con elementos tomados al pensamiento helénico, a Filón, a la gnosis, a la cosmogonía babilónica, al mazdeísmo, al budismo. Combina con la creencia de los montanistas en el advenimiento del Paráclito el dualismo radical de los persas: dualismo que aparece ya en la época médica en los Gâthâs, en tiempo de la reforma de Zoroastro (siglo VII antes de Jesucristo), y se afirma en el mazdeísmo, en la época de los Aqueménides (Ciro, 555), para revestir su fórmula definitiva en el Avesta (redactado en el siglo III después de Cristo, bajo los Sasánidas que erigieron el mazdeísmo en religión de Estado). En el Avesta, Ahrimán, el Espíritu del Mal, es elevado al rango de divinidad en lucha constante contra el Espíritu del Bien, Ormazd, y, aunque el Bien debe triunfar finalmente del Mal (al menos en el Zervanismo), por una purificación universal y por la conversión de Ahrimán a la buena palabra del Dios supremo, el Maestro eterno del Tiempo, Zervan-Akarana, sin embargo esta victoria final es obtenida por el Dios bueno con la ayuda de todas las potencias puras, de sus fieles, de sus servidores, de sus ministros, y, en particular, de su criatura igual al Creador, Mitra, cuyo culto, combinado con el de la Gran Madre y con los ritos salvajes del Taurobolo, se extendió ampliamente por el Imperio romano a partir de fines del siglo I. En estas doctrinas, la lucha contra el mal está por todas partes en primer plano. El dualismo radical que im-

plican o presuponen aumentó al pasar de ahí al maniqueísmo. Toda la doctrina de Manes, en efecto, está fundada en la lucha del Mal contra el Bien, de las Tinieblas contra la Luz, de Satanás, el Príncipe de las Tinieblas del que la tentadora Eva es la aliada, contra Dios, el Padre de la Luz y de la Grandeza, del que el Jesús de los Evangelios no es más que la emanación aparente. Esta lucha de las dos Naturalezas, Sustancias o Raíces, domina el universo, como el devenir del mundo, como la vida del hombre, como toda existencia que es por sí misma pecado, como toda generación sexual, que, por la propagación de la especie y la transmisión del mal original, retarda o impide la salvación de la humanidad. De ahí se obtiene una moral de un implacable ascetismo, destinada a liberar del cuerpo y de la Materia, principio de todo el mal, al alma que ilumina y constriñe el Nous portador de la Revelación y del Deseo de vida, y a separar de la masa a los perfectos o los puros, *electi*, que observan la regla de los tres sellos, sellos de la boca, de las manos y del seno. Pero el rasgo distintivo del maniqueísmo—y esto era lo que seducía a San Agustín—es el de presentarse como una doctrina cuyo principio y fin es la Salvación que procede del Conocimiento, operándose por él y en él, con solo la ayuda de la Razón. En este aspecto, así como por sus orígenes, el maniqueísmo es esencialmente una gnosis, y como los gnosticismos anteriores, que ejercieron en su formación una influencia decisiva, pero de una manera todavía más clara, aspira a ser una religión, y bajo la acción de su fundador, que se da como un enviado divino, pretende instaurar, con la Iglesia del Espíritu Santo, el cristianismo perfecto. (Véase a este respecto el excelente capítulo de H. Ch. Puech en la *Histoire générale des religions*, Quillet, 1945, págs. 85-116, bibliogr. pág. 446, y su libro sobre *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, París, Civilisation du Sud, 1949.)

(* 8) LAS CONTROVERSIAS TRINITARIAS DEL SIGLO IV Y LA FIJACIÓN DE LAS FÓRMULAS DOCTRINALES POR SAN BASILIO: TRES PERSONAS (HIPÓSTASIS), UNA SOLA SUSTANCIA (OUSÍA).—El obispo de Ancira, Basilio, y sus partidarios admitían la divinidad de Cristo rechazando el término "consustancial" (ὁμοούσιος), adoptado por el concilio de Nicea, que sustituían por el término ὁμοιούσιος, "semejante en esencia". Basilio de Ancira, que había expresado estas opiniones en un concilio reunido en Ancira en 358, llegó a hacerlas prevalecer ante el emperador Constancio, y fueron estas las que triunfaron en el concilio de Seleucia (359), a pesar de la oposición del obispo de Cesarea, Acacio, que condenaba igualmente las palabras "consustancial" y "semejante en esencia" para profesar que el Hijo es "semejante al Padre": esta última fórmula, adoptada en el concilio de Constantinopla en 360, se convirtió en la de los godos que abrazaron el arrianismo y fue introducida por estos en el Occidente. Por otra parte, el obispo de Antioquía Melecio, que había sido amigo de Basilio de Ancira, profesaba, con la mayor parte del episcopado oriental, que hay en la Santísima Trinidad tres *hipóstasis* y una sola *esencia* (οὐσία). Su rival en Antioquía, Paulino, niceo declarado, de acuerdo con el Papa y los occidentales, admitía una sola sustancia (substantia, ὑπόστασις o οὐσια) y tres *personas* (persona, πρόσωπον). San Basilio de Cesarea, comentando la fórmula corriente en Oriente (una sola *ousía* y tres *hipóstasis*), define la esencia (οὐσία) como lo que es común a los individuos de una misma especie, lo que poseen todos igualmente y que hace que se les designe a todos con el mismo vocablo. Pero, para existir realmente, la *ousía* debe ser completada por caracteres propios que la determinan: tal es precisa-

mente la *hipóstasis*, que designa el ser concreto individualizado y diferenciado. Por el contrario, Basilio (que rechaza por encima de todo, como los orientales, el error sabelianista) muestra que el término πρόσωπον, utilizado por Orígenes, que designa, no la "persona" propiamente dicha, sino el "personaje" de teatro o la máscara que define su papel, no podría ser empleado sin encerrar peligro para calificar a las Tres Personas divinas en tanto que realidades subsistentes. Necesitaron mucho tiempo Basilio y sus amigos para convencer al Papa de que la ortodoxia podía quedar a salvo no obstante esta diferencia en la terminología, y para realizar, en las fórmulas doctrinales que eran las suyas—una ousía, tres hipóstasis—, el acuerdo entre el Oriente y el Occidente, que fue ratificado, poco después de su muerte, en el concilio de Antioquía (379). En su discurso de despedida a la Iglesia de Constantinopla (*P. G.*, 36, 477), Gregorio de Nacianzo pone punto final a las controversias sobre la hipóstasis y la persona, y celebra, como el Papa Dámaso, el acuerdo entre el Oriente y el Occidente. En su *De Trinitate* (416), San Agustín culmina la elaboración de las fórmulas trinitarias, y, con la ayuda de imágenes y de analogías tomadas del hombre y destinadas a representar la actividad divina *ad intra*, trata de elevar el alma gradualmente a la inteligencia del misterio de un solo Dios en tres Personas.

(* 9) Pelagio (hacia 370-440) era un monje originario de la Bretaña insular. Su nombre era Morgan (en latín *Pelagius*). Jerónimo (*P. L.*, 24, 758) le denomina el "perro de Albión", *Albinum canem*. Le encontramos situado en Roma en tiempos del Papa San Anastasio (399-401), y en relación con San Paulino de Nola. Es el autor de un comentario a las Epístolas de San Pablo, escrito hacia 410 (ed. Al Souter, Cambridge, 1922-26), de cuatro libros *De libero arbitrio* en respuesta a San Jerónimo, y de diversos tratados o cartas, perdidos la mayor parte, en los que mostraba en el ascetismo el fruto de la libertad humana. Fue comprometido por discípulos inmoderados, como Celestio y Juliano de Eclane, que extendieron por Africa, Palestina y la Galia las ideas de su maestro, extremándolas singularmente. Celestio, abogado romano, en su *Liber adversus peccatum originale* y en sus *Definitiones*, negó que el bautismo de los niños tuviese lugar en remisión de los pecados. Celestio fue excomulgado por el Concilio de Cartago (412) y refutado por San Agustín en su *De perfectione justitiae hominis* (415). Luego, Orosio y Jerónimo inculparon al mismo Pelagio: condenado en Cartago (416), luego en Roma, por el Papa Inocencio I, rehabilitado por el Papa Zósimo, al cual se había sometido, fue, como consecuencia de una intervención de los africanos cerca de la corte de Ravena, prohibido por el poder secular, luego condenado de nuevo por el gran Concilio de Cartago (418) y por el Papa Zósimo en su Tractoria a los obispos del mundo cristiano, donde se reafirmaban la existencia del pecado original y la necesidad de la gracia. La intervención de Juliano, obispo de Eclane, en favor de Pelagio, rehusando adherirse a la sentencia de Zósimo, tachando a Agustín de maniqueísmo por su *De nuptiis et concupiscentia* y reivindicando la emancipación completa de la voluntad humana en su *Libellus fidei missus ad sedem apostolicam in causa Pelagianorum*, hizo surgir otra vez la controversia y provocó la intervención de Honorio y de Teodosio en lo civil y la del Papa Bonifacio I (419). Juliano, depuesto en 421, se refugió en Cilicia al lado de Teodoro de Mopsueste, que escribió en su defensa cinco libros "Contra los que sostienen que el hombre peca por naturaleza y no por voluntad". Nestorio, discípulo de Teodoro, elegido obispo de Constantinopla (428), interviene entonces en favor de los pelagianos cerca del Papa Celestino, pero este, instruido de los errores cristológicos de Nestorio, hace condenar solemnemente la herejía pelagiana con el nestorianismo en el Concilio de Efeso (431).

¿Quién fue Pelagio? Tras el heresiarca se dibuja una poderosa figura, de origen un tanto misterioso, un espíritu alimentado de San Cipriano y de Lactancio, así como del *Ambrosiaster*, y que no ignora a los antiguos, como Virgilio; cristiano ferviente por lo demás, amigo del esfuerzo y del ascetismo, presto a la conciliación para permanecer en la ortodoxia y que fue víctima de discípulos fanáticos y de odios tenaces. Su moral, cuyos rasgos estoicos señala, no sin razón, San Jerónimo (*P. L.*, 22, 1147), está fundada en la fuerza heroica del querer humano; el asceta cristiano, tal como él lo concibe, es un atleta seguro de sus fuerzas y del poder que tiene de hacer un buen uso de la libertad que Dios le concedió: lo que le lleva a negar el pecado original y su transmisión, a afirmar que los efectos que se atribuyen al pecado original son debidos a la imitación y al hábito (Ep. 8 a Demetriade, *P. L.*, 30, 22), a repudiar la concupiscencia invencible con el carácter actual de la gracia divina y a afirmar la posibilidad de una santidad natural (impeccantia), que "evacua" el misterio de la Redención, las virtudes de humildad, de arrepentimiento, de llamamiento a Dios por la oración. En el principio de la herejía pelagiana hay cierta concepción de la libertad humana como de una liberación de todo constreñimiento o necesidad interior, que permite al hombre vivir según su propia naturaleza, con igual posibilidad de escoger entre el bien y el mal, no siendo la voluntad libre sino en tanto que se encuentra en equilibrio, como una balanza cuyos dos platillos igualmente cargados no pueden ser movidos más que por la voluntad (San Agustín: *Opus imperfectum*, III, 110, 117; V, 48). Más profundamente todavía, hay una confusión de la naturaleza y de la sobrenaturaleza que volverá a encontrarse, en un sentido opuesto, como principio de las herejías de Lutero, de Baius, de Jansenio, los unos negando lo que los otros afirman. Fue el naturalismo pelagiano el que fijó la doctrina agustiniana del pecado original y de la gracia, sobre lo cual Agustín había andado a tientas, preocupado como estaba por el problema del mal y por la solución maniquea, de la que trataba vanamente de desprenderse. El pelagianismo le llevó, por reacción (Libro de las 83 cuestiones y Consulta a Simpliciano), a extremar la absoluta gratuidad de la gracia y la impotencia de la naturaleza caída, entregada a sí misma, para la obra de salvación; de ahí su doctrina de la "massa damnata", cuyo origen es imputable a la transgresión del hombre, y la idea de que el hombre no puede hacer más que lo que Dios le permite hacer: doctrina pesimista y rígida que la tradición se verá obligada a dulcificar singularmente.

CAPITULO II

LA CONSTITUCION DEL PENSAMIENTO CRISTIANO. SAN AGUSTIN

10. San Jerónimo y la Vulgata.—11. El tema de la imagen de Dios en San Agustín y en el pensamiento cristiano, y la concepción trinitaria del alma.—12. El ideal monástico de San Agustín. Orígenes y desenvolvimiento del monaquismo, de San Antonio y de los Padres del desierto a San Benito y sus sucesores.—13. Autenticidad, sentido y alcance de la experiencia agustiniana de la conversión.—14. La doctrina agustiniana del Maestro interior y de la iluminación.—15. El problema del mal.—16. Creacionismo, traducianismo y transmisión del pecado original.

(* 10) San Jerónimo y la Vulgata.—San Jerónimo, que dominaba el hebreo como el griego y el latín, fue admirado por sus contemporáneos, que le consideraban como el único "vir trilinguis", emprendió la tarea, a instancias del Papa Dámaso, del que era consejero y secretario desde 382, de refundir las antiguas traducciones de la Sagrada Escritura. Retocó primero, según la edición griega, para el uso litúgico, el Nuevo Testamento y los Salmos de la vieja versión itálica, que era leída entonces en todo el Occidente latino. Luego volvió a la tarea sirviéndose de los Hexaples (Biblia séxtuple) de Orígenes. En fin, a partir de 391 y hasta el 406, en su retiro de Belén, prosiguió todo su trabajo, con vistas no ya solamente a una revisión, sino a una traducción nueva, apoyándose, para el Antiguo Testamento, no tan solo en la traducción griega de los Setenta, hecha en Alejandría en los siglos III y II antes de Jesucristo, sino en el texto hebreo arameo que había sido constituido durante la cautividad de Babilonia, fijado en tiempo de Esdras-Nehemías (hacia 445) según los textos anteriores, luego completado en el siglo II antes de Jesucristo para los libros más recientes. La traducción de Jerónimo era adoptada universalmente en Occidente dos siglos más tarde (hacia 600), y el concilio de Trento (1546), al redactar el canon de las Escrituras, consagró su autoridad con el nombre, adoptado a partir del siglo XIII, de *Vulgata.* Tiene la ventaja de fundarse en manuscritos anteriores a todos los que poseemos hoy día. Del siglo III al X, las escuelas judías rabínicas en Tiberíades y en Babilonia prepararon una edición crítica de estos manuscritos, por las colecciones y comentarios talmúdicos de la Mischna (en hebreo rabínico) y de la Guemara (en dialecto arameo, que pasó a ser el idioma de los hebreos desde el exilio), y por la reedición masorética con puntos-vocales, acentuación y puntuación. El texto en hebreo masorético del Antiguo Testamento es el único que nos ha llegado. El canon de los judíos excluye los libros que los católicos llaman "deuterocanónicos" (Eclesiástico, libro griego de la Sabiduría, Macabeos, etc.), y que los protestantes rechazan como "apócrifos". En cuanto al Nuevo Testamento, la primera edición crítica del original griego fue dada por Erasmo en 1516, y su aparición quebrantó la autoridad de la edición latina, única en uso desde Jerónimo, que ella completa útilmente. En sus primeros trabajos exegéticos, Jerónimo se muestra partidario del método de interpretación alegórica o "pneumático" aceptado por los alejandrinos (* 20), y profesa con Orígenes que una exégesis literal o puramente histórica, tomando la letra en su sentido propio, expone a dar del texto sagrado una interpretación baja, ridícula, incluso blasfematoria, indigna de Dios y contraria a la fe. Pero, bajo la influencia de sus estudios filológicos, se consagró más y más a fijar el sentido gramatical, literal e histórico del texto sagrado, cuya infalibilidad absoluta profesa, enseñando que "la inspiración divina de las Escrituras" (como dice San Pablo, 2 *Tim.*, III, 16) apoya esencialmente sobre las ideas o sobre el fondo, y no sobre las palabras del texto original más que para las ideas que expresan.

(* 11) El tema de la imagen de Dios en San Agustín y en el pensamiento cristiano, y la concepción trinitaria del alma.—Como mostró el P. H. Somers en su interesante estudio sobre "Image de Dieu et illumination divine" (*Augustinus magister*, págs. 451 y sgs.), el tema del hombre imagen de Dios llegó a San Agustín por tres vías, proveniente, según toda probabilidad, de una fuente primitiva que hay que buscar en los mitos sumerios relativos al modelamiento del hombre en el barro por los dioses (S. N. Kramer, Amer. Philos. Soc. Menoirs, Michigan, 1947). La primera y la más importante de estas vías es la Biblia, donde el Código sacerdotal, cuyo prólogo lo constituye el primer relato de la creación, nos presenta al hombre y a la mujer hechos y creados a imagen y semejanza de Dios (*Gen.*, I, 26-27); semejanza que no podría ser corporal (Pouget: *Origine*, págs. 133 y sgs.), porque, en los textos más antiguos de la Biblia (1 *Sam.*, XVI, 14. 1 *Reg.*, XXII, 19-22. *Job.*, I, 6; II, 1) Iahvé está rodeado de espíritus y, por tanto, es espíritu él mismo y rey de los espíritus; semejanza de orden moral y espiritual, que pone al hombre por encima de todos los seres de la creación visible y le coloca inmediatamente por debajo de los ángeles (*Ps.*, *VIII*, 6, en la versión griega de los Setenta), poseyendo cada individuo, según Ezequiel (XXXVI, 26-27) y el segundo Isaías (LXIII, 10-11), el Espíritu de Dios si no le entristece (*Ps.*, LI, 12-13). Esta concepción se impuso a San Agustín a partir del día en que Ambrosio, en la primavera de 386, le arrancó de la concepción maniquea y materialista de la imagen (*Conf.*, VI, 3-4) y ya quedó para él como la más inmediatamente presente, según se ve a través de toda su obra. La tradición parsista del maniqueísmo fue, para Agustín, otra vía, más antigua, por la que le llegó el tema de la imagen, pero constituyó un obstáculo serio a su conversión, porque (como mostraron H. Ch. Puech: *Le manichéisme*, y P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions*, págs. 133 y sgs.) la imagen es ahí concebida de una manera completamente material, según el mito de Anthropos, combinado con una teoría de la iluminación que refiere todo al Sol, Padre de todas las cosas, conforme a las opiniones de la astrología caldea y del culto de Mitra. En fin, Agustín fue igualmente influido por la teoría platónica de la participación—emparentada en su forma religiosa con el orfismo y con las doctrinas mágicas del Oriente (Fr. Cumont: *Lux perpetua*, 1949)—y por las tesis de Plotino, que considera este mundo como una imagen (*En.*, II, 3, 18), el mundo sensible como una imagen del mundo inteligible (VI, 3, 1), la semejanza con Dios como la semejanza con el modelo mismo (I, 2, 7. Referencias al término εἰκών en el índice de la edición Bréhier de Plotino, en el *Th. Wörterbuch N. T.* de Kittel y en el *N. T. Lexicon graecum* de Zorell). Esta triple influencia, de la Biblia, de las especulaciones orientales y de la doctrina platónica, no dejó de ejercerse sobre los autores a los que se refiere San Agustín cuando trata de la imagen. Se la advierte en el Libro de la Sabiduría, allí donde se dice que Dios creó al hombre para la inmortalidad a imagen de su propia naturaleza (II, 23), y en los versículos donde la Sabiduría divina es comparada al resplandor de la Luz eterna en un espejo sin mancha que, siendo iluminado por ella, refleja la imagen de la bondad divina (VII, 26); a lo cual San Agustín añade esta precisión, a saber: que el alma humana es el espejo que, iluminado por la luz de Dios, recibe su

imagen, de suerte que el espíritu, por una reflexión total sobre sí, puede contemplar en él la imagen de la Trinidad divina (*De Trin.*, XV, 8, 14). Se la encuentra en San Pablo, que reconoce en Cristo al nuevo Anthropos, la imagen por excelencia del Dios invisible (2 *Cor.*, IV, 4. *Col.*, I, 15-16. *Hebr.*, I, 3). En otra parte, San Pablo llama al hombre la imagen y el reflejo de la gloria de Dios (1 *Cor.*, XI, 7), y cuando escribe (1 *Cor.*, XIII, 12) que nosotros vemos aquí abajo *per speculum*, Agustín precisa que este espejo es el alma, que lleva en sí la imagen de Dios (*De Trin.*, XV, 8, 14). En fin, estas mismas influencias son visibles en San Ambrosio, que las transmitió, vivificándolas, a San Agustín (P. Courcelle), y, aún antes, en los Padres griegos, que reconocen en el hombre la imagen del Verbo y en el Verbo la imagen del Padre, y que hacen aplicación de ello a la teología de la gracia o de la iluminación, y a la doctrina de los sacramentos (R. Bernard: *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, 1952).

El tema de la imagen, que recoge San Agustín, sufrió una evolución bien señalada en su obra. En un primer período, antimaniqueo, de inspiración plotiniana, que va del *De Genesi contra Manichaeos* (388) a las *Confesiones* (400), San Agustín se inspira en el tema plotiniano, según el cual la imagen está en el hombre interior, semejante a Dios por su naturaleza inmortal, de suerte que se la pueda encontrar en él por la reflexión o *cogitatio*, según el principio de orden y de participación que refiere todos los seres a Dios y encuentra ahí su verdad (*Conf.*, VII, 15): tema unido en él a la visión paulina de que la imagen de Dios en el hombre es participación en la gloria de Dios y resplandece sobre el cuerpo, pero que se perdió por el pecado y exige, para ser restituida y para perfeccionarse, que seamos renovados por la gracia de Cristo. En un segundo período, de asimilación personal y de integración de estos temas, que se prepara en el *De Genesi ad litteram*, III (405) y culmina en el *De Trinitate*, VII, XV (412-418), Agustín afirma explícitamente que la imagen divina pertenece a la naturaleza humana razonable, y que, por consiguiente, no puede ser destruida, sino solamente deformada, por el pecado. Esta concepción culmina en la especulación trinitaria de 416-418, que le da todo su sentido, revelando al alma el conocimiento cierto (notitia) de su naturaleza verdadera y de su estructura más profunda (F. Sciacca: *S. Agostino. L'itinerario della voluntà*, Brescia, 1954. Cf. los estudios de H. Somers, Sciacca, Nédoncelle, en *Augustinus magister*). Cosa curiosa: la especulación agustiniana sobre la imagen, en el *De Trinitate*, no comienza por el *Cogito*, sino por un análisis reflexivo del amor y de su tríada, "amans, amor, quod amatur" (cf. Videns, visus, visio. *De Trin.*, XI) en relación con la teoría agustiniana de la primacía de la voluntad o del amor (*Conf.*, X, 6. Cf. Salvador Cuesta: *Aug. mag.*, págs. 347 y sgs.) y con la teoría antigua del conocimiento de lo semejante por lo semejante (*Trin.*, IX, 11, 16); pero esta última teoría fue renovada, en San Agustín, por la idea de que, si el hombre está hecho a imagen de Dios, es que ha sido hecho para conocer a Dios; fue renovada, sobre todo, por la toma de posesión de esta Verdad primera y beatificante que es la presencia inmediata del alma a sí misma y, con ello, a Dios. Tal es el fundamento del realismo agustiniano (F. J. Thonnard: *Aug. mag.*, págs. 317 y sgs.), que pone las verdades directamente en relación con los objetos concretos, existentes, en los que ellas se realizan y con Dios que las fundamenta: "Deus, Causa subsistendi, Ratio intelligendi, Ordo vivendi" (*Civ. Dei*, VIII, 4). Es así como, en la imagen de Dios en el hombre, Agustín encuentra la estructura trinitaria del alma: *mens, verbum, dilectio* (*Trin.*, XV), que corresponde a la estructura

mens, notitia, amor, o mejor, *memoria, intelligentia, voluntas* (*Trin.*, X, 12, 18). Y como la imagen es realmente la imagen de Dios, presencia inmediata de Dios en nosotros, hemos de decir en este último estadio: *memoria Dei, verbum Dei, dilectio Dei*, es decir, de Aquel por quien el alma fue hecha (*Trin.*, XIV, 12, 15), y del que tenemos una visión real; visión indirecta, puesto que la luz de Dios no es vista más que en el espejo del alma humana, pero visión sostenida por la Trinidad misma, que conoce la fe, y por su imagen, que la razón reconoce en el hombre según la sabiduría, que es participación en la Luz suprema (XIV, 1, 2). Por lo cual, cuando la *memoria sui* se transfigura en *memoria Dei*, una segunda trinidad se forma en el alma: en lugar de acordarse de sí, de comprenderse y de amarse, ahora se acuerda de su creador, le comprende, le ama, y con ello adquiere la sabiduría y restituye al interior de sí misma esa pura imagen de Dios que permite al alma, más allá de la imagen y apoyándose en ella, arrojar una mirada sobre Dios, vivir, por la oración, en unión íntima con él, y gozar de él: porque la felicidad es la alegría que nace de la verdad (Gaudium de veritate. *Conf.*, X, 23. *Trin.*, XIV, 7, 15. *Conf.*, XIII, 11. *Civ. Dei.*, XIX, c. 1-2 y 19 y los comentarios que dio a este respecto F. Cayré en su *Contemplation augustinienne*, 3.ª ed., 1954, en l'Année théol. augustinienne, 1953-54, y en su estudio sobre la "Notion de la mystique d'après saint Augustin", *Aug. mag.*, págs. 609-616).

(* 12) El ideal monástico de San Agustín. Orígenes y desenvolvimiento del monaquismo, de San Antonio y de los Padres del desierto a San Benito y sus sucesores.—El ideal monástico del que se hace eco San Agustín, que trató de realizar después de su conversión (386), en Cassiciacum, en Tagaste, en Hipona, y que inspira la Regla llamada de San Agustín (*Ep.*, 211. *Serm.*, 355 y 356), conocida ya por San Cesáreo de Arlés, seguida por los ermitaños de San Agustín, y por numerosas comunidades, entre ellas los canónigos regulares de San Agustín, los premonstratenses, los victorinos y, más tarde, por los Hermanos predicadores de Santo Domingo, ese ideal de penitencia, de pobreza, de obediencia, de humildad, de modestia exterior, al que San Agustín añade consejos de unión y de conformidad mutua, para mantener el "lazo de paz" asegurando "un mismo corazón y una misma alma en Dios" por Jesucristo, es el mismo que había sido practicado por los ascetas y los Padres del desierto (col. René Draguet, Plon, 1950), luego por los cenobitas de Egipto, antepasados de San Basilio y de San Benito (Dom Leclerq, art. Cénobitisme et Monachisme, Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie, II, 3047; XI, 774), así como por los irlandeses (Daniel-Rops: *Le miracle irlandais*, 1956).

El primero y más ilustre de todos es San Antonio el Grande (251-356), el "padre de los monjes" (B. Lavaud, 1943), el ermitaño del mar Rojo, cuyas tentaciones fueron popularizadas por la leyenda, el arte y la literatura: sus enseñanzas espirituales, plenas de sabiduría, de moderación, de discernimiento, las conocemos por su carta al abad Teodoro sobre la verdadera penitencia (*P. G.*, 40) y por la Vida que escribió en 360 San Atanasio, que fue pronto traducida al latín, y cuya influencia en Occidente llegó a ser inmensa (H. Ch. Puech, 1943, Draguet, 1950). Al lado de él, San Pacomio (292-346), el iniciador del cenobitismo, fundador del convento de Tabenne en Tebaida (hacia 320), autor de la primera regla monástica, en copto, traducida por San Jerónimo (*P. L.*, 23. Ed. Lovaina, 1932). Luego, los anacoretas de Egipto y los estilitas de Siria, que cedían al atractivo del desierto: Macario el egipcio († 390), a quien se atribuyeron las *Homilías espirituales* (*P. G.*, 34. Cf. Stoffels, Bonn, 1908), de fecha aparentemente más tardía, im-

pregnadas de la física estoica y de la mística de los mesalianos sobre la pérdida y la restauración de la semejanza divina del alma; su discípulo Evagro el póntico († 399), que extiende entre los monjes y hasta la época de Casiano una ascética y una mística fundadas en la doctrina de Orígenes y que se vio anatematizado juntamente con Orígenes y Dídimo el ciego (*P. L.*, 40. Muyldermans, Lovaina, 1932); en fin, el discípulo de Evagro, Paladio, que compuso hacia 420 su famosa *Historia lausíaca* (*P. G.*, 34. Ed. Butler, 1898-1902. Lucot, 1912). Es de Egipto, el país de los anacoretas y de los cenobitas, de Pablo de Tebas, de Antonio y de Pacomio, de donde partió la vida monástica: primero a las ermitas y monasterios de Palestina, a Gaza y otros lugares, con San Hilarión (291-372), el discípulo de San Antonio, cuya vida escribió San Jerónimo; luego al Asia Menor, a Capadocia, a Neo-Cesarea del Ponto, con San Basilio (330-379), el apóstol de la obediencia en la vida común, cuya Regla (traducida por Rufino con el título *Instituta monachorum*), inspirada en su maestro de ascetismo Eustato de Sebaste, y en el ideal cenobítico de Pacomio, ejerció una influencia muy grande, no solamente en Oriente, sino en Occidente, sobre Casiano y San Benito; al Occidente, en fin, con San Atanasio (295-373), el discípulo y el biógrafo de San Antonio; con San Hilario de Poitiers (315-367), que orientó hacia la vida cenobítica a San Martín (316-397), el apóstol de la Galia, el evangelizador de los campos, el fundador de Ligugé y de Marmoutiers en Tours; luego con la escuela de Lerins: San Honorato y Juan Casiano († 435), discípulo de los monjes egipcios del desierto de Scété, fundador de San Víctor de Marsella (415), cuyos *De Institutis coenobiorum* y *Collationes* (*P. L.*, 49) gozaron de un gran crédito tanto en Oriente como en Occidente, donde fue considerado como uno de los maestros de la vida interior: su regla y usos litúrgicos ejercieron una profunda influencia sobre la Regla de San Benito. Por su 13.ª *Collatio*, en la que insiste sobre el papel de la buena voluntad en el *initium fidei*, Casiano se convirtió en el promotor del semipelagianismo, que tuvo celosos partidarios en los monasterios del Sur de la Galia hasta su condenación por el segundo concilio de Orange (529). Entre los monjes de Lerins debemos citar: San Vicente de Lerins († hacia 450), el adversario de San Agustín, cuyo *Commonitorium* (*P. L.*, 50. Ed. y trad. Labriolle, 1906) contiene el enunciado del principio católico en la tradición "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum" (2, 5); Salviano de Marsella, que compuso hacia 440 el *De gubernatione Dei* (*P. L.*, 53), fuente de primer orden para la historia de la civilización occidental; Fausto de Riez († hacia 495), el representante más conocido del semipelagianismo en su *De gratia Dei* (*P. L.*, 58. Corpus de Viena, 21, 1891). De Lerins, en 429, el monaquismo pasó a la Bretaña insular y a Irlanda; recibió allí un desenvolvimiento considerable con San Patricio (432), San Lupo de Troyes, San Germán de Auxerre, que consagró en Nanterre a Santa Genoveva, la reclusa que salvó a París de Atila (450), luego con David, Gildas, Finnian y Colomba en el siglo VI; vuelve (575) a la Galia, Germania e Italia con San Colombano y sus doce compañeros, "llevando a todas partes el fuego de Cristo". Se difundió por España con San Martín de Braga (515-580), originario de Panonia, venido de Palestina a Galicia, que trabajó por la conversión de los suevos arrianos y cuyas obras morales y ascéticas están inspiradas en Séneca y en los Padres egipcios (*P. L.*, 72, 73, 74, 84). En fin, en las prácticas de Lerins, donde había vivido, así como en las Instituciones de Casiano y de la Regla de San Agustín, se inspira San Cesáreo de Arlés (470-543) para establecer sus dos reglas para

uso de los monjes y monacatos (*P. L.*, 39 y 67. Dom G. Morin, 1933, 1937-1940), reglas notables por su sentido de las posibilidades humanas en la vida de la santidad, donde se precisan sus cualidades de hombre de gobierno y de pastor.

Cesáreo murió en 543, poco antes que San Benito de Nursia (480-547), el padre, el patriarca y el legislador de todos los monjes de Occidente, que fue primero eremita en Subiaco, pasó de la vida anacorética a la vida cenobítica, fundó 12 pequeños monasterios, luego (hacia 529) el de Montecasino, cuna y centro de la orden benedictina, donde se desplegó su genio organizador. Su Regla no tardó en convertirse, por sus principios de "discreción" y de "estabilidad", en el modelo y el código de todo el monaquismo occidental, y, por su sentido de la disciplina interior, de la obediencia, de la humildad, de la paz y de la dilatación del alma, en el prototipo de toda doctrina espiritual; en fin, por la organización del monasterio en comunidad familiar, que gobierna el abad, que perpetúa un contrato de adopción, que vive del trabajo, de la oración y del estudio, dio a una sociedad en disolución la célula de la que debía salir para ella una vida nueva. También la Regla de San Benito no tardó en suplantar a todas las demás. Se incorporó a la que San Colombano, el segundo apóstol de las Galias, trajo de Irlanda cincuenta años más tarde, y sirvió de prototipo a todas las reglas del monaquismo en Occidente. (Diálogos de San Gregorio Magno, l. II. *P. L.* 66. trad. Cerf., 1939. Ed. de la Regla por D. Butler y trad. fr. Maredsous, 1933). Hemos de hacer notar, por otra parte, que, de Teodoro de Mopsueste († 428) a San Teodoro Studita († 826), el monaquismo se perpetuó durante mucho tiempo en su país de origen. Así, en el primer tercio del siglo VI encontramos en el Nuevo Lauro, cerca de Jerusalén, a San Leoncio de Bizancio, uno de los más grandes teólogos de la cristología (*P. G.*, 86); un poco más tarde, a Juan Moschus, el autor del *Prado espiritual* (*P. G.*, 83. *P. L.* 74, Hesseling, 1931, y Ed. du Cerf, 1946), monje en Jerusalén, en Egipto, en Sinaí, en Antioquía, antes de morir en Roma en 619; luego a San Juan Clímaco († 649), el autor de la célebre *Escala del Paraíso* (P. G., 88), que fue monje en Sinaí; sin hablar de los ascetas y de los místicos nestorianos, como Isaac de Nínive (fines del siglo VII), que se habían retirado a los cenobios y monasterios de Siria y de Susa, y que de ahí pasaron a todo el Oriente; de la India, al Asia Central y a la China (R. Grousset). Pero, como había hecho notar Montalembert en sus *Moines d'Occident* (1860), y como establecieron los notables trabajos de dom U. Berlière (1923-27) y de dom Ph. Schmitz (1942-50), es en el mundo occidental donde el monaquismo, gracias a la orden benedictina y a sus filiales Cluny, Cîteaux y las demás, floreció de la manera más armoniosa y más completa y conoció la más prodigiosa fortuna. La era de los ascetas y de los monjes, que sucedió a la era de los testigos y de los mártires, reveló al mundo occidental la síntesis de la *disciplina* con la *libertad* individual, de la que es garantía, y el *despego* como condición de la *perfección* interior. Con este doble título, el monaquismo ejerció en Occidente, y en toda la humanidad, una influencia profunda, duradera y permanente, no solamente sobre la vida espiritual, que es la fuente de toda vida, sino sobre la especulación filosófica, sobre la cultura, sobre las costumbres y las instituciones, y sobre la estructura misma de la sociedad, que no podría encontrar en nuestros días un modelo mejor para su propia regeneración.

(* 13) AUTENTICIDAD, SENTIDO Y ALCANCE DE LA EXPERIENCIA AGUSTINIANA DE LA CONVERSIÓN.—El episodio famoso del jardín de Milán (*Tolle, lege. Conf.*, VIII,

8-12) fue, desde Ernest Havet (*Le Christianisme et ses origines*, tomo II, 1872, página 135) y Harnack (*Augustin's Confessionen*, Giessen, 1888), objeto de críticas, más o menos severas o más o menos nebulosas, que ponen en duda su historicidad. Se ha argumentado, ante todo, con la diferencia de acento y de tono que separa el relato de las *Confesiones* (libro VIII) y los diálogos escritos en Cassiciacum poco después de su conversión (IX, 4), el *Contra Academicos*, el *De beata vita*, el *De ordine*, así como las alusiones que hace a su conversión en las mismas *Confesiones* (III, 4 y 8. IX, 1). Pero, como se ha mostrado (Labriolle, Introduction aux *Confessions*, págs. 12-23. J. Guitton, c. VIII y pág. 259), estas semejanzas y estas discordancias se explican teniendo en cuenta la perspectiva y el designio de cada uno de estos relatos, de los estados psicológicos y de los "géneros literarios" que corresponden a las dos formas o funciones de la memoria del tiempo (XI, 28): la que ordena, que juzga, y tiende hacia el porvenir; y la que resucita el presente del pasado (*praesens de praeteritis*, XI, 20) en su verdad (*Ep.*, 231, 6), con el doble sentimiento, aquí, de las faltas cometidas y de las gracias recibidas (*Sermo*, 29, 2. *Enarr. in Ps.*, 144, 13. *Conf.*, II, 3. X, 1-3. XI, 1). A pesar de lo que haya podido decirse (Marrou, Rev. Et. latines, 1951, pág. 404), Agustín, en el relato que aquí hace de su conversión, no nos presenta un "análisis fenomenológico de las condiciones de la contemplación", sino el descubrimiento que hizo, a comienzos del año 386, de Dios como luz inmutable y verdad subsistente (Ch. Boyer: *Christianisme et néoplatonisme*, pág. 111): descubrimiento surgido de una experiencia personal consecutiva a la lectura de los libros de los platónicos (VII, 10 y 20), y en el curso de la cual, llevado a buscar la verdad más allá del mundo de las apariencias corporales, experimentó la subida del alma hacia Dios por medio de las criaturas, luego el momento de visión (VII, 17) y, en fin, la caída en el mundo sensible de un alma que no guarda ya en sí más que una memoria amorosa (amantem memoriam), pero que no es bastante humilde, para poseer el Dios de humildad, hasta el día en que, liberado del peso de la carne que todavía le retenía, consciente de su miseria y de su impotencia, se vuelve apto para recibir el orden de lo alto que fijará su voluntad y pondrá fin a la crisis. Ahora bien: hagamos notar (cf. P. Courcelle: *Augustinus magister*, págs. 53 y siguientes): la experiencia que Agustín nos describe aquí, que le dejó primero insaciado, abatido y herido (VII, 17-20), con el sentimiento de un fracaso, no tiene equivalente en ninguna de las fuentes platónicas: no es ya la suerte habitual de la contemplación (*Enarr. in Ps.*, 134, 6), y Agustín lo sabe por experiencia, puesto que el éxtasis de Ostia, que le permite, con su madre Mónica, tocar la Sabiduría eterna en un resplandor de pensamiento y un supremo hálito de sus corazones (IX, 10), culmina en un sentimiento de gozo inalterable y de serena confianza, en el que la *memoria sui* se transfigura en *memoria Dei* (X, 24-25). Cuando Agustín nos describe el desarrollo de una voluntad repartida entre el querer y el no-querer, el *velle* y el *nolle* (VIII, 9), luego las circunstancias de la conversión, o de la llamada, que puso fin a la crisis, alumbró en sí mismo una vía nueva e infundió en su corazón una luz de seguridad (VIII, 12), su relato procede en realidad de la experiencia propia y singular de un hombre que, después que los platónicos le descubrieron el mundo invisible, se creía capaz de llegar por sus solas fuerzas a la unión con Dios, y que, ante su fracaso, tomó conciencia de su impotencia y comprendió en fin que solo se llega a este alto estado si Dios quiere elevarnos a él (*Sol.*, I, 14, 25). Los términos mismos de que se sirve no dejan ninguna duda a este respecto: "intravi in intima mea et vidi" (*Conf.*, VII, 10), "et sensi expertus" (VII, 16), "a fundo arcano" (VIII, 12), y más tarde, evocando en Cassiciacum sus experiencias anteriores de Milán, "O si viderent internum aeternum quod ego gustaveram..." (IX, 4, 10). Aquí y allí, se trata de la experiencia de un hecho, y no de una ficción. (J. O'Meara: *Augustinus magister*, págs. 59-65). En cuanto al método de los paralelos textuales que aplicaron al relato de su conversión así como al del éxtasis de Ostia, el P. Henry, Marrou, Courcelle mismo, y J. Pépin (Rev. Hist. relig., 1951), habría de conducir, según una justa observación (A. Mandouze, "L'extase d'Ostie", *Aug mag.*, págs. 67-83), a no ver ahí más que un laborioso centón de textos escriturarios, plotinianos y augustinianos, como si pudiese reducirse la explicación de una obra a la suma de sus materiales. De hecho, la lectura de la Biblia, el conocimiento del plotinismo transfigurado por Ambrosio, las reminiscencias literarias u otras, la puesta en forma del retórico, se encuentran vivificadas en Agustín por el sentimiento y por la experiencia directa de una presencia de Dios en su alma, que ellas revisten, pero que no crearon, y que se señalan más allá de la expresión verbal en el tono, el acento, el movimiento: cosas todas ellas que desdeña el filósofo o el crítico puro, a falta de una "filología de lo inefable" que sería aquí la única operante.

(* 14) La doctrina agustiniana del Maestro interior y de la iluminación.—Según la tesis expuesta por San Agustín en el *De magistro* y en varios pasajes de su obra, no hay maestro humano, y no se aprende nunca nada, propiamente hablando, de aquel que enseña: nos incita únicamente a entrar en nosotros mismos para aprender en el interior (*De Mag.*, XII, 40). Es en el interior del alma, en efecto, donde se opera el despertar del alma a la verdad; exteriormente, este despertar solo pude ser solicitado o suscitado, pero no producido o engendrado. ¿Podrá decirse entonces, con Platón, que las apariencias sensibles de las cosas exteriores despiertan en el alma, por la reminiscencia, conocimientos que ella ha tenido en una vida anterior? Pero, si fuese así, la reminiscencia debería evocar también conocimientos de orden sensible, en tanto que, al interrogar al alma, para hacerla dar a luz, según el método socrático, lo que encierra en sí (ejemplo del Menón), no se la lleva más que a reconocer verdades inteligibles, y nunca hechos, porque estos no vienen al alma sino por medio de la experiencia sensible o del testimonio ajeno y no son nunca reconocidos como tales (*De Trin.*, XII, 15). ¿Podrá decirse en fin que estos conocimientos son concebidos, engendrados o creados por el alma misma? Mas la verdad, común a todos los espíritus, no podría ser producida por ninguno de ellos (*De lib. arb.*, II, 9 y 12); al ser eterna e inmutable, no podría ser obra del espíritu humano, que está sometido al mismo tiempo y es cambiante como él: crear la verdad sería sobrepasar las condiciones temporales de nuestra existencia y de nuestro ser mismo, como escribía ya San Agustín, desde el año 387, en el *De immortalitate animae* (IV, 6). No se crea la verdad, se la descubre. ¿Cómo? Por una *iluminación* interior, análoga a la visión del ojo (*De ord.*, II, 3. *Solil.*, I, 6, 12. Textos en el *De Augustini philosophia* del Padre André Martin, II, 32, ed. Fabre, 1863), o, dirá más tarde Descartes en términos agustinianos (Carta de abril, 1647. J. Chevalier: *Descartes*, pág. 172), gracias a ese "conocimiento intuitivo" que es "una ilustración del espíritu, por

la cual ve en la luz de Dios las cosas que gusta descubrir por una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento, que en esto no es considerado como agente, sino solo como recibiendo los rayos de la Divinidad", y, con más precisión, como dice San Agustín (*De Mag.*, XII, 40. XIV, 46), los rayos del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (*Joh.*, I, 9): Cristo, virtud inmutable, sabiduría eterna de Dios, que habita en el hombre interior (*Eph.*, III, 16-17), nuestro único Maestro (*Mat.*, XXIII, 10), por quien únicamente se vuelve posible la comunión de los hombres en una misma verdad. Se puede sin duda hablar también, con Platón, como hace San Agustín (particularmente en sus primeros escritos), de *reminiscencia*, o, más exactamente, de *reconocimiento:* pero a condición de privar a la palabra de su forma mística, y de entender la preexistencia de las almas en ese sentido mucho más profundo de su unión a Dios, que hace que nuestra alma, cuando se adhiere a la verdad, vuelva a su verdadera patria, a lo que ella era, antes de existir, en la Idea de Dios, a lo que será plenamente al final cuando goce de Dios por la visión beatífica. En este sentido, el alma, al conocerse a sí misma, conoce, encuentra y reconoce a ese Dios que le es más íntimamente presente de lo que ella es a sí misma al serle infinitamente trascendente, "*interior intimo meo et superior summo meo*" (*Conf.*, III, 6). En este sentido también, aprender, recordarse, e incluso simplemente pensar (*Conf.*, X, 11, 18), son una misma cosa; porque *conocer* es *reconocerse*, es recordarse de sí, es encontrar en el interior de sí la luz corporal creada, luz natural, inmediata, que nuestra inteligencia recibe, que nos somete, y que, al someternos, nos hace participar, en cierto modo, de la Luz increada en la que encontramos las Ideas divinas (*In Joh. Evang.* tr., 35, 8, 3). La medida de nuestra participación en la Luz es la medida en que comulgamos con esa Realidad a la vez *interior* y *trascendente* a nuestro pensamiento, Dios, que es la *essentia* por excelencia, como afirma San Agustín con Platón y con el *Exodo* (*C. D.*, VIII, 11). Tal es la doctrina auténtica de San Agustín, cuyo valor propio e incomparable reside en su experiencia de la vida interior; de la naturaleza del alma humana, espíritu, conocimiento, amor, que le da luces nuevas sobre la naturaleza divina ("En la explicación de la Trinidad, Agustín concibe la naturaleza divina antes que las personas." Portalié, col. 2347); y más especialmente también, de la memoria: memoria-recuerdo del pasado (recordatio), memoria-recuerdo del presente (contuitus), memoria-espera del porvenir (expectatio), y esa memoria-reconocimiento de Dios que constituye propiamente nuestro pensamiento o nuestro espíritu (mens) en cuanto imagen de Dios. Véase sobre este último punto el libro de J. le Blond sobre *La conversion de saint Augustin*, y la tesis inédita, hecha bajo nuestra dirección, del abate Marcel Moreau († 1954) sobre *La mémoire d'après saint Augustin*, con referencia a los textos de las *Confesiones*, X, 8-26 (las diversas clases de memoria); X, 25, 36, 37; del *De Trinitate*, XI, 7 (reminiscencia); XIV, 11; XV, 21 (memoria del presente); XVI, 6, 8 (memoria de sí); XIV, 15, 21 (memoria de Dios). *Ep.* 7, 1 (memoria intelectual). El carácter esencial de la memoria y de todas sus diferentes formas es el reconocimiento (recognitio), y, sobre todo, el *reconocimiento del contacto del alma con Dios*, que coincide con el pensamiento, con la toma de conciencia de sí, por tanto con el alma misma: porque es en el santuario inmenso, infinito, de la memoria donde el alma guarda en reserva, y de donde obtiene, los tesoros de las innumerables

imágenes aportadas por las percepciones multiformes de los sentidos (*Conf.*, X, 8, 12-15), todo lo que yo fui, todo lo que yo soy, todo lo que yo seré o deseo ser, y más incluso en un sentido, porque yo no puedo aprehender íntegramente lo que yo soy. Todas estas consideraciones agustinianas se ordenan finalmente alrededor de una idea central de la que proceden y en la que convergen: a saber, *la interioridad de lo trascendente*, o, con más precisión, el enlace íntimo y la identidad profunda que Agustín reconoce y experimenta entre la *llamada a la trascendencia* y la *conversión a la interioridad* (J. Pépin, "Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin", R. de Méta, 1950.) Uno y otro, Plotino y San Agustín, redescubrieron en cierto modo ese enlace esencial que había reconocido ya Platón y que es el único que permite resolver el problema planteado por el aislamiento y la comunicación de las almas. Para Plotino es en el seno del Alma universal donde las almas suspendidas a lo Uno comunican entre sí por su extremidad superior (IV, 3, 4) y es volviéndose hacia sí misma como cada una vuelve a él (V, 3, 7). Por su doctrina del Maestro interior, del "Verbum de Deo in corde tuo" (*In Joh. Ev.*, I, 8. *P. L.*, 35, 1383), San Agustín une igualmente el conocimiento de Dios y el conocimiento del alma ("Noverim te, noverim me" *Sol.*, II, 1, 1. *P. L.*, 32, 885), y reconoce como indisolublemente enlazadas la esencial interioridad de un determinado conocimiento y la trascendencia absoluta de su objeto, conciliándose ambos en Dios, "interior intimo meo et superior summo meo" (*Conf.*, III, 6). Se observa aquí, sin embargo, la diferencia entre las doctrinas y lo que el pensador cristiano aporta de absolutamente nuevo. Para Plotino, lo Uno por carecer de forma no es esencia; no puede ser aprehendido como individuo, ni, con mayor razón, como persona (V, 5, 6); y el ser que se une a El, al convertirse en El, no es ya él mismo (VI, 9, 10). Para Agustín, por el contrario, el proceso de interiorización y de sobreelevación que caracteriza esta especie de conocimiento, el conocimiento supremo, proviene de que es la conversión de una persona (el yo) a una Persona (el verbo de Dios) que le está íntimamente presente, por el amor creador, sobrepasándola infinitamente, por su Ser.

(* 15) El problema del mal no dejó de preocupar a San Agustín: puede incluso decirse, con Sertillanges (*Le christianisme et les philosophies*, pág. 208), que le preocupó hasta la obsesión (*Conf.*, VII, 3-7), bajo la influencia del maniqueísmo, del que no llegó nunca a desprenderse enteramente aun repudiando el dualismo, y el recuerdo de sus desórdenes, de sus extravíos y de los esfuerzos que hubo de hacer para alejarse de él. La lectura de los libros platónicos, como sabemos por las *Confesiones* (VII, 12-20), le puso en camino de hallar la solución, que precisó y confirmó en su espíritu la meditación de las Escrituras, así como la reflexión sobre la noción de creación, que pone al mundo en la dependencia total de Dios. Todo lo que es viene de Dios, no por emanación, sino por creación: todo lo que es, es, pues, bueno, y el mal no tiene una realidad positiva o absoluta; es defecto, por tanto, privación o negación, allí donde faltan la medida, la forma y el orden, *modus, species, ordo* (*De natura boni*, 3 y 23), y, por consiguiente, equivale al no-ser o a la nada que es su último término (*Conf.*, III, 7, 12. VIII, 12, 19). Así, la causa del mal no es una causa eficiente, sino deficiente (*C. D.*, XII, 7). Por lo demás, como observa Leibniz siguiendo a San Agustín (*Teodicea, Disc. de Meta*, 30. Textos inéditos de Leibniz, publicados por G. Grua, 1948, págs 318, 364 y sgs.), el origen primero del mal no está en la voluntad de Dios, sino en la imperfección esencial de la

criatura, que se ve necesariamente limitada por su misma naturaleza, y, siendo así, Dios creó las cosas para el mayor bien posible, es decir, compatible con su naturaleza, puesto que todo lo que llamamos mal proviene de un mayor bien, o tiende a un mayor bien, al modo como las sombras o las disonancias realzan el resto y concurren a la armonía o a la perfección total de la obra (*De ord.*, I, 1, 2. *De mus.*, VI, 11, 30. *Conf.*, VII, 13, 19. *C. D.*, XI, 22; XII, 4-5). El *pecado* mismo, que es el único mal positivo—porque todo lo que se llama mal es pecado o pena del pecado (*De Gen. ad litt.*, I, 3), y por "pecado" Agustín entiende todo acto imperfecto (*De perfectione justitiae*, VI, 15)—, el pecado, por el cual el hombre se apartó del soberano bien y cayó por ello de una imperfección privativa en un mal positivo que proviene de un mal uso de nuestra libertad (*De lib. arb.*, II, 19, 50), es la consecuencia de un mayor bien, que es la libertad con los riesgos inevitables que encierra; y Dios, como escribe Leibniz (Grua, página 366) después de San Agustín, "conoció el medio de obtener de él un bien incomparablemente mayor que el mal de donde procede": porque no solo la existencia de los pecadores, en tanto que seres libres, contribuye a la perfección del universo (*Enchiridion*, 96, 24. *De lib. arb.*, III, 9-11), sino que la reparación del pecado nos valió la Encarnación de Dios, que se hizo hombre para reconciliarnos con El, que se humilló para aplacar nuestro orgullo, que operó por su gracia como una creación nueva, que hizo de nuestra voluntad una voluntad buena, de nuestro "libre albedrío", dotado de la posibilidad ambigua de hacer el mal (*De corruptione et gratia*, I, 2), una "libertad" capaz del bien (*De lib. arb.*, II, 20, 54), y realzando nuestra naturaleza, nos elevó al amor y, por el amor, a la felicidad: "Lex itaque libertatis, lex charitatis" (*Ep.*, 167. *De mor. eccl.*, I, 14, 24). Esta humildad de Cristo, que es el centro de la cristología agustiniana, constituye así el gran remedio salvador y el gran misterio, "summum medicamentum, altum sacramentum" (*De Trin.*, VIII, 5, 7. Portalié, col. 2367). Dio al hombre un bien infinitamente superior al que había perdido.

(* 16) Creacionismo, traducianismo y transmisión del pecado original.—Por oposición al *creacionismo*, que enseña que el alma, en el momento de la generación, es objeto de una creación especial e inmediata, el *traducianismo*, del que, como se ve por las Retractaciones, no llegó nunca San Agustín a desprenderse enteramente, pretende que el alma del niño procede del alma de sus padres, de tal modo que, a pesar de las justas repugnancias de su razón, Agustín, ligado a lo que pensaba que eran las exigencias de su fe, creía deber explicar así la transmisión del pecado y de la concupiscencia del alma de Adán a las almas de sus descendientes: lo que le llevaba a condenar al fuego del infierno a los niños muertos sin bautismo, cuyas almas estaban contenidas, al menos virtualmente, en el alma de Adán y habían pecado con él. "Desde el comienzo de mi conversión —escribe *Contra Juliano* poco después del 421 (*P. L.*, 44, 843)—he creído siempre lo que hoy creo; a saber, que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y que así el pecado en el cual todos pecaron pasó a todos los hombres." En otros términos, como dice también en la *Ciudad de Dios* (XIII, 3), "todos pecaron en Adán". Agustín, aquí, comete el error de fiar demasiado en el texto de la Vulgata latina, cuya fórmula "Todos *pecaron* en Adán" (in quo omnes peccaverunt) es una mala traducción del original griego de la Epístola a los romanos (V, 12), en la que se dice que "*a causa* del pecado de Adán hemos contraído todos una *tendencia al pecado*". Aunque la opinión

de Agustín haya sido seguida primeramente por la mayoría de los Padres latinos, y sobre todo por el Ambrosiaster, suscitó, sobre todo entre los griegos, que fueron siempre muy sobrios a este respecto, y cada vez más entre los latinos, una oposición muy viva: se prefirió universalmente el creacianismo, y no se atribuyó ya el pecado a los descendientes del primer hombre más que por *imputación;* luego, esta noción misma (que hace también al alma responsable de un acto en el que su voluntad no tuvo parte) se atenuó más y más, y hoy se admite comúnmente que, de las dos consecuencias del pecado, la culpabilidad y la caída, solo la segunda es transmitida a los descendientes. Por otra parte, en lo que concierne a los seres humanos muertos sin bautismo *alguno*, privados, por tanto, de la gracia (y en esto consiste propiamente el pecado original, según la definición del Concilio de Trento, Ses., V. can. 1), aunque no sean admitidos a la Felicidad eterna, se les coloca en un lugar, el Limbo, donde llevan una vida preferible a la no-existencia. Por discutibles o erróneas que sean las opiniones de San Agustín sobre el pecado original, queda patente que, de su lucha contra el pelagianismo, salió el "Doctor de la Gracia", el que probó la distinción de la naturaleza y de la sobrenaturaleza en nosotros, la necesidad de la gracia para elevarnos al estado de la sobrenaturaleza y la absoluta gratuidad de esta ayuda divina. Estos puntos fueron perfectamente puestos en claro por G. Pouget en su trabajo sobre *L'origine du mal moral et la chute primitive*, págs. 32, 53 y sgs., 61 y sgs. y sus *Logia*, págs. 219-220.

CAPITULO III

LOS COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA

17. El cristianismo y el Islam.—18. Ratio mystica.—19. La diferencia del ser (esse) y de la esencia (id quod est) según Boecio.—20. El método de interpretación alegórica de la Escritura y la profecía.

(* 17) El cristianismo y el Islam.—La hostilidad del Islam al cristianismo no remonta a Mahoma ni a la tradición primitiva, sino que se produjo más tarde, y, a pesar de lo que se haya pretendido, la religión de Mahoma no es de ningún modo refractaria a un entendimiento con el cristianismo, del que procede en buena parte. Los testimonios que hemos recogido nosotros mismos en Túnez, en Kairouán o en los místicos musulmanes de Persia están confirmados por una interesante tradición oral, de la que el almirante Fernet nos transmitió el eco. Mahoma (Mohammed abd-al-Khazim), nacido en La Meca hacia 570, hijo de un negociante que practicaba el comercio con Siria por medio de caravanas, se vio huérfano muy pronto y fue recogido por un tío que ejercía la misma profesión. Se cuenta que a los trece años participó por primera vez en un viaje a Siria. Por razones mal conocidas, enfermedad o división de la caravana en dos partes, fue abandonado por bastante tiempo en Bosrah-esqui-Sham, gran mercado sirio entre Soueidah y Deraa, en el límite este del Hauran. Allí se encontraba, como capellán de la iglesia bizantina, un monje llamado Teodoro, hombre de gran saber, que se interesó por este joven árabe, su vecino. Tuvieron conversaciones diarias en el presbiterio. ¿Trataba Mahoma de instruirse? ¿Quiso hacer el monje

una tentativa de proselitismo? Lo cierto es que Mahoma pudo así adquirir nociones bastante precisas sobre los fundamentos de la religión cristiana, que, por otra parte, propagada en la península, sobre todo en la parte más civilizada, el Yemen, por sectas heréticas, monofisitas y nestorianos, por monjes, por abisinios venidos a La Meca para el comercio de negros, había actuado profundamente sobre el espíritu árabe, imbuido de la creencia monoteísta y las prácticas ascéticas de los cristianos. Había, pues, en Arabia, antes de Mahoma, una tradición monoteísta representada por los judíos, por los cristianos y por algunos hânif (verdaderos creyentes, precursores del profeta), que designaban ya a Dios con el nombre de Allah. Con esta tradición se puso Mahoma en contacto y fue ella la que él comenzó a predicar fuera de su ciudad y de su tribu y la que instauró en la comunidad religiosa fundada por él en 622 (fecha de la Hégira). En su enseñanza ulterior, donde se presenta como el restaurador en Arabia de la tradición de Abraham, Mahoma habló, se dice, de la religión cristiana sin pasión y con tolerancia, mientras que, en el momento de la redacción del Corán, después de su muerte (sobrevenida en 632), bajo los primeros califas (Omar, † 656), estos, arrastrados por su ambición de conquistas guerreras, imprimieron a la enseñanza religiosa un carácter de odio respecto a los cristianos "romanos" y abocaron políticamente a la predicación de la guerra santa. Este sentimiento de hostilidad al cristianismo se atenuó hoy mucho, sobre todo en presencia de la amenaza capital que constituye la propaganda de los "sin Dios", y Charles de Foucauld (René Bazin: *Charles de Foucauld*, Plon, págs. 254-267), como antes, en esta España, que fue y continúa en relación estrecha con el pensamiento árabe, Raimundo Lulio, se elevó contra la afirmación corriente de que el musulmán es impermeable al cristianismo y permanece en estado permanente de ignorancia o de oposición a la religión de Cristo. (Véanse también los editoriales del P. Demeerseman en la revista I.B.L.A., publicada por el Institut des Belles Lettres, árabes, en Túnez desde 1937.)

Puede resultar interesante a este respecto referir las declaraciones que nos hizo en febrero de 1930 un eminente musulmán, Foroughi, director de la enseñanza en Teherán y representante de Persia en la Sociedad de las Naciones. Según él, "solo la unión de todas las fuerzas espirituales puede salvar a la civilización del abismo al que la arrastra un materialismo en el que el Occidente, por su gravedad, y el Oriente, por su vacío, corren el peligro de caer, y cuyo dogmatismo ruinoso, y por lo demás caduco, pasó de uno a otro por intermedio de la Rusia bolchevique". Foroughi, que es chiita, como la mayor parte de los musulmanes de los países arios, admira el sufismo, amplio movimiento místico que corona y engloba al Islam prolongando su racionalismo según una dirección que el Profeta mismo, Mahoma, había indicado después de cuarenta días de meditación sobre una cuestión que se le había propuesto: "¿Qué es el Espíritu? El Espíritu es el orden de Dios, y lo que vosotros comprendéis es muy poca cosa." Se trata, por tanto, de un racionalismo que ve los límites de la razón: lo que no comprendió el Occidente, que, minado por el atractivo de lo desconocido, deformó el pensamiento del Oriente atribuyendo a la estructura de nuestro universo la "ilusión", que, según los orientales, radica en la debilidad de nuestro entendimiento, lo mismo que Hegel proyecta en lo absoluto las deficiencias de nuestro espíritu divinizado. Sobre este punto fundamental del valor y de los límites de la razón frente al problema de Dios, el Islam bien comprendido está de acuerdo con el cristianismo

y se encuentra presto, a pesar de las apariencias contrarias, a colaborar con él en la restauración del Espíritu según las intenciones de su fundador. De hecho, si Mahoma se vio obligado a recurrir, aunque con moderación, a la guerra para defender el lugar, Medina, donde había realizado su sueño de un cristianismo adaptado a los árabes, no pretendía de ningún modo suplantar el cristianismo, y los verdaderos representantes de su pensamiento tampoco lo pretenden. El Islam pone aparte a Jesucristo, "la palabra de Dios". Y una profecía que fundamenta la doctrina chiita anuncia que después de una guerra de cinco años, acompañada de hambre y de epidemias, el descendiente del Profeta, el mahdi o imam oculto, se unirá a Cristo—a su Espíritu, a su Iglesia—, a fin de rechazar los ataques satánicos e instaurar el reino de la paz en un mundo que olvidó, para su desgracia, la fe en Dios y la práctica de la oración.

(* 18) Ratio mystica.—La expresión *ratio mystica*, o *mysterii rationes* (que se encuentra en Orígenes, San Ambrosio, Optat, Cirilo de Alejandría, Gregorio de Elvira, Lanfranco, Inocencio IV, Lubac, *Corp. myst.*, 61, 266), por la cual la cosa está en el signo y el signo participa de la realidad superior de la cosa, designa lo que nosotros denominamos hoy día "hechos significativos" (In ipso facto mysterium requirere debemus, escribe San Agustín, *P. L.*, 36, 858); es decir, hechos que son *plena rationis, plena mysterii,* como escribe en 834 el adversario de Amalario, el arcediano Floro de Lyon, hablando de la hostia (*Expositio missae*, 59, 6). De hecho, las dos palabras *ratio* y *mysterium* son empleadas de manera equivalente por los exegetas y los liturgistas de la Edad Media. Para ellos, el misterio es cosa eminentemente racional, o "transracional", como diría Cournot. Cuanto más misterio, más hay que comprender, más razón se necesita; por eso "en esta vida tenemos siempre algo que buscar" (Hugo de San Víctor: *De sacramentis*, II, 14, 9. *P. L.*, 176, 570). Encontramos aquí el sentido más profundo de las relaciones entre la inteligencia y la fe, y del papel propio de la razón en la búsqueda de las razones de las cosas, tal como las concibieron los pensadores de la Edad Media. Encontramos también ahí el fundamento último de su realismo.

(* 19) La diferencia del ser (esse) y de la esencia (id quod est) según Boecio.—Sobre esta difícil cuestión, véanse Roland-Gosselin: *Le De ente et essentia de saint Thomas* (1926), y H. J. Brosch: *Der Seinsbegriff bei Boethius* (1931), con referencias a los textos del *De Trinitate* y del *Liber de hebdomadibus* o "Liber an omne quod est bonum est", respuesta de Boecio al diácono Juan. La dificultad planteada por Boecio es la siguiente. Para todo lo que es, es una sola y misma cosa ser y ser bueno. Pero ¿cómo las cosas son en cuanto son, sin ser sustancialmente buenas como el Bien en sí que es Dios? Santo Tomás, que comentó el *Liber de hebdomadibus*, resuelve la dificultad mostrando que la sustancia creada puede ser llamada realmente buena en sí misma sin ser identificada con la sustancia de la bondad, es decir, con la Bondad primera, gracias a la distinción que establece entre la participación por composición interna o atribución ("participar de"). Véase, a este respecto, Geiger: *La participation dans la philosophie de saint Thomas,* introducción. A la luz de esta distinción se aclara la fórmula famosa, tan frecuente y diversamente comentada, en la que Boecio hace descansar su respuesta a la dificultad que planteó: "Diversum est esse et id quod est": En toda sustancia creada hay diversidad entre el ser y lo que es: solo en Dios su ser y lo que es son una misma cosa; en el hombre, por ejem-

plo, el alma por la cual el hombre es (quo est) lo que es (id quod est), y que constituye su *esse*, no es el hombre o la sustancia completa, existente (id quod est). Distinción profunda que nos encamina al problema de las relaciones de la existencia. Santo Tomás precisa que en Dios, y solo en él, la esencia y la existencia son una misma cosa, porque "Deus solus est suum esse" (*S. Th.*, 1.ª, q. 3, a. 4, resp.), mientras que toda sustancia creada está compuesta de dos principios intrínsecamente distintos, potencia y acto, esencia y existencia, a los que llama, de acuerdo con Boecio (*Quodlibet.*, III, a. 20. Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8), *esse* y *quod est*, siendo la existencia multiplicada por los diversos sujetos en los que es recibida la esencia.

(* 20) El método de interpretación alegórica de la Escritura y de la profecía.—En la interpretación alegórica de la Escritura, en particular del Antiguo Testamento, y más generalmente en el uso del método alegórico, que presenta el sentido literal o histórico bajo un sentido figurativo y apunta a veces a sustituir por el segundo el primero, encontramos la oposición fundamental que hemos señalado entre el pensamiento fabuloso de los antiguos y el genio realista del cristianismo, apegado a la realidad visible, histórica, no menos que a la realidad invisible, espiritual de la que es manifestación y figura (*Rom.*, I, 20. 1 *Cor.*, X, 1-11. *Gal.*, IV, 24).

1. Desde el punto de vista antiguo, encontramos una expresión profunda en uno de los tratados escritos por Plotino en su extrema vejez (*Enéadas*, V, 3), sobre las hipóstasis que conocen; a saber, la Inteligencia, en la que el sujeto y el objeto, la inteligencia y lo inteligible, la visión y la cosa vista son una misma cosa, no conociéndose el alma sino en la medida en que es iluminada por la inteligencia. Ahora bien: tanto para Plotino como para Filón, el éxodo del alma fuera de los sentidos lleva al conocimiento, no de sí, sino de Dios, "al modo como los inspirados y poseídos ven que hay en ellos algo que es más grande que ellos, y obtienen de sus movimientos y de sus palabras un sentimiento cierto de la causa que les produjo la conmoción; así ocurre cuando alcanzamos la inteligencia pura, de la que el Bien es la causa. Por tanto, conociendo a Dios es como la inteligencia conoce las cosas y se conoce a sí misma (V, 3, 7), conociendo todo lo que ella recibe de él, todos los dones y los poderes de Dios, puesto que ella misma es don de Dios. Ahora bien: ¿cómo se llega a ello? Separando todo lo sensible y todo lo que inclina nuestra alma y nuestro cuerpo hacia lo perecedero: entonces queda la imagen de la inteligencia, es decir, esa luz capaz de existir por sí misma sin nada para recibirla, y cuyo contacto es el fin del alma. Tal es el postulado de esta física teológica (V, 3, 9): rechaza fuera del ser todo lo temporal, todo lo engendrado, lo corruptible y lo fluyente en lo que viven los cuerpos y que hace de la vida del hombre un sueño (III, 6, 6), como dice Filón; no retiene más que la eternidad, porque la eternidad es el ser tal como es (I, 5, 7). Así, el tiempo se destruye cuando el alma se recoge en lo inteligible (III, 7, 12). Tal es el principio del método alegórico en uso en los antiguos, método del que los estoicos habían hecho un amplio empleo, que llegó a ser el predominante en el sincretismo de la época helenística, y del que Plotino obtuvo el método filosófico (Bréhier: *Philon d'Alexandrie*, c. III). Fiel a este espíritu, Salustio, el amigo de Juliano el Apóstata, declara: "No es que estas cosas ocurran; son así por toda la eternidad" (*Des dieux et du monde*, trad. Mario Meunier, c. 4). Y, antes que él, Filón, lo mismo que los esenios, procede según este método cuando, tratando de precisar el sentido interior y profundo de los libros de Moisés, parte de los textos como símbolos o imágenes para reconstruir la idea intemporal, de la que no son más que el cuerpo, y ve en el Génesis un cuadro intemporal del destino del alma, de su origen celeste, de sus caídas, de su purificación definitiva. Como dice con una expresión que lo aclara todo, ταῦτα φυσιαῶς ἀλληγορεῖ (*Alegorías de las Leyes*, II, 2, 57): sustituye el sentido literal o histórico por un sentido "físico" o "espiritual", prestándose así a una transposición física (no histórica) de la alegoría o de la fábula que se erige en realidad según los procedimientos de la teurgia. Es así como, en el escrito hermético el *Asclepius*, ya conocido (en el original griego), de Lactancio y (en la traducción latina) de San Agustín, y ampliamente utilizado y comentado en el siglo XII, el hombre puede ser representado como creador de dioses, "fictor deorum" (c. 24 y 37).

2. El procedimiento de transposición que caracteriza el método alegórico, tomado en su acepción más general, estaba autorizado por el uso que hace Cristo de las parábolas, en las que las palabras conservan ordinariamente su sentido propio, pero que, tomadas globalmente, encierran un sentido transpuesto (ejemplo, la parábola de la cizaña. *Mat.*, XIII, 24 y sgs., 40), y algunas de las cuales son verdaderas alegorías (los pérfidos viñadores, *Mat.*, XXI, 33). Estaba igualmente autorizado por la manera cómo Cristo cita las Escrituras (*Mat.*, XXII, 43; XXVI, 24, 54. *Mc.*, XIV, 49. *Lc.*, XXII, 37. *Joh.*, X, 34-36; XVII, 12, etc.), porque "todo esto se hizo para que se cumplan los oráculos de los profetas", dice Jesús (*Mat.*, XXVI, 56. *Lc.*, XXIV, 44-47). Fundándose en ello (textos en Lubac, Catholicisme, 127-134), los autores eclesiásticos y los Padres, así como más tarde los doctores y los artistas de la Edad Media, interpretan el Antiguo Testamento, en particular, de tal suerte que "la historia judía tiende a convertirse en una especie de amplia profecía vivida: como si toda la historia cristiana se hubiese realizado por primera vez en símbolo, antes de haber tenido lugar en realidad" (Jacquemet, art. Allégorisme de la enciclop. Catholicisme, 328). Porque lo que San Pablo llamaba la esperanza de Israel (*Act.*, XXVIII, 20) se realizó en Jesús de Nazareth. Pero esta descripción anticipada de Cristo y de su obra en el Antiguo Testamento, y la interpretación figurada que supone, no anula el sentido histórico ni de la figura ni del acontecimiento que ella presagiaba y que la justifica. Muy al contrario. Los hechos tienen su lenguaje. Y en este sentido Pascal pudo decir justamente que "las profecías con su cumplimiento" son una demostración rigurosa, y "la más grande de las pruebas de Jesucristo", para quien sepa entenderlas (*Pensées*, ed. J. Chevalier, Hatier, págs. 315-322. N. R. F. 524, 526). Este principio de interpretación, que salvaguarda los dos sentidos, literal y figurado, y que mantiene la realidad histórica o los hechos (*Rom.*, I, 20), domina el uso que hacen los cristianos del método alegórico, uso bien opuesto a aquel en que lo empleaban los antiguos. Gregorio de Nissa escribe a propósito del misterio de la cruz (*Disc. catech.*, 32, 3): "Todo se dice y pasó en el Evangelio siguiendo el sentido (logos) más elevado y más divino. Nada escapa a este carácter de revelación absoluta como una mezcla de lo divino y de lo humano, desenvolviéndose los hechos de una manera humana y revelando el sentido oculto la presencia de lo divino." Es preciso, pues, según la palabra sublime del apóstol, tratar de comprender alegóricamente "el espíritu de la historia" conservando intacta "la verdad histórica", es decir, la realidad del hecho (*Contra Eunomium*, 12. *P. G.*, 45, 940). Orígenes, hábil como Clemente y los alejandrinos en el empleo del método ale-

górico, que le arrastró a veces a graves errores en materia de dogma, no deja de observar el sentido literal o histórico: escribe, de una manera característica, τά ἱστορικά τύποι νοητῶν los hechos históricos son las figuras o los tipos de los inteligibles (*In Joh.*, X, 13. *P. G.*, 14, 340). Máximo el Confesor celebra la virtud espiritual de la historia (*Quaest. ad Thelassium*, 17. *P. G.*, 90, 304). Esta es también la concepción que se forjan Hilario de la "mystica historia" (*P. L.*, 10, 880), y Jerónimo de la "typica historia" (24, 608), que se llamaba comúnmente la historia profética. Este es el sentido profundo de la oposición que establece San Agustín entre el *hecho cristiano* y las *fábulas de los paganos* (*Contra Faustum*, XII, 40. *P. L.*, 42, 275), y del principio que postula que el sentido espiritual o "el misterio hay que buscarlo en la realidad misma, y no solamente en las palabras" (*In Psalm.*, 68, II, 6. *P. L.*, 36, 858). Este principio es el de la doctrina tradicional a la que Santo Tomás dio su fórmula definitiva (*S. Th.* 1.ª p., q. I, art. 10): la palabra significa (es el sentido literal o histórico) una cosa que ella misma puede significar, y, por el poder de Dios, significa de hecho otra cosa (he aquí el sentido espiritual fundado en el primero y que lo supone): de suerte que lo que es, desde cierto punto de vista, cosa significada puede ser a su vez, desde otro punto de vista, signo de una realidad superior.—Cf. a este respecto J. Chevalier: *Pascal* (Plon, nuev. ed. 1949, pág. 223), y la edición de los *Pensées* en Hatier, con el comentario, págs. 352-401: los figurativos, el espíritu y la letra, si la Escritura tiene dos sentidos, la razón de las figuras.

3. A las cuestiones planteadas por el uso del método alegórico se enlaza estrechamente la del sentido que es preciso dar a la *profecía*. San Pablo coloca a los profetas inmediatamente después de los apóstoles (1 *Cor.*, XII, 28. *Eph.*, IV, 11), entre aquellos a quienes fueron dados los carismas o dones espirituales en la Iglesia (1 *Cor.*, XII, 4-11), y la Didaché hace otro tanto (XI-XIII). Pero San Pablo indica claramente lo que él entiende por "profeta", sobre todo en el Nuevo Testamento: porque "el que profetiza habla a los hombres, les edifica, les exhorta, les consuela: el que habla en lengua se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica a la Iglesia" (1 *Cor.*, XIV, 1-5). Los profetas, salvo quizá durante los primeros tiempos de la permanencia de Israel en Canaán (cf. *Sam.*, IX-X), no son, pues, adivinos, y menos todavía visionarios, magos o teurgos, de los que Isaías no hace caso alguno (VIII, 19) y a los que estigmatiza Jeremías (XXIII). Ocurre a veces, sin duda, que el profeta ve en el porvenir, ya de una manera condicionada si se trata de bienes o de males temporales (*Jer.*, XVIII, 7-10), ya de una manera absoluta si se trata de los bienes de la gracia y de los medios de salvación eterna, porque, aquí, los dones de Dios lo son sin arrepentimiento (*Rom.*, XI, 29): tales son las profecías del Antiguo Testamento que tienen relación con la venida del Mesías espiritual. Por lo demás, solo Dios puede anunciar el futuro (*Is.*, XLI, 23) y comunicar algunos secretos de él al profeta. Pero "el hombre de Dios", como se denomina al más grande de entre ellos, Moisés (1 *Chron.*, XXIII, 14), el instrumento y el heraldo de la ley divina, movido o sostenido por el Espíritu Santo (2 *Pet.*, I, 19-21), es ante todo y principalmente un hombre que, en las cosas eternas, trata de sondear las profundidades de Dios, y que, en las cosas del tiempo, distingue los designios de Dios en la trama de los acontecimientos, pasados, presentes o por venir, presentando estos acontecimientos de manera que hagan surgir los designios de Dios (Haec in figura contingebant. 1 *Cor.*, X, 11. Esta es la esencia de los apocalipsis). Por eso hay profetas del pasado y profetas del futuro, que fueron muy dignos de aprecio. Todavía a fines del siglo I de nuestra Era, el historiador judío Josefo estimaba que solo la historia profética tenía un valor y una autoridad inatacables (*Contra Apionem*, I, 8). Pero, en el cristianismo, esta historia profética está siempre subordinada a la enseñanza religiosa, y destinada a elevar al hombre al conocimiento íntimo de Dios y a la santidad interior que le promete la Nueva Alianza concluida por Dios con su pueblo, al que da un espíritu nuevo, el de Iahvé mismo (*Is.*, XLIV, 3-5). Porque, como dice Isaías dirigiéndose a Iahvé, el Dios único: "Verdaderamente, tú eres un Dios oculto" (XLV, 15). Desde este punto de vista, todo se aclara: el Antiguo Testamento fue hecho en vista del Nuevo, que es el modelo, y el Nuevo fue reconocido por el Antiguo, que es la figura. La figura no es causa, sino efecto de la verdad: según la verdad, solo conocida de Dios, fue establecida para epresentar, de una manera naturalmente oscura, la cosa figurada; así, la figura fue visible en el mundo antes que la verdad, y la ley corporal, que era la figura, fue en el mundo antes que la ley espiritual, que es la verdad, aunque la primera hubiese sido hecha sobre la segunda. Cristo, realizando las figuras, las anuló (sin anular su verdad en cuanto figuras), y las reemplazó por la Verdad, suficientemente clara para el corazón que busca y el espíritu que se vuelve hacia el Espíritu de Dios, por quien es levantado el vuelo: "porque el Señor es el espíritu, y allí donde se encuentra el espíritu del Señor, allí se encuentra también la libertad" (2 *Cor.*, III, 17). El profeta o el hombre de Dios ve precisamente los acontecimientos y las cosas en esa luz que lo ilumina todo, la figura y la realidad.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA EN LOS SIGLOS XI Y XII

21. Eucaristía y transustanciación.—22. "La filosofía, sierva de la teología" y la autonomía de la razón.—23. La meditación de San Anselmo y la prueba ontológica de la existencia de Dios.—24. El conocimiento negativo de la esencia divina según Maimónides y el valor de la analogía.

(* 21) EUCARISTÍA Y TRANSUSTANCIACIÓN.—Según la tradición ambrosiana (*De mysteriis. P. L.*, 16, 408), heredada de los Padres griegos, recogida, después de San Ambrosio por Eriúgena y por muchos otros, el cuerpo de Cristo en la Eucaristía puede ser llamado "espiritual" porque está invisible, oculto en el sacramento, y constituye alimento del espíritu, que realiza en espíritu las figuras del Antiguo Testamento, en fin, porque es el cuerpo transfigurado de Aquél que resucitó *totus spiritus*, según San Pablo (1 *Cor.*, XV, 44): y esto no del todo *phantastice*, dice Eriúgena (*P. L.*, 122, 993), sino *veraciter*. De hecho, los términos *cuerpo* (que Tertuliano empleaba en el sentido de "sustancia" aplicándolo a Dios mismo. *Adv. Prax.*, 7), *espíritu*, *verdad*, los adverbios *corporaliter*, *spiritualiter*, *veraciter*, eran puestos en ecuación para expresar la plenitud y la perfección del ser por oposición a la sombra, a la letra, a la figura (Cf. Juan Escoto Eriúgena: *In Joannem. P. L.*, 122, 320). En un sentido completamente diferente, Berenguer, invocando la autoridad de Agustín, de Ambrosio y de Juan Escoto (en realidad de Ratramo) tomaba el término "espiritual" cuando escribía: "Christi corpus spiritualiter interiori homini verum" (Lettre

à Adelman de Liège. Martène et Durand: *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, 110). De hecho, no niega el cambio de las especies en la cena. Pero, tratando de *comprender* el modo de presencia de Cristo en el sacramento, se aventura por un camino simbolista que no carecía de peligros, porque amenazaba con llevar a la conclusión de que el pan es cuerpo de Cristo "fidei et intellectui" (Martène et Durand, IV, 110). Y pretendía justificar esto con consideraciones filosóficas y teológicas de una aplicación todavía más discutible: según él, no pudiendo subsistir los accidentes sin que la sustancia misma permanezca, el cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo no podía ser más que una "conversio intelligibilis" (*De sacra cena*, ed. Vischer, pág. 186), "spiritualis" e "intelligibilis" tomados como sinónimos de "invisibilis"—y concluía que la presencia sustancial o corporal de Cristo cesó para nosotros desde que su cuerpo subió al cielo (id. 266). Contra estas tesis, los adversarios de Berenguer adoptaron la fórmula, corriente desde Fausto de Riez (*P. L.*, 30, 272), sobre el cambio de "sustancia" del pan eucarístico. Esta fórmula, que recogieron a su vez algunos discípulos de Berenguer (Bull. théol. anc. et méd., tomo III, pág. 240), abocó en la fórmula *transsubstantiatio*, que se encuentra empleada por primera vez por Etienne de Baugé († 1139. *P. L.*, 172, 1291), y que no tardó en ser adoptada oficialmente por la Iglesia. A partir de 1079, en el concilio de Roma, Berenguer hubo de suscribir que el pan y el vino estaban sustancialmente (substantialiter) convertidos en el cuerpo y la sangre de Cristo (Denzinger, 355). En fin, en 1215, el término "transustanciación" aparece por primera vez en un documento oficial, a saber, en la definición "Firmiter credimus" del IV concilio de Letrán contra los albigenses. Pero hay que hacer notar que, según la práctica constante en la Iglesia de definir las verdades de la fe en los términos del lenguaje común accesible a todos (G. Pouget, 303 nota), el término empleado aquí "transustanciación", podría ser reemplazado por el término "mutatis". *Transustanciación* parece ser la traducción del griego μεταστοιχείωσις, que era de uso corriente durante todo el período bizantino-romano y no pertenecía a ninguna técnica de escuela (la acepción escolástica de la palabra "sustancia" aparece mucho más tarde); se encuentra su equivalente en el término μεταποιεῖσθαι, empleado por Gregorio de Nissa para definir "la transformación del pan en el cuerpo del Verbo divino en el instante en que es santificado por la palabra de Dios" (*Disc. catéch.*, 37, 3). No podríamos, pues, hacernos eco del empleo del término "transustanciación" para establecer una teoría filosófica de la Eucaristía, que es y debe continuar siendo misterio, y que permanece así en la doctrina y la lengua misma de la Iglesia. Por lo cual, según este mismo espíritu, y a fin de evitar todo equívoco, hemos de abstenernos en adelante de emplear el término "espiritual" para designar el cuerpo de Cristo, término que toma un valor simbolista, que podría ser calificado hoy de "idealista"; y, a fin de garantizar la interpretación "realista" de la presencia de Cristo en las especies eucarísticas, habrá que hablar de una "presencia corporal", destinada a provocar y asegurar por sí la "presencia espiritual" de Cristo que expresa la virtud del sacramento (Hugo de San Víctor: *De sacramentis*, II, 8, 13. *P. L.*, 176, 470), como se ve, hay aquí, sobre algunos de los términos fundamentales en filosofía (sustancia, espíritu, etc.), una evolución del lenguaje y del pensamiento que reviste la más alta importancia. Y no constituye el menor de los méritos de las discusiones provocadas por la enseñanza de Berenguer haber ayudado así a la fijación de un vocabulario hasta

entonces impreciso, y haber contribuido eficazmente a la formulación correcta del dogma eucarístico al mismo tiempo que al desenvolvimiento de la piedad eucarística, de los que se encuentran numerosos rasgos en la liturgia (dom Wilmart), en la vida misma de la Iglesia, y en la práctica de los fieles.

(* 22) "La filosofía, sierva de la teología" y la autonomía de la razón.— En el capítulo V de su *De divina omnipotentia*, donde trata de los futuros contingentes a propósito de una expresión de San Jerónimo "que Dios puede hacerlo todo, salvo que no haya ocurrido lo que ya ha ocurrido", y donde define a este respecto el uso que debe hacer el cristiano de la filosofía, Pedro Damiano acusa a esos "imperiti sapientes" que quebrantan los fundamentos de la fe con sus vanas cuestiones y sus argumentos capciosos (donde se encuentra el famoso argumento por el cual los megáricos negaban en nombre del principio de contradicción la posibilidad de los futuros contingentes): porque las reglas del discurso y las leyes de la dialéctica no se adaptan fácilmente, dice, a los misterios del poder divino. Les reprocha que opongan la necesidad de sus conclusiones a la omnipotencia de Dios, y afirma que la filosofía debe ser tratada por el cristiano como la cautiva de bella figura era tratada por el judío deseoso de tomarla en matrimonio (*Deuteronomio*, XXI, 10-13): así este feliz hallazgo del arte humano no debe reivindicar con arrogancia para sí mismo el derecho a mandar (jus magisterii), sino que debe como una sierva estar presta a obedecer a su dueña (velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire. *P. L.*, 145, 603). Sobre el punto en litigio, de que los contrarios pertenecen a la vez a un mismo sujeto, se trata seguramente de una imposibilidad, con respecto a la debilidad de nuestra naturaleza, pero no podría aplicarse esta regla a la majestad divina (*P. L.*, 145, 612): porque el Dios creador que hace algo de nada, soberano señor de todo lo que es, que domina el tiempo y vive en un eterno presente, está sustraído a todas las condiciones que pretendemos imponerle, y es superior, tanto en sí mismo como en sus actos, al principio de contradicción, "si hoc fieri bonum est" (*ibid.* 608). Afirmación peligrosa si se la toma al pie de la letra, de la que Guillermo de Occam y los nominalistas, tres siglos más tarde, obtendrán, con la doctrina de la arbitrariedad divina, la negación de todas las leyes del pensamiento y de la naturaleza. En cuanto a la fórmula misma, o a su expresión simplificada, que hace de la *filosofía* la *sierva de la teología* (philosophia ancilla theologiae), fue comúnmente aceptada en la Edad Media, pero interpretada de maneras muy diversas. Con frecuencia, fue entendida en el sentido, perfectamente aceptable, de que, si la razón prepara la fe dándole sus "preámbulos" racionales (Dios, la ley moral, la inmortalidad del alma), si puede y debe incluso sostenerla, defenderla y confirmarla con sus propios argumentos, sin embargo, cuando se trata de las verdades reveladas debe inclinarse ante la fe y no puede sino servirla, no dominarla ni suplantarla. Por el contrario, la concepción que tiende a negar la autonomía de la filosofía o de la razón en su propio dominio, así como la independencia del Estado frente a la Iglesia, no expresa de ningún modo el sentimiento general, el sentimiento profundo, de los pensadores de la Edad Media, que traduce tan solo la opinión de un pequeño grupo de teólogos cuya influencia no fue nunca grande. Todo lo que puede retenerse de ella, y por lo demás legítimamente, es que la dialéctica, cuando se ocupa de los misterios que necesitan de la potencia divina, debe someterse al dogma, y que sus reglas, por otra parte, no conciernen más que al orden del discurso humano y no a la esencia de la realidad tal

como Dios la ve y la quiere. Nuestro pensamiento está *medido:* el pensamiento de Dios es *mensurante.* "¿Quién, pues, enciende una lámpara para ver el sol?", escribe Damiano (*De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda,* 8 *P. L.,* 145, 701). Dicho esto, y reconocidos sus límites, que le confieren su valor, la *autonomía de la razón,* en todo lo que necesita de ella, es un principio admitido por todos los pensadores de la Edad Media: nadie lo reivindicó con más fuerza que Santo Tomás de Aquino. Resulta, pues, falso pretender que, para los hombres de la Edad Media, la filosofía haya sido la sierva de la teología, como lo fue con demasiada frecuencia, en los tiempos modernos, de la ciencia. Lo que es verdad es que en la Edad Media el hombre se mueve y respira en una atmósfera religiosa, que vive en la presencia de Dios y de las Ideas divinas, y que así, apuntando el pensamiento desde lo alto a su objeto lo ve y lo comprende mucho mejor que lo hacen los modernos, que lo miran desde abajo. Ahora bien: si puede decirse también con verdad, como hemos tratado de mostrar en *L'idée et le réel* (pág. 141. Cf. págs. 157-165), que toda ciencia se explica por la ciencia superior, que le muestra su destino, el uso, y, por consiguiente, el sentido y el valor de su objeto, la filosofía se encuentra singularmente mejor iluminada por la "ciencia de Dios", que la culmina, que por la "ciencia de las apariencias", que, a lo mejor, la prepara, y, a lo peor—como ocurre de ordinario—le cierra el paso.

(*23) LA MEDITACIÓN DE SAN ANSELMO Y LA PRUEBA ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.—Surgido de las lecciones dadas a sus monjes por San Anselmo cuando era prior del Bec (1063-1078), y en el que expone sobre cada punto los resultados de su investigación en un estilo simple que se modela en la evidencia de lo verdadero, el *Monologion* es esencialmente una meditación sobre la esencia divina que procede de la experiencia espiritual propia de aquel que cree, porque solo el que experimentó la verdad, dice San Anselmo, es capaz de comprender (*De fide Trinitatis,* c. 2. *P. L.,* 158, 264). Esta meditación, que se divide en dos partes, *De Deo uno, De Deo trino,* soldadas entre sí por la noción del Verbo creador, se desenvuelve en especulación trinitaria, y culmina tan solo, como mostró P. Vignaux, cuando queda definida la adhesión que todo hombre debe a Dios uno y trino: es decir, una fe viva que supone el amor a su Objeto, a ese Bien por sí que es la cima de todo (Monol, 1. *P. L.,* 158, 146). En esta búsqueda y este progreso suscitados por el amor y que nos conduce a él, y al término mismo, que es el gozo de la verdad conquistada y conocida, este Dios que nos está íntimamente presente, no lo vemos, no lo sentimos, a no ser como ausente: no solo el alma ansiosa no puede ver su cara, sino que, como en exilio, se siente muy lejos de Aquel que está tan cerca de ella (*P. L.,* 158, 815-817). Sin embargo, creada para amar por encima de todo la soberana Esencia que es también el Soberano Bien, el alma debe, y puede, aplicarse por entero a *recordar,* a fin de *comprender* y, por comprender, *amar.* De hecho, en los capítulos 68-78 del *Monologion,* San Anselmo nos presenta una reflexión sobre la vida espiritual que encuentra de nuevo la fe a partir del amor al pasar por la esperanza, en una *intentio in summam essentiam,* que el alma no puede amar sin tratar de recordarse de ella y de comprenderla, sabiendo que recibe de este soberano Bien su ser mismo (c. 68. *P. L.,* 158, 214). El espíritu, en su meditación, se volvió en cierta manera sobre sí, pero razonando con facultades, memoria, inteligencia, amor, que están hechos a imagen de Dios, y, por tanto, capaces de conocerle a partir de sí (c. 65-67), no puede dejar de reconocer en sí mismo esta imagen divina, es decir, el *poder* que hay en él de amar a Dios, de donde pasará inevitablemente al *deber* de amar, de esperar, de creer en la Unidad trina, Objeto inefable. Ahora bien: en virtud del principio de conveniencia que regula la conducta de Dios con respecto a su criatura, la Esencia suprema se entrega en recompensa a quien se acuerda de ella, a quien la espera y la ama (c. 65, 70). Así, Anselmo pasa inmediatamente de la *potestas* al *debere velle* (68), que es lo único que revela al hombre su realidad, esencial y existencial, y el sentido de su ser. Y es que, en efecto, del Objeto mismo del amor, de su bondad suprema y de su ser por sí, emana la obligación de amar, y, por consecuencia, el deseo, porque "este mismo Bien que exige ser amado así no obliga menos a desearlo a aquel que lo ama" (69). El acto de deseo sigue al amor en acto: el hombre que *posee* la justicia, no puede sino desear a Aquel que es la Justicia (16); ¿y quién podría amar la justicia, la verdad, la felicidad, sin desear gozar de la Justicia y de la Verdad subsistentes así como de la felicidad sin fin? (70). Así, esta visión que hace partir todo de Dios, y abocar a él, culmina en una perspectiva de vida eterna. Objeto del deseo que suscita, el Bien absoluto constituye, pues, él mismo, y por sí mismo, *seipsum* y *per seipsum,* la retribución trascendente del amor que exige, y esto por donación de sí. Siendo *per se,* el Soberano Bien quiere ser amado *proter se.* Apuntando a la Bondad suprema que, como recompensa del amor es la suprema Felicidad, el deseo se convierte en deber, así como el deber preside el deseo y engendra la alegría. Procedente de Dios, que nos obliga a amarle, nuestro apetito, nuestro deseo, nuestro querer profundo, como nuestra misma inteligencia, por un maravilloso acuerdo (*De concordantia gratiae et liberi arbitrii,* 5. *P. L.,* 185, 526), expresa la Voluntad por la cual, a través del espíritu creado, la Bondad absoluta va de sí a sí: "Se vult amari et desiderari propter se." Ahora bien: toda esta meditación "de ratione fidei", esta meditación sobre el Divino Objeto y sobre el acto de querer, la vida de la fe, la dialéctica de presencia y de intención por la que la criatura razonable descubre en el amor la *razón* misma de su ser, este movimiento que no parte del hombre, sino de Dios, nos ayuda a comprender el argumento del *Proslogion* o, mejor, la súplica a la que responde: "Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligant" (*Proslogion,* 1. *P. L.,* 158, 227). Y cuando el pensamiento comprendió y justificó en cierto modo lo que creía, cuando comprendió que la existencia misma de Dios fundamenta la necesidad de nuestra afirmación, porque su existencia es su ser mismo, de conformidad con la rectitud de la Verdad—que hace que una cosa no *sea* otra en el espíritu y en la voluntad que la que *deba ser* (*De Veritate,* 4 y 11. *P. L.,* 158, 472 y 480), y que cada cosa sea lo que *deba ser con* respecto a la Suprema Verdad, a la que todo es debido y que no debe nada a nadie (*ibíd.,* 478)—, entonces, uniendo indisolublemente el *ser* a la *idea* que funda el ser en la Esencia creadora de Dios, el alma, iluminada por Dios, puede exclamar: "Incluso aunque no quisiese creer que Tú eres, no podría dejar de comprenderlo." (*Prosl.,* 4. *P. L.,* 158, 229). Observemos, por lo demás. Si, para Santo Tomás, no podemos leer en nuestra *idea* de Dios la necesidad de su *existencia* (existentia, non solum signata aut concepta, sed exercita in re extra animan. 1.ª, q. 2, a. 1, ad. 2), es porque, según él, esta idea es *concebida* por el espíritu, en tanto que, para San Anselmo, es *descubierta* por él, como una *Idea* en el sentido platónico, es de-

cir, como una "esencia necesaria" o necesidad de ser, la Verdad en sí, la Verdad sustancial y permanente 'Αλήθεια hebr. *emeth*) en el caso de Dios (y solo de Dios) que fundamenta la necesidad del ser o del existir, y esta fundamentando a su vez la verdad del conocimiento que nosotros tenemos de ella. Cf. J. Chevalier: *Notion du nécessaire*, pág. 78. *L'idée et le réel*, c. IV: Le concept et l'idée. Daniélou: *Dieu et nous*, 1956, pág. 111.

(* 24) EL CONOCIMIENTO NEGATIVO DE LA ESENCIA DIVINA SEGÚN MAIMÓNIDES Y EL VALOR DE LA ANALOGÍA.—A pesar de las críticas dirigidas por el tradicionalista Juda Halévy (comienzos del siglo XII), a los filósofos que pretenden llegar solo por el intelecto al conocimiento de Dios; confiando, por el contrario, en la razón, como Ibn Paquouda, que ve en ella una esencia sutil, que trata de ganar, lejos de la concupiscencia, su lugar de origen; apoyando en los efectos manifiestos en el mundo para establecer la causalidad y la providencia divinas—como Ibn Caddiq, el neoplatónico de Córdoba († 1149) e Ibn Daoud (quizá Juan Hispano), el aristotélico de Toledo († 1180), que esbozan las pruebas de Dios, el primero por la contingencia del mundo, el segundo por la distinción de lo posible y de lo necesario y la exigencia de un primer motor para dar cuenta de la existencia del movimiento y del orden del mundo (el judío italiano del siglo X Sabbataï Donnolo justificaba el mal y las malas inclinaciones como indispensables para la conservación del mundo y la civilización), Maimónides afirma la existencia de un Ser necesario como Causa primera del mundo, sea este eterno o haya sido creado en el tiempo, y proclama que su providencia se extiende a todo, radicando el mal en la limitación de la criatura o en el mal uso que ella hace de su libertad. Pero niega que fuera de la revelación pueda conocerse nada de la esencia divina: todo lo que puede afirmarse de Dios son atributos negativos que nos hacen conocer solamente lo que no es. Siguiéndole, Santo Tomás de Aquino admitirá los límites del conocimiento por analogía aplicada a Dios, porque "no podemos aprehender lo que Dios es, sino tan solo lo que no es", dice en la Summa contra Gentiles (I, 30): la inteligencia creada no puede por sus solas fuerzas alcanzar a Dios "sub ratione deitatis" (*S. Th.* 1.ª p., q. 12). Pero, a diferencia de Maimónides, Santo Tomás reconoce por otra parte al conocimiento analógico un cierto valor positivo: porque, dice en el mismo texto (*C. G.*, I, 30), "sabemos qué relación mantiene con Dios todo lo demás". Al lado de la simple *analogía de atribución*, hay entre los existentes una *analogía de proporcionalidad* que permite afirmar que, según un modo infinito (que desconocemos), Dios *es*, formal, eminentemente, lo que la criatura *tiene*, de una manera deficiente: siendo los análogos "simpliciter quidem diversa" (lo que excluye la univocidad), y "secundum quid (proportionaliter) eadem" (*S. Th.* 1.ª p., q. 13, a. 5, y comentario de Cayetano).—Véase a este respecto un artículo del P. Penido en la *Rev. néoscol.*, de 1924, su libro sobre *Le rôle de l'analogie en philosophie dogmatique* (Vrin, 1931), los estudios de F. A. Blanche y del P. Auguste Valensin sobre la teoría de la analogía, y lo que decimos más adelante de la analogía en Santo Tomás.

CAPITULO V

SANTO TOMAS DE AQUINO Y SU EPOCA

(* 25) LOS MÉTODOS DE ENSEÑANZA EN LAS UNIVERSIDADES DE LA EDAD MEDIA. LECTIO Y DISPUTATIO.—Como lo describió muy bien Rasdhall en *The Universities of Europe in the Middle ages* (ed. Powicke and Emden, 1936, tomo I, págs. 493 y sgs.), la forma dialogada, todavía aparente en algunas de las obras de los primeros maestros, fue sustituida muy pronto en las Universidades de la Edad Media por dos métodos distintos y especializados de enseñanza: de una parte, la *lección* (en el sentido etimológico de la palabra, conservado hasta hoy en inglés), la cual, aún estando mezclada de cuestiones, consistía esencialmente en una exposición, consagrada con frecuencia a la lectura y a la explicación de un texto, Aristóteles en la Facultad de Artes, la Sagrada Escritura o las sentencias de Pedro Lombardo en la Facultad de Teología; por otra parte, la *disputa*, consistente en la discusión de una cuestión planteada por el maestro y resuelta por él después del examen de los argumentos en pro y en contra y respuesta a las objeciones. De la lección, o *lectio*, salieron los comentarios, frecuentemente muy personales, los cortos tratados o síntesis elaboradas en forma de *Summae*; de las disputas proceden las colecciones de cuestiones, en forma de *quaestiones disputatae* o *quodlibetae*. (Ueberweg-Geyer, págs. 354 y sgs.) Un pasaje del *Metalogicon* de Juan de Salisbury (II, 10, ed. Webb, pág. 78) nos da una viva descripción de este modo de enseñanza. A este texto puede aproximarse el pasaje de un sermón encontrado por Landgraf en una colección de comienzos del siglo XIV (Brujas, Ms. 129): "Circa tertiam vel sextam ascendunt magistri cathedram suam ad disputandum et quaerunt unam quaestionem. Cui quaestioni respondet unos assistentium. Post cujus responsionem magister determinat quaestionem, et quando vult ei deferre et honorem facere, nihil aliud determinat quam quod dixerat respondens." (Citado por Pelster, Scholastik, tomo V, 1930, pág. 61.) Encontramos aquí la *quaestio* en su forma más

simple, con el *respondens*, que a comienzos del siglo XIII no es distinto del maestro mismo. En su origen, el maestro discutía la cuestión que había planteado; ulteriormente, su *determinatio* siguió a la *responsio* dada por un estudiante o por un bachiller, o a una discusión en la que cada uno proponía su solución en pro o en contra con argumentos en su apoyo. La *quaestio disputata* se sostenía regularmente en ciertas fechas determinadas del año académico; aunque más de una cuestión pudiese ser propuesta, todas habrían de referirse al mismo tema, de manera que formasen un todo, y generalmente la determinación o solución era dada el mismo día, a la salida de la sesión. En el curso de sus estudios para obtener los grados que debían conducirles al *magister*, los estudiantes asistían a las ordinarias *quaestiones disputatae* de sus maestros. Pero, además de estas sesiones regulares, había otras sesiones extraordinarias, que tenían lugar en ocasiones solemnes, tales como la aulatio, o en ciertos días de fiesta, Navidad o Pascua, sesiones en el curso de las cuales un mayor número de disputadores tomaban la palabra, y sobre temas variados. Tales son las noticias que nos han llegado de estas disputas de *quolibet* que constituyen las *quaestiones quodlibetales*. De la virtud eminentemente estimulante y vivificante de esta enseñanza, para el pensamiento del maestro mismo, dan testimonio las grandes obras que salieron directamente de ella. Véase a este respecto Pelster (Scholastik, tomo V, págs. 59-67; Zeitschrift für Kath. Theol., tomo 46, páginas 361 y sgs.), y las grandes obras de Grabmann: *Mittelatterlisches Geistesleben* (Munich, 1926); de Glorieux: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII*[e] siècle (2 vols. Vrin, 1933-34), con complementos de V. Doucet, Archiv. francisc. histor., tomo 26; del P. Chenu: *Introduction à l'étude de saint Thomas* (Montréal, 1950).

(* 26) LA CONSTITUCIÓN DE LA LÓGICA DE LOS MODERNOS Y DE LA GRAMÁTICA ESPECULATIVA CON JUAN HISPANO Y SUS SUCESORES.—Se atribuyó durante mucho tiempo al bizantino Miguel Psellos el Antiguo († 1020) el manual clásico en el que las proposiciones son designadas por letras, los modos concluyentes por palabras, las reglas por versos mnemónicos, siempre en uso en la enseñanza de la lógica formal (Janet et Séailles, págs. 580, 628). Ch. Thurot demostró contra Prantl que el manual falsamente atribuido a Psellos no es más que la traducción en griego, a fines del siglo XIV, del manual del portugués Pedro Juliani, llamado Pedro Hispano, que fue a partir del siglo XIII y continuó siéndolo en lo sucesivo la fuente de todos los modernos estudios gramaticales y lógicos de *terminorum proprietatibus*, es decir de los términos o de las palabras, elementos de la proposición, considerados en sus especies, según las reglas universales que regulan la expresión y los modos de significación en sus relaciones con el pensamiento. Este último punto es de importancia y no debe olvidarse que Pedro Hispano era médico, psicólogo y moralista, al mismo tiempo que un lógico: Grabmann encontró en Madrid un tratado inédito de él que parece haber sido el primer manual de psicología en uso (Münster, 1928), y se sabe que en metafísica profesaba una teoría original que conciliaba con la doctrina agustiniana de la iluminación las opiniones de Avicena sobre la emanación y las Inteligencias. Al lado de Pedro Hispano, cuyas *Summulae logicales* fueron comentadas por Robert Kilwardby, por Simón de Faversham, por Juan Buridán y Marsilio de Inghen, luego en el siglo XIV por el cartujo Henri de Coesfeld,

por Ulrich de Tubingen, Juan de Bayreuth, Juan Letourneour y numerosos escotistas, hay que señalar a sus contemporáneos Nicolás de París, autor de un amplio *Corpus* de gramática especulativa (Grabmann: *Mittelalt. Geistesleben*, tomo I, 1926) y Juan le Page (M. D. Chenu, Vrin, 1932), más tarde, a comienzos del siglo XIV, la *Summa modorum significandi* de Sigerio de Courtrai (Wallerand, Lovaina, 1913), la *Grammatica speculativa* de Tomás de Erfurt, y un gran número de tratados inéditos *De modis significandi*, entre los cuales figura una *Summa grammaticae* de Rogerio Bacon, contemporánea de sus investigaciones filológicas, hebraicas y griegas (después de 1272). Importantísimo movimiento, que, bajo la influencia de la lógica, orientó la gramática hacia una búsqueda especulativa que versa, en relación con los modos de ser y los modos de conocer, sobre los modos de significación ("meaning", se diría hoy), es decir sobre los modos de expresión de las ideas por las palabras, que la estructura misma de la razón impone al lenguaje, y que se encuentran universalmente en todas las diferentes lenguas, en las que, como dice Rogerio Bacon, la gramática es sustancialmente la misma a pesar de sus variaciones accidentales (Gilson, págs. 404-408). Esta orientación completamente nueva de la ciencia gramatical trajo por contrapartida la decadencia y luego la derrota de la retórica, de la elocuencia y de las Bellas Letras, que deploran Juan de Garlande (*Morale scolarium*, 1241. Ed. Paetow, 1927) y Henri d'Andelys (*La bataille des Sept Arts*. Ed. Paetow, 1914). Contribuyó muy eficazmente a la constitución del método en uso en la escolástica, y luego, en nuestros días, al advenimiento de la fenomenología.

(* 27) LA ACTITUD DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y DE LOS PENSADORES DE LA EDAD MEDIA CON RESPECTO AL ARGUMENTO DE AUTORIDAD. EL USO DE LA RAZÓN.— La actitud de Santo Tomás (*S. Th.*, 1.ª, q. 1, a. 8) con respecto al argumento de autoridad es la de todos los pensadores de la Edad Media, contrariamente a todo lo que se ha dicho y repetido a este respecto, como si el pensamiento moderno hubiese hecho suceder a la edad de la autoridad la edad de la razón. En realidad, tenemos mucho que aprender de la Edad Media en materia de uso de la razón: al reconocer los límites que asigna a nuestra libertad la regla divina del Bien y de la Verdad, la Edad Media no la esclavizaba, sino que, por el contrario, la liberaba de las autoridades puramente humanas, y sobre todo de la tiranía de la opinión. De ahí la sorprendente libertad de discusión que reinaba en esta época. En el alborear del siglo XII, el autor del tratado *De codem et diverso*, Adelardo de Bath, compara la autoridad a un bozal, "capistrum" (*De quibusdam naturalibus quaestionibus*, Ms lat. Escorial, citado por De Wulf, II, 397). Alano de Lille, el "Doctor universal" preocupado por constituir la teología como ciencia, observa que "la autoridad tiene una nariz de cera que puede girar en todos sentidos y que es necesario fortificar con razones". (*De fide catholica contra haereticos*, I, 30.) En cuanto a Santo Tomás, precisa perfectamente los datos del problema cuando, defendiendo la doctrina sagrada contra el reproche que se le hizo de usar del argumento de autoridad, el más débil de todos, al decir de Boecio (*L. VI super Topica Ciceronis*), muestra que la autoridad que en él se invoca es una autoridad no humana, sino divina: a saber, la autoridad de aquellos a quienes fue hecha la revelación, de donde proceden los principios de esta ciencia. Ahora bien: si la primera carece en efecto de fuerza, la segunda está dotada de la eficacia suprema. Santo Tomás añade, por otra parte, que la doctrina sagrada misma usa de la razón, no sin duda

para demostrar las verdades de fe, sino para aportarle argumentos exteriores y probarles, allí donde la razón natural es capaz de conocer por sí misma la verdad, o para obtener conclusiones, según el principio fundamental de que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona (gratia non tollit naturam, sed perficit).

(*28) Agustinismo y tomismo. Diferencias. Acuerdo profundo: la idea de creación. El platonismo de Santo Tomás.—1. San Agustín, Santo Tomás: la desemejanza de sus genios es obvia. No menos obvia es la de sus obras, por el tono, el acento, la inspiración de la que ellas proceden, la tendencia que da a cada una su orientación propia, y que, en los herederos de su pensamiento, manifestó sus divergencias ocultas; porque puede decirse de las doctrinas humanas lo que Bergson dice de las especies vivas, que son definidas menos por lo que son por lo que tienden o aspiran a ser. Toda la obra de San Agustín es como un largo y apasionado comentario de las palabras de San Juan (I, 3-4, 9) sobre el Verbo de Dios, la verdadera luz, por quien todo fue hecho, en quien todo es vida, y que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La obra de Santo Tomás se aparece como una exposición didáctica y demostrativa de la palabra de San Pablo en la Epístola a los romanos (I, 20), proclamando que las perfecciones invisibles de Dios, su eterna potencia y su divinidad son, desde la creación del mundo, hechas visibles a la inteligencia por medio de sus obras. Así, el tomismo se opone al agustinismo como una *filosofía de la existencia* a una *filosofía de la esencia*. Sin embargo, el pensamiento agustiniano y el pensamiento tomista son ambos una *filosofía del ser*, suspendida a Dios como al Ser de quien depende todo lo que es. Más allá de Platón y Aristóteles, ambos bebieron en una misma fuente vivificante, el cristianismo. Y la manera cómo San Agustín interpretó las verdades primeras señaló fuertemente con su impronta el pensamiento tomista.

2. La clave de bóveda del ser y del conocimiento, tanto en San Agustín como después de él, en Santo Tomás, es la idea de *creación*. Ella es el misterio que ilumina todo: solo ella permite evitar el doble escollo del *panteísmo* emanatista y del *dualismo* de Dios y de la Materia, explicar racionalmente todo lo dado sin relegarlo al dominio de lo accidental, de lo aparente y del no-ser, y conciliar con la absoluta trascendencia de Dios su presencia en lo íntimo del ser que creó (*S. Th.*, 1.ª, q. 8, a. 1 resp.). Esta idea la encontraba San Agustín en el capítulo primero del Génesis, así como en toda la tradición cristiana. Y todo a lo largo de su obra, no sin ciertas indecisiones, pero con fuerza, separó el contenido y el sentido de la acción divina (*Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, 23 = *S. Th.*, 1.ª, q. 45, a. 1); de esta emanación de todo el ser *de nihilo*, sin materia preexistente (*Conf.*, XII, 7 = 1.ª, q. 44, a. 2); no coeterna al Principio que contiene eternamente en él las formas ejemplares (*Lib.*, 83, *Quaest.*, 46 = 1.ª, q. 15, a. 2); salida de un acto instantáneo, y en cierto modo intemporal, que deposita en las cosas, por vía de creación, "rationes seminales" destinadas a desenvolverse con el tiempo, por vía de propagación (*Gen. ad litt.*, V, c. 11, 20 = 1.ª, q. 45, a. 8); acción que es privilegio solo de Dios, incomunicable a toda criatura, incluso angélica (*De Trin.*, III, 8 = 1.ª, q. 45, a. 5), y debido a un valor absolutamente libre, en el que el objeto, la razón y el fin se encuentran en la bondad de Dios, es decir, en sí mismo: "Quia Deus bonus est, sumus" (*De doct. christ.*, I, 32 = 1.ª, q. 19, a. 3 y 4). En todos estos puntos, Santo Tomás

abandona resueltamente a Aristóteles; sigue a San Agustín, se refiere a sus opiniones, incluso cuando no las acepta en su integridad (*Civ. Dei*, XI, 4 y X, 31 = 1.ª, q. 46, a. 2), y muestra que por él se orillan todas las dificultades. En efecto, el orden del mundo, su unidad y su diversidad, no se explican, como ha visto San Agustín, más que por la acción creadora de Dios. Avicena y los árabes pretendían que de una causa única no puede salir más que un solo efecto, y constituían el mundo por una serie de emanaciones sucesivas: por el contrario (Zedler: "Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*", Traditio, Nueva York, 1948), Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, refiere la mulitplicidad de los seres a la potencia creadora de Dios, y solo de Dios (*De Trin.*, III, 8 = 1.ª, q. 45, a. 5), sin tener en cuenta la unidad de su esencia, que posee las Ideas, formas inteligibles y ejemplares, de todas las cosas singulares que crea (*Lib.*, 83, *Quaest.* = 1.ª, q. 15, a. 2); al modo como el arquitecto de una casa tiene la idea del orden del conjunto, y por consiguiente las razones de todos los elementos que la constituyen, así la providencia divina no se extiende solamente a las especies, sino a los individuos (*S. Th.*, 1.ª, q. 15, a. 3 ad 4; q. 22, a. 2), sin que esta providencia inmediata con respecto a cada cosa excluya las causas segundas ejecutoras de este orden. También como San Agustín, evitando el doble peligro de separar los seres de Dios o de absorberlos en él, identifica a Dios mismo, y más precisamente su Esencia en tanto que diversamente imitable o participable por las criaturas, con las Ideas divinas concebidas como los modelos arquetipos de todo lo que Dios proyecta en la existencia por un libre decreto de su voluntad, sin ser obligado a ello por nada exterior (1.ª, q. 19, a. 1 ad 3; a. 2), *propter amorem* (*In II Sent.*, l. II, dist. 1, q. 2, a. 1), y porque pertenece a la voluntad divina comunicarse a los demás por participación y semejanza (1.ª, q. 19, a. 2): "Bonum est diffusivum sui esse"; el Bien mueve a la manera de un fin al que todas las cosas están ordenadas, singular y colectivamente (1.ª, q. 5, a. 4, ad 2; q. 19, a. 3), de suerte que se encuentran por todas partes en la creación los vestigios de Dios uno y trino (*Trin.*, VI, 10 = 1.ª, q. 45, a. 7). Lo que se halla en completa conformidad con la enseñanza agustiniana. Tocamos aquí la intuición primera de Santo Tomás. Lo mismo que San Agustín, concibe el universo, uno y múltiple, como un orden que, en su conjunto y en cada una de sus partes, se refiere a Dios y depende de él; en el que la misma naturaleza deficiente de las cosas atestigua la existencia del Ser que es *ipsum esse*, el único que merece el nombre de Ser, porque solo El es el Ser subsistente e inmutable, al mismo tiempo que el primer Inteligible, y El solo también posee la plenitud del ser, del que todos los seres, en grados diversos, participan por su realidad y por su inteligibilidad: mundo de luz emanado de un divino Sol (cf. *Solil.*, II, 5. *De vera relig.*, 38 = *De verit.*, I, 1. *S. Th.*, 1.ª, q. 14, a. 4; q. 16, a. 1). Refiriéndose a San Agustín (*Sol.*, I, 8. *Conf.*, XII, 25. *De vera relig.*, 31. *De Trin.*, XII, 2), Santo Tomás escribe: "La luz natural de la razón es en nosotros una participación y semejanza de la Luz increada en la que están contenidas las razones de todas las cosas" (1.ª, q. 12, a. 11, ad 3; q. 84, a. 5); lo que nos permite, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.*, l. XII, c. 24), alcanzar cierta visión intelectual de los inteligibles y descubrir las cosas en sus esencias, es decir, en la verdad inmutable que hay en Dios, por medio de una luz incorporal creada, participada de la Luz increada (*De Trin.*, XII, c. 5, n. 22); pero que no permite ver en Dios, ni, con más razón, ver a Dios mismo, porque Dios no es de esta suerte más que en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra,

donde no se encuentra más que por la presencia, esencia y potencia (1.ª, q. 12, a. 11, ad 4). Y, sin duda, esta pequeña luz inteligible que nos es connatural es pobre en comparación con la Luz increada, de la que no es más que el reflejo, pero basta para nuestra inteligencia (*C. G.*, II, 77). Y cuando, a la luz de la fe, Santo Tomás se esfuerza en conocer algo de la Esencia divina tal como es en sí, entonces, a diferencia de los Padres griegos, que partían de la Trinidad de las personas afirmada por la revelación para mostrar en seguida cómo se concilia con la unidad de naturaleza por la consustancialidad, Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, parte de la unidad de la naturaleza, filosóficamente establecida, para reunir, a la luz de la revelación, la Trinidad de las personas, las procesiones y las relaciones divinas. Muestra que la potencia creadora, propiedad de la naturaleza divina, es común a las tres personas, que son un principio único de operación *ad extra* (*De Trin.*, L. IV, c. 14, n. 15. L. II, c. 17, n. 32 = 1.ª, q. 32, a. 1; q. 45, a. 6): lo que explica también que nosotros no podamos conocer naturalmente la distinción de las tres personas partiendo de las criaturas que nos hacen conocer a Dios como su causa. Estamos aquí en pleno misterio, pues como lo sobrenatural es de distinto orden que lo natural, no es naturalmente cognoscible: lo que no impide que pueda concebirse de una manera imperfecta, pero real, algo de la naturaleza de Dios y de las procesiones divinas por analogía con la imagen de sí mismo que el Creador ha puesto en nuestra alma. En todos estos puntos, Santo Tomás está sustancialmente de acuerdo con San Agustín, y sigue su enseñanza, aunque la precise en ciertos puntos según su terminología aristotélica.

3. Sin embargo, se hace patente, como había observado ya Mandonnet en su *Siger de Brabant*, que la inspiración agustiniana se manifiesta, sobre todo, en los primeros escritos de Santo Tomás, apartándose luego de ella sensiblemente. Al comienzo, bajo la influencia de sus maestros agustinianos, Santo Tomás aceptaba como "bastante probable" (*In II Sent.*, dist. 17, q. 2. a. 1) la doctrina agustiniana de una *iluminación inmediata* de nuestra inteligencia por Dios, que actúa en nosotros "nulla natura interposita" (*De mus.*, 1. VI, c. 1, n. 1): doctrina que, según Rogerio Bacon (Brewer: *Opera quaedam inedita*, pág. 74), había sido la opinión de todos los antiguos teólogos hasta la aparición del aristotelismo. Más tarde, esta iluminación de nuestra inteligencia por Dios es definida por Santo Tomás como una *iluminación mediata*, que se opera en nosotros sobre el intelecto agente, que "hace" los inteligibles en acto por la abstracción de sus condiciones materiales o sensibles (1.ª, q. 79, a. 3): de suerte que Dios y el intelecto agente engendran el pensamiento, lo que, según Santo Tomás, garantiza mejor al hombre la iniciativa de sus operaciones de sus acciones (*C. G.*, II, 76). Ahora bien: es un hecho que después de Santo Tomás los agustinianos fueron llevados a presentar en términos aristotélicos la teoría de su maestro en esta forma: "Dios mismo es el intelecto agente del hombre" (Portalié, Dict. Th. cath., art. "Augustinisme", 2511). La cuestión que se plantea desde entonces es la de saber por qué y bajo qué influencias Santo Tomás, aun salvaguardando su acuerdo fundamental con San Agustín, se alejó de él en este punto. (Véase Gilson, Archives, I, 5-127; IV, 5-149. Y en otro punto de vista: M. F. Sciacca: *S. Agostino*, I, 224-243, 325-345; M. de Wulf, II⁶, 354 y sgs.; F. van Steenberghen: *Mouvement doctrinal*, 296 y sgs.). Según Gilson, la razón por la cual Santo Tomás criticó a San Agustín es que el agustinismo, entonces, se presentaba bajo la capa del

pensamiento de Avicena, es decir, de una filosofía no-cristiana, que atribuía a cada individuo un intelecto posible, que recibe *de fuera* las formas inteligibles de un Intelecto agente único, común a todos los hombres. Ahora bien: el peligro era tanto mayor cuanto que, contra la doctrina averroísta del intelecto agente *y posible* separado, que abocaba manifiestamente a la negación de la inmortalidad personal, la doctrina aviceniana parecía acomodable a la teología cristiana, a condición de que se la liberase de sus errores y que se sustituyese el mundo de Avicena, salido de emanaciones necesarias (por tanto, en fin de cuentas, del concurso fortuito de una diversidad de causas), por un mundo contingente, salido de una intención y de un libre decreto de la voluntad divina (1.ª, q. 47, a. 1). Aún más, Avicena podía parecer apto para liberar el pensamiento cristiano de Averroes, como nos libera del error una verdad parcial al ponernos en el camino de una verdad total. Esta era la posición de lo que se denominó "el agustinismo avicenizante", introducido por Dominico Gundisalvo de Toledo, expuesto en los tratados *De anima* y *De fluxu entis*, recogido por Guillermo de Auvergne, Grosseteste y los metafísicos de la Luz, Rogerio Bacon y los maestros franciscanos; en suma, por todos los platonizantes, que creen que somos aptos para recibir de Dios los inteligibles sin el concurso de lo sensible: Platón es el padre común de todos los que, según la expresión de Santo Tomás (*C. G.*, III, 69), niegan toda eficacia a las causas segundas, apoyándose en el hecho, indiscutible, de que es preciso referirlo todo a Dios. El error a que condujo semejante teoría se aparece claro en esa secta de filósofos anónimos, los Moticallemin, que hacen depender todo de la pura y simple voluntad de Dios sin razón alguna (*C. G.*, I, 87. II, 24, 28-29, etc.). Estas formas a ultranza del avicenismo es lo que ataca Santo Tomás. Y de ellas trata de disociar el agustinismo auténtico. Está, pues, de acuerdo con San Agustín en relación al hecho de que no podemos conocer los inteligibles más que gracias a una iluminación de nuestro espíritu por Dios; y tiene el sentimiento de no separarse de él, rechazando la teoría de Dios intelecto agente que se le imputa equivocadamente, y de la que por lo demás no tiene necesidad alguna (1.ª, q. 79, a. 3). Una vez que desolidarizó a San Agustín de Avicena, la diferencia le parece mínima (parum differt) entre la tesis platónica en la que se inspira San Agustín, según la cual los inteligibles son participados de Dios y percibidos directamente por el intelecto, y su propia tesis inspirada de Aristóteles, según la cual es participada la luz del intelecto agente que hace los inteligibles separándolos de lo sensible. (*Quaestio unica de spiritualibus creaturis*, "Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum" en referencia a Agustín, *Lib.*, 83, *Quaest.*, 9.)

En efecto, una y otra tesis salvaguardan la verdad primordial, a saber: que no somos en nosotros mismos nuestra propia luz y que, para conocer la verdad, el espíritu del hombre creado depende de la Luz increada: porque en Dios son conocidas todas las cosas (Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur. *C. G.*, I, 11, ad 5). Sin embargo, a pesar de su acuerdo fundamental sobre la naturaleza y la fuente de lo inteligible, y aunque Santo Tomás pretende encontrar en los textos agustinianos (*De Trin.*, XII, c. 15, n. 24) la doctrina de la abstracción y del intelecto agente, se hace manifiesto que la solución agustiniana y la solución tomista difieren entre sí como difieren Platón y Aristóteles, no obstante su parentesco profundo, que aprecia Santo Tomás mismo (1.ª, q. 6, a. 4). Una opción se imponía entre los dos: Santo Tomás escogió a Aristóteles con preferencia a Platón—lo que obliga a reconstruir la filosofía cristiana sobre

otras bases que las de San Agustín—, porque un mundo de naturalezas o de causas segundas eficaces, tal como el mundo de Aristóteles, era el único que le parecía digno de un Dios cuya causalidad es esencialmente condescendencia y bondad.

4. Pero, aun siendo así, no es menos verdad que, tras la solución aristotélica que enlaza el pensamiento a un mundo de naturalezas, o de formas inteligibles inmersas en una materia, se hace evidente en Santo Tomás un platonismo profundo que realza, vivifica y espiritualiza el naturalismo heredado de Aristóteles por una idea muy alta de Dios y de la participación de todas las cosas en Dios, de la que la doctrina agustiniana de la esencia divina y la visión dionisiana de la superesencia le ofrecían el modelo, pero que restablece, según el dinamismo platónico de la Idea (*Notion du nécessaire*, 83[1], 84, en referencia al *Sofista*, 247 d-249 a), sobre el plano de la existencia, de la causalidad y de la perfección o valor por "asimilación" o "participación" de las cosas en Dios (*S. Th.*, 1.ª, q. 44, a. 3; q. 103, a. 4 = *Teet.*, 176 b. *Rep.*, X, 613 a. *Tim.*, 29 e). Aquí, Santo Tomás encuentra, por la inclinación de su genio, el platonismo auténtico de Platón, tras el Platón deformado que le entregaba Aristóteles (1.ª, q. 6, a. 4). Sin duda, da de lado la teoría que postula las Ideas o las Formas separadas de los seres (el hombre, por ejemplo, separado de Sócrates); pero esta teoría no es la de Platón, es la que Aristóteles atribuye injustamente a Platón para refutarla (*Notion du nécessaire*, págs. 59 y sgs., 71). Sin embargo, después de haber rechazado Santo Tomás, como "irracional al parecer", esta opinión de Platón visto a través de Aristóteles, reconoce, de conformidad con Aristóteles mismo, "la absoluta verdad" de la doctrina platónica de la participación, que, de una parte, postula que cada cosa no tiene ser y bondad sino en la medida de su "asimilación", por deficiente que sea, al ser y a la bondad de Aquel que es el Ser por sí, el Bien en sí, primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad; que, de otra parte, diversifica con cada uno de los seres la bondad primera, según una semejanza que es propia e inherente a cada uno de entre ellos, de suerte que hay un Bien único de todas las cosas al mismo tiempo que una multiplicidad de bienes singulares que, por su diversidad y su desigualdad (1.ª, q. 47, a. 1; q. 48, a. 2), realizan todos los aspectos y grados de la bondad, y hacen que el uno supla lo que falta al otro para representar la Bondad divina, primer principio ejemplar, efectivo y final, de toda bondad (1.ª, q. 6, a. 4 resp.). No podría calificarse mejor que en este texto el platonismo de Platón. Por eso, Santo Tomás se adhiere a él con todo su espíritu.

5. Este platonismo aparece por todas partes en su obra. Se manifiesta en la teoría de los trascendentales: lo mismo que el ser en sí, sus propiedades primeras, lo uno, lo verdadero, lo bueno, lo bello en sí reúnen las Ideas, que Platón designa precisamente así, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, aunque Santo Tomás rehúse realizarlas si no es refiriéndolas a Dios, como al Ser al que ellas convienen según un modo sobreeminente (*C. G.*, I, 30). Este platonismo transparece en el *De Veritate*, donde Santo Tomás, a la manera de Platón, refiere lo verdadero al ser inmaterial. Inspira la 15.ª cuestión de la primera parte de la Summa teológica (De ideis), que tiene un lugar central en la doctrina tomista, por la manera cómo refiere a la teoría de las Ideas la ciencia de Dios, la creación, la ejemplaridad y la participación, con esta corrección, o esta precisión, a saber: que para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, el mundo de las ideas no es un mundo subsistente por sí, sino que la Idea en Dios se identifica con la Esencia divina en tanto que es diversamente participable por las criaturas, teniendo por misión cada una de las criaturas razonables, individuos o personas (*C. G.*, III, 113) conformarse con el principio de su ser (1.ª, q. 12, a. 1; q. 16, a. 5), que la hace "capaz de perpetuidad en tanto que individuo" (*C. G.*, III, 113, ad 6). Y esto también es muy platónico, porque Platón cree en la inmortalidad personal, que niega Aristóteles; y la Idea platónica, si es en cierto modo un universal, es un "universal concreto", o, como dice Santo Tomás (1.ª, q. 15, a. 1; q. 44, a. 3), una "forma ejemplar" que da "razón", según Platón, y a pesar de lo que pretendan algunos (q. 15, a. 3, ad 4), de lo que cada cosa o cada realidad individual es en sí misma, en su relación con la Idea suprema, que es también la individualidad más plena (*Rep.*, VII, 533 b-534 c. Cf. *Notion du nécessaire*, págs. 77-81); en suma, en su relación con Dios. De esta concepción, muy platónica, de las relaciones estrechas, pero no recíprocas, que unen y ordenan los seres individuales a Dios (1.ª, q. 13, a. 7), deriva la concepción, muy platónica también, discernible en Plotino (IV, 3, 4. V, 3, 7), y común a San Agustín y a Santo Tomás, de una identidad esencial entre la llamada a la trascendencia y la conversión a la interioridad, entre lo más alto y lo más profundo del ser. Solo nos encontramos verdaderamente a nosotros mismos cuando nos unimos a Dios; porque todas las cosas son más perfectamente en el espíritu de Dios de lo que lo son en sí mismas (1.ª, q. 18, a. 4, ad. 3), puesto que no tienen en sí mismas más que un ser creado, en tanto que poseen un ser increado en el espíritu de Dios, a imagen y semejanza del cual fue hecho el hombre (q. 4, a. 3). Esta es la razón del orden del mundo. Citando a este respecto las palabras de San Agustín (*Lib.*, 83, *Qu.*, 46): "Hay una virtud tal en las Ideas que, sin ellas, nadie puede ser sabio", Santo Tomás observa (1.ª, q. 15, a. 1): Puesto que el mundo no podría ser obra del azar, o de un concurso fortuito de causas, lo que es imposible y propiamente impensable (q. 47, a. 1; y q. 2, a. 5, ad. 5, la quinta vía), puesto que procede de Dios, que actúa por su intelecto (q. 14, a. 8), es necesario que, en el espíritu de Dios, haya una forma a semejanza o similitud de la cual el mundo ha sido hecho; y en esto mismo consiste la Idea (in hoc consistit ratio Ideae). Este es también el término de todo el conocimiento humano; y Santo Tomás es de hecho platónico cuando, después de haber concedido a Aristóteles que la contemplación en el estado de la vida presente no puede hacerse sin imágenes, afirma que el conocimiento humano no consiste en las imágenes mismas, sino en el hecho de que a través de ellas contempla la pureza de la verdad inteligible (2.ª 2ae, q. 180, a. 5, ad. 2), puesto que el intelecto, que ocupa la cima del conocimiento, es propiamente conocimiento de las cosas inmateriales (*De Verit.*, XIII, 3, resp.). En fin, la señal platónica y neoplatónica es visible en el ritmo mismo del pensamiento tomista, aunque profundamente modificado, pero en el sentido mismo del pensamiento platónico (J. Moreau, R. Et. anc., 1947) por el cristiano para quien la "procesión" o la "emanación" es creación. Ritmo de tres tiempos, que comprende: 1.º, Dios, tal como es *en sí mismo*, es decir, el Ser que posee la plenitud del ser, que es el ser o el existir mismo, la Unidad en quien todos los efectos están presentes como en su causa inicial; 2.º, Dios, considerado como el *principio* de todas las cosas, que reciben de él su ser y su inteligibilidad, teniendo la procesión temporal de las criaturas a partir de Dios por causa ejemplar la procesión eterna de las Tres divinas personas (*I Sent.* prólogo); 3.º, Dios, considerado como el *fin* de las cosas, es decir, el retorno de

todas las cosas a Dios, realizándose cada criatura en sí misma al realizar a su manera y según su naturaleza propia la semejanza de la Perfección primera que constituye un ser mismo, su forma y su fin, siendo Cristo, en tanto que hombre, el camino para dirigirse a Dios. La Summa Teológica está construida sobre este plan (1.ª, q. 2, pr.); los tres primeros libros de la Summa contra Gentiles señalan los tres tiempos del mismo movimiento (*C. G.*, I, 9); la primera parte del *Compendium Theologiae* lo expone igualmente. Tal es el plan con el que la obra tomista sustituye al del Maestro de las Sentencias, el ritmo según el cual Santo Tomás se complace en contemplar y describir el universo, su estructura, su orden esencial, su perfección propia y los grados jerárquicos de esta "semejanza deficiente" que constituye la participación de los seres, limitados por su naturaleza, en la Perfección absoluta. (Véase, sobre este punto, C. Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione secundo S. Tomaso d'Aquino*, Milán, 1939. L. B. Geyer: *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1942, 223-229, 369-398.) Resulta, pues, muy significativo que Santo Tomás, que critica a Platón a través de Aristóteles y le reprocha, equivocadamente, como Aristóteles, haber hipostasiado conceptos o universales separándolos de las cosas, haya encontrado la inspiración profunda de Platón que hace de la Idea suprema, del Ser universal, en suma, del *Ens realissimum* o del *Ipsum esse*, no, como el *ens commune*, la más pobre y la más abstracta forma del ser, sino la más rica y la más concreta de las realidades, aquella en la que participan los seres y que funda a la vez su existencia y su inteligibilidad suministrando la razón última de cada realidad individual (*C. G.*, I, 26. II, 97. *S. Th.*, 1.ª, q. 55, a. 3). En este sentido, tanto para Santo Tomás como para Platón (Leyes, IV, 716 c), Dios es verdaderamente la medida de todas las cosas (Esse suum est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus. *S. Th.*, 1.ª, q. 16, a. 5).

6. Por ello, no sin razón, un primitivo italiano del siglo XIV, en la iglesia de Santa Catalina de Pisa, nos muestra a Santo Tomás de Aquino sentado entre Aristóteles, que le presenta a la derecha su Etica, y Platón, que adelantándose a su izquierda le ofrece el Timeo. De la tradición platónica retiene la idea del carácter inefable y de la trascendencia absoluta del Ser, más allá de todo lo que se nos aparece de él, que solo tiene realidad en razón de su participación en el Ser. Unicamente Santo Tomás da al mundo sensible, al universo de los seres concretos e individuales, una consistencia y un valor que no tenía en los platónicos, y del que Aristóteles percibió y expresó con gran rigor lógico ciertos aspectos fundamentales. Así, combinando la visión aristotélica del mundo con la visión platónica de su Ordenador, que preside todo, corrigiendo una y otra, bajo la noción primera, que las equilibra, de un Dios creador de todo lo que es, según la visión de San Agustín, Santo Tomás ilumina el mundo de Aristóteles y perfecciona el Dios de Platón; hace del uno una criatura y del otro un Creador (Gilson, *Philo. au. M. A.*, pág. 137); da su plena significación al ser, en Dios, que es el Acto puro de existir, y en el mundo de las criaturas, que procede enteramente de Dios, por la existencia que cada una de ellas recibe de él, y por sus operaciones y sus acciones, que derivan de él y que, por consiguiente, proceden también de Dios y deben tender hacia él. Así, puede decirse que en Santo Tomás todo culmina; pero también es preciso ver la manera cómo todo culmina en él, y, para eso, era necesario mostrar cómo, en su obra, la inspiración platónica y agustiniana vino a vivificar la armazón aristotélica, bajo la luz superior de la doctrina de Cristo.

(* 29) ESENCIA Y EXISTENCIA EN DIOS. LA PRIMACÍA DEL EXISTIR EN EL SER.—Si puede también aplicarse el término "esencia" a Dios, es, como observa Santo Tomás en *De ente et essentia*, c. 6 (ed. y trad. C. Capelle, Vrin, 1947), en cuanto que Dios y solo Dios, es el ser "cujus essentia est ipsum suum esse" (cf. *S. Th.*, 1.ª, q. 3, a. 4); por lo cual, añade Santo Tomás, ciertos filósofos pudieron decir que Dios no tiene esencia o quididad, ya que su esencia no es otra cosa que su ser o su existir, y él es el Existir mismo (ipsum esse), el Existir sin más (esse tantum), es decir, sin ninguna adición de diferencia específica o de materia: de donde se sigue que un ser tal tiene que ser único. En todos los demás seres—ya se trate de las sustancias creadas espirituales, como los ángeles, cuya esencia o naturaleza, al carecer de materia, es absoluta, o de las sustancias compuestas de materia y de forma, cuya naturaleza o quididad es recibida en una materia determinada y se encuentra así limitada no solamente por lo alto, sino por lo bajo—, al ser el existir distinto a la esencia no es absoluto, sino recibido, porque todo lo que no está comprendido en la esencia o la quididad proviene de fuera para componerse con la esencia; ahora bien: toda esencia, ya se trate del hombre o del fénix, puede ser concebida sin que se conciba nada de su existencia; por tanto, la esencia es distinta que el existir en todos los seres que no son el Ser primero y necesariamente único, cuya quididad o esencia es su ser mismo o su existir. Como observa justamente Gilson (*Le thomisme*, página 57, n. 2), "esto no quiere decir que", en estos seres, "el existir se añada de fuera a la esencia, como haría un accidente, sino que le viene de una causa trascendente a la esencia, por tanto, exterior a ella, que es Dios. El *esse* causado por Dios en la esencia es lo que hay en ella de más íntimo, puesto que venido de fuera, la constituye, sin embargo, interiormente". Esto es lo que Santo Tomás afirma repetidamente; a diferencia de Avicena y de Algazel, que hacen del existir un simple accidente de la esencia (*Algazel's Metaphysics*, ed. Muckle, Toronto, 1933, pág. 26), Santo Tomás ve en el existir la raíz y el corazón mismo de la esencia, porque "el existir (esse) es lo que hay de más íntimo en cada cosa y de más profundo en todas, ya que es como una forma con respecto a todo lo que hay en la cosa" (*S. Th.*, 1.ª, q. 8, a. 1, resp.); y el existir es de orden distinto a todo lo demás (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 9), puesto que es sin lo que el resto no sería. En efecto, para Santo Tomás, "el existir (ipsum esse) es como el acto con respecto a la forma misma" (*C. G.*, II, 54), es "la última actualidad de todas las cosas y de todas las formas mismas, y lo más perfecto de todo" (*S. Th.*, 1.ª, q. 4, a. 1, ad. 3). Así, el acto de existir es más íntimo a cualquier cosa que lo que la determina (*In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4). Pero la existencia, en los seres finitos, tiene su límite, porque es tal o cual *esse* y no el *esse* puro (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 9), siendo siempre la existencia de algo que existe y que no es ella: y este límite es la esencia, o el ser en potencia que determina y especifica el acto de existir por la capacidad que tiene de recibirlo. En este sentido, Santo Tomás escribe (*De ente et essentia*, c. 1): La esencia enuncia que por ella y en ella el ser posee la existencia. No porque confiera el *esse* a la sustancia, puesto que ella no lo posee ni lo implica (en los seres finitos), sino que es por intermedio de la esencia y en ella cómo la sustancia recibe el *esse*. Por lo cual Gilson pudo decir de esta ontología de la existencia:

"Lo que caracteriza la ontología tomista, no es tanto la distinción de esencia y existencia como la primacía del existir, no sobre el ser, sino en él." (*Le thomisme*, página 513). Cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret* (Vrin, 1931), y A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure* (Beauchesne, 1933).

(* 30) Creación ex nihilo y creación post nihilum. La argumentación de Santo Tomás contra la tesis averroísta de la eternidad necesaria del mundo.—Contra los averroístas de su tiempo, Santo Tomás se esforzó en mostrar (*C. G.*, II, 31-37) que, si no se puede obtener de la consideración de las esencias creadas ni de la Causa primera la prueba de que el mundo haya tenido comienzo (*S. Th.*, 1.ª q. 46, a. 2), al menos puede demostrarse que no es necesario que el mundo haya sido producido *ab aeterno.* Sin duda, la *acción* creadora de Dios es eterna como Dios mismo, del que ella no es distinta, pero su *efecto,* el universo, no es necesariamente eterno, porque la eternidad de Dios y de su acción no es obstáculo a la libertad de su querer, que pudo hacer que su efecto, que preexiste eternamente en él según un modo de ser inteligible, comience a existir en el tiempo, o, mejor, con el tiempo mismo (1.ª, q. 46, a. 3), según un plan escogido por él desde toda la eternidad: de suerte que hay "novitas divini effectus absque novitate actionis divinae" (*C. G.*, II, 35. *S. Th.*, 1.ª, q. 46, a. 1, ad. 9). Digamos, pues, que la creación, incluso temporal (post nihilum), como nos lo enseña la fe, no es un acontecimiento localizable en el espacio y en el tiempo. Es un acto que se continúa "sine motu et tempore" (1.ª, q. 104, a. 1 ad, ad. 4. Cf. nuestro *Bergson*, nueva edición, pág. 258). Y este acto expresa esencialmente una *relación de dependencia total* de la criatura, comprendida su duración, al Creador (1.ª, q. 45, a. 3, ad. 1. *C. G.*, II, 15-18): la Causa primera, como decía Lachelier, tanto o más "que de otra edad, es de otro orden". Así, volvemos siempre a la distinción, que lo preside todo, del Ser por sí cuya esencia es existir, y del ser participado cuya existencia no está incluida en su esencia, sino que es recibida (ex nihilo), como lo enseña la razón.

(* 31) El principio de razón de ser o de causalidad y las pruebas de la existencia de Dios.—Este principio, cuya fórmula más profunda es que "lo más no puede venir de lo menos ni el ser de la nada", y cuya negación conduce a una verdadera contradicción (*S. Th.*, 1.ª, q. 44, a. 1, ad. 1), pone, pues, en el principio de todo al Ser de quien todo depende, y cuya negación abocaría a sustituirle por un principio de radical absurdidad (es decir, una noción como la de "ser contingente incausado", establece una relación de conveniencia entre dos términos que se excluyen, como "no ser por sí" y "ser por sí"). En él descansa la prueba de la existencia de Dios, bajo las cinco formas o por las cinco vías que nos ofrece Santo Tomás (*S. Th.*, 1.ª, q. 2, a. 3. *C. G.*, I, 13). Todas remontan del efecto a su causa propia, es decir, a la causa necesariamente requerida por los hechos o las realidades dadas (1.ª, q. 2, a. 2), y, en último análisis, a la Causa incausada que es por sí e inmediatamente (*C. G.*, II, 15 ad. 2) el Ser mismo subsistente, de quien todo procede y en quien todo converge (*S. Th.*, 1.ª, q. 3, a. 4). Solo El puede decir *Ego sum qui sum* (*Exodo*, III, 14). El solo puede dar razón de todo lo que es sin tener en sí su razón de ser. Al exponer el doble modo de demostración—*per causam, seu propter quid, per effectum, seu quia* (*S. Th.*, 1.ª, q. 2, a. 2. *C. G.*, I, 12), Santo Tomás escribe: "Et sic ex effetibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam." Esta es la demostración ascendente que se eleva, *via intentionis*, de los efectos a la Causa, de las existencias a Dios, término de prueba y punto de partida de la sabiduría superior, que, en seguida, juzga de todo, desde lo alto, por las razones supremas de las cosas, *via judicii* (1.ª, q. 79, a. 9), descendiendo del Ser por sí al ser participado (1.ª, q. 44, a. 1).

(* 32) Ciencia y potencia en Dios. La imperfección profunda de la criatura.—Ciencia de visión que versa sobre los posibles que tienen la capacidad de venir a la existencia sin existir en acto, la ciencia de Dios (1.ª, q. 14, a. 8) es la causa de las cosas con la adición de la voluntad que confiere a los posibles la existencia. Es decir, que Dios puede hacer todo lo que es posible absolutamente, pero no lo que implica contradicción (1.ª, q. 25, a. 3); así, Dios no puede hacer un Dios, no por falta de potencia, sino porque un Dios no puede ser hecho (*De pot.*, q. 3, a. 4, a. 15). Consideración muy importante que, al presentarnos la razón de nuestra imperfección, nos da la solución del *problema del mal.* En efecto, es contradictorio en los términos que un ser creado sea perfecto. Dios, si puede hablarse así, no tiene más remedio que escoger entre dos soluciones: o no crearnos, o crearnos imperfectos. Así, la imperfección, la finitud, la deficiencia profunda que se señala en nuestra naturaleza y en nuestras acciones, y en la que radica lo que se llama "el mal", que no es un ser, sino una ausencia de ser, en suma, la limitación inherente a toda criatura, es el rescate del don sublime que hemos recibido al recibir de Dios la existencia. Por otra parte, el sentimiento mismo que tenemos de nuestra deficiencia y de nuestra miseria nos lleva a buscar ayuda, consolación y dirección cerca de algo más alto que nosotros, ante quien la razón invita al hombre a someterse, y que es lo que todos llaman con el nombre de Dios: "Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi, et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus" (*S. Th.*, 2.ª 2ªᵉ, q. 85, a. 1).

(* 33) La causalidad eficiente ejemplar de Dios en tanto que participable por las criaturas. La intuición central del tomismo.—"Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Oeus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae: et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae" (*S. Th.*, 1.ª, q. 15, a. 2, resp.). Sobre este texto capital, y sobre el problema de las Ideas, cf. lo que decimos en *L'idée et le réel.*, págs. 158-165. Observemos por lo demás: la Plenitud de la Esencia divina, que contiene por modo de simplicidad, no de composición, todos los bienes (1.ª, q. 26, a. 1), se llama *imitable* (1.ª, q. 15, a. 2) o *representable* (q. 47, a. 1), *participable* (q. 15, a. 2) o *comunicable* (*C. G.*, I, 50), según se considere con más precisión el aspecto esencial, o el aspecto existencial, de la relación entre Dios y las criaturas, haciéndose la "comunicación" no "per necessitatem naturae sed per voluntate" (*De pot.*, q. 3, a. 15). En esta

causalidad eficiente ejemplar se fundan a la vez las relaciones de *similitud deficiente* y de *dependencia total* de las criaturas con respecto a Dios Creador, el conocimiento que Dios tiene de sus criaturas "per essentiam suam, per quam omnia causat" (1.ª, q. 57, a. 2), el conocimiento que sus criaturas pueden tener de él por analogía (puesto que sus efectos carecen de imágenes o signos) y el conocimiento que tienen de las demás criaturas en su relación a Dios (*De pot.*, q. 1, a. 1), así como la imperfección profunda, natural y necesaria, del ser creado en tanto que creado, que es la condición de su existencia (*De pot.*, q. 1, a. 2; q. 3, a. 4. *S. Th.*, 1.ª, q. 25, a. 3), el alejamiento infinito que le separa de su Creador y de su divino Modelo; en fin, la irreducible diversidad y los grados jerárquicos que resultan de la desigual participación de los seres en el Ser. Parece que tocamos aquí a la intuición central, de la que procede el pensamiento tomista.

(*34) Los posibles para Dios y en Dios.—Este término debe ser entendido en un sentido que salvaguarde el carácter absolutamente trascendente del conocimiento divino, que no podría ser, como el nuestro, dependiente de las cosas creadas, ni medido por ellas, puesto que todas las cosas no son posibles, actualmente existentes o futuras, más que en dependencia del Ser que es por sí y que las ve en sí mismo: "Alia a se videt Deus non ipsis, sed in seipso" (1.ª, q. 14, a. 5). Cuando se dice de la ciencia divina que es causa de las cosas en tanto que se une a la voluntad divina, y que, entre todos los posibles, decide libremente realizar unos y otros no (q. 14, a. 8-9), es preciso, como hace notar Sertillanges (*op. cit.*, pág. 276), guardarse de creer, a la manera de los "rudiores" de que habla Cayetano (In, 1.ª, q. 14, a. 5, n. 11), que hay en Dios una *infinidad de posibles*, que Dios concibe, entre los cuales hace luego elección de algunos para proyectarlos en el ser: Dios es un *infinito de posibilidad* y asimismo un infinito de ser; o, si se quiere, la posibilidad que hay en Dios es Dios mismo, tal como se conoce y tal como es, con toda la infinita riqueza de lo que, en él, es comunicable; nuestra existencia en Dios, nuestro ser increado en el espíritu divino (1.ª, q. 18, a. 4, ad. 3) es Dios mismo en tanto que su semejanza es participada por nosotros, y es nuestra existencia en Dios la que funda nuestra posibilidad, no a la inversa. Así, la Idea es puesta en Dios como principio del conocimiento de las cosas (en este sentido se llama *ejemplar*) y como principio de su generación (en este sentido se llama *ratio*. 1.ª, q. 15, a. 3); pero, del hecho de la identidad eminente y virtual de Dios con todo ser, hay que decir en todo rigor que la Idea se identifica con la Esencia divina considerada como la Fuente de toda inteligibilidad y de todo ser, y la diversidad de las ideas se define por la relación de las realidades existentes, concretas e individuales, con la Fuente única de la que ellas proceden por su ser y su posibilidad misma.

(*35) Lo infinito en los griegos y en Santo Tomás de Aquino.—Como hace observar justamente Brochard (*Etudes de philos. ancienne*, pág. 380), "el Dios de los griegos es siempre finito, ya se trate, en Platón, de la Idea del Bien o de Júpiter, del Acto puro de Aristóteles, o incluso del Logos estoico, confundido, es verdad, con el mundo, pero con un mundo finito y de forma esférica". La razón de ello es, como hemos mostrado (*Notion du nécessaire*, 187[1]. *L'Idée et le réel*, 132), que lo infinito de cualidad o de perfección era desconocido de los griegos: para ellos no hay infinito más que en el orden de la cantidad o de la

magnitud; por lo cual lo infinito, o lo ilimitado, no puede ser más que en potencia, y expresa una imperfección radical. Para platón (*Filebo*, 24 e-27 b), lo infinito es lo indeterminado. Es, por tanto, esencialmente imperfecto, τὸ ἄπειρον ἀτελές dice Aristóteles (*Gen. an.*, I, 2, 715 b 15. Bonitz: *Index arist.*, 74 a 28 y sgs.), siendo lo perfecto identificado con lo finito. τέλειος (*Meta.*, V, 16). Por lo cual, Aristóteles podrá concluir: lo infinito existe solamente en potencia (*Fis.*, III, 6, 206 a 18-b 13. Bonitz, 208 a 26-33). No puede ser en acto, ni sustancia, ni principio; y como tal es incognoscible (*Meta.*, III, 4, 999 a 27), al modo como lo individual (*Ret.*, I, 2, 135 b., 31) y como lo contingente, que, siendo accidental (Bonitz, 714 a 20 y sgs.), es análogo a lo infinito o a lo indeterminado, siendo sus causas faltas de ordenación y en número infinito (*Meta.*, XI, 8, 1065 a 25). Se sigue de aquí que, al no ser en potencia absolutamente nada de lo que es incorruptible, y todo ser primero, incorruptible y necesario, existente necesariamente en acto (IX, 8, 1050 b 17), lo infinito no podría atribuírsele. Como reconoce el mismo R. Mondolfo en sus estudios sobre el Pensamiento antiguo (1929), sobre lo Infinito en los griegos (1934), sobre la Eternidad y la infinitud del tiempo en Aristóteles (1933), sí puede encontrarse en los griegos, y en particular en Aristóteles, un cierto enlace entre la noción de la eternidad divina y la noción de la infinitud temporal en acto (lo que tendería a reconocer en este dominio la superioridad de lo infinito sobre el límite), solamente en el período final de la especulación griega, con Filón, y luego con Plotino, la infinitud (en Dios) es considerada como una perfección, no como un defecto, como una plenitud y no como una privación de la existencia y del bien. Plotino no teme atribuir lo infinito a lo inteligible (*En.*, V, 7, 1); pero se trata aquí de un infinito en lo indivisible. Y si distingue en otra parte (II, 4, 15) dos infinitos, el de lo alto y el de la tierra, lo infinito-arquetipo y lo infinito-imagen—el primero conviniendo solo a Dios—, declara también que lo infinito de la tierra es más infinito, pues hasta tal grado llegaba entre los griegos la asimilación de lo infinito a lo indefinido, a lo ilimitado, a la simple posibilidad o potencia. Muy de otro modo ocurre en el pensamiento cristiano. Santo Tomás, que es su profundo intérprete, muestra, apoyándose en un texto de Juan Damasceno (*Orth. fid.*, I, 4), cómo Dios debe ser llamado no solamente perfecto (*S. Th.*, 1.ª, q. 4), sino infinito (q. 7, a. 1) y eterno (q. 10). Infinito en el sentido de que no hay límite o fin alguno a la perfección de aquel que es la soberana perfección (*C. G.*, 1, 43), y en cuanto que la tendencia de nuestro pensamiento a lo infinito sería vana si no existiese un Infinito en acto: Aquel del que el Salmista dice (144, 3) que su magnitud es insondable e infinita. Las opiniones de los antiguos filósofos atestiguan esta verdad, puesto que fueron en cierto modo forzados por la verdad a colocar al principio de todo lo infinito; ahora que, ignorando el sentido exacto de este término y de la noción que designa, concibieron este infinito bajo la forma de una cantidad discreta, como Demócrito, o continua, como los físicos, lo que es imposible, porque ningún cuerpo es infinito y un infinito material o cuantitativo no podría de ninguna manera convenir al primer principio, Dios. Al modo cómo disoció la *potencia activa de la potencia pasiva* (1.ª, q. 25, a. 1) y mostró que solo la segunda debe ser excluida de Dios, que la inferioridad de la potencia por relación al acto tal como lo establece Aristóteles (*Meta.*, IX, 6) únicamente es verdadera allí donde la potencia difiere del acto, lo que no es el caso de Dios (actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina: quia

nec esse ejus est aliud ab ejus essentia), así también Santo Tomás no dejó de operar una discriminación entre lo *infinito cuantitativo* o lo indefinido, siempre en potencia, siempre imperfecto, que no podría ser, en efecto, atribuido a Dios de alguna manera, y un *infinito de cualidad o de perfección*, que es eminentemente apto para calificar su esencia y, por consiguiente, su potencia (1.ª, q. 25, a. 2): porque cuando Aristóteles dice (*Fís.*, III, 6) que lo infinito es imperfecto, habla de un infinito material que conviene a la cantidad, pero no del todo a la esencia ni a la potencia de Dios, el Ser perfecto (1.ª, q. 7, a. 1). Y, recogiendo toda la cuestión en su conjunto, Santo Tomás da de ella una razón muy profunda. El error inicial, dice (*ibíd.*, resp.), proviene de que al concebir los más antiguos filósofos el primer principio como material concibieron también lo infinito como tal. Pero remontemos a la definición. Se llama infinito a lo que no es finito. Ahora bien: no es de la misma manera la materia finita o limitada por la forma (de la que recibe su perfección) y la forma por la materia (por la cual se encuentra contraída, reducida y pierde su amplitud universal). Se sigue de aquí que lo infinito, si resulta del hecho de que la forma no es determinada por la materia, tendrá el carácter de lo perfecto. Ahora bien: al ser Dios el *Ipsum esse* (1.ª, q. 4, a. 1, ad. 3), su propio ser subsiste, no recibido, no determinado por ninguna otra cosa (q. 3, a. 4); es manifiesto que este Dios idéntico a su ser es a la vez infinito y perfecto. Por tanto, evidentemente (q. 7, a. 1, ad. 2), lo infinito cuantitativo, que conviene a la materia, no podría ser atribuido a Dios. Solo El es infinito absolutamente, "simpliciter". En su obra se tratará siempre de un infinito relativo, "secundum quid" (q. 7, a. 2): ninguna criatura es infinita, ni en su ser, ni en su operación; lo infinito de magnitud o de multitud, geométrico o aritmético, no se da nunca en acto (q. 7, a. 3, ad. 4) y, por estar ligada a la materia, se encuentra siempre en potencia como ella. ¿Podrá decirse entonces que Dios no puede conocer estos infinitos en potencia? (q. 14, a. 12. *C. G.*, I, 69). Sin duda, puede decirse con Aristóteles (*Fís.*, III, 6) que lo infinito como tal es incognoscible, porque de él siempre puede saberse más, cualquiera que sea la parte ya alcanzada. Esto es verdad de nuestra inteligencia finita (*C. G.*, I, 69). Pero no ocurre así con la inteligencia divina: Dios no conoce lo infinito enumerando, por así decir, parte tras parte; en su eternidad, que es, como dice Boecio, *tota simul* (q. 10, a. 1), superior no solamente al tiempo, sino al *aevum* susceptible de un antes y de un después, Dios conoce, o, mejor, ve (intuetur), todas las cosas simultáneamente, no sucesivamente (*C. G.*, I, 55 y 69) "omnia simul absque succesione". Nada impide, pues, que El conozca la infinitud de las cosas como lo finito, comportándose la infinitud respecto a su ciencia como si fuese finito (*C. G.*, 69 ad fin.). Y es que, si la ciencia de Dios es la medida de las cosas (1.ª, q. 14, a. 12, ad. 3), no es una medida cuantitativa, porque mide la esencia de cada cosa y su verdad, de suerte que la ciencia de Dios puede encerrar una infinidad de tales seres sin tener que contarlos (*ibíd.*, ad. 2). La infinitud de perfección, "infinitus simpliciter", que es Dios, puede, pues, conocer la multitud de los infinitos relativos y menores en la unidad de su esencia. Toda la dificultad queda así aclarada y la cuestión resuelta, por la concepción incomparable que se forja Santo Tomás de Dios. (Véase a este respecto el interesante estudio de Et. Gilson sobre la Infinitud divina en San Agustín, Enrique de Gante, Duns Scoto, Nicolás de Cusa, en *Augustinus magister*, 1954, págs. 569 y sgs.)

(*36) El mal, los futuros contingentes y la libertad.—No simple *ausencia*, sino privación de un bien que un ser debería poseer (como ocurre con la ceguera, por ejemplo, pero no con la ausencia de alas)—y se conoce todo el partido que obtuvo Pascal de esta observación—; el mal no es, pues, un ser, ni una naturaleza, ni una esencia de las cosas, sino una simple negación en el seno de una sustancia o de un sujeto existente. Por sí mismo no es nada: lo que basta para descartar la hipótesis dualista de un soberano mal (*S. Th.*, 1.ª, q. 49, a. 2 y 3). Es siempre relativo a un bien; tiene siempre por causa un bien, aparente o real, del que es una consecuencia accidental o deficiente: el fornicador mismo, que busca el gozo, no quiere el mal más que indirectamente, a causa de un bien al que está unido y que es más deseado que el bien del que el mal le priva (1.ª, q. 19, a. 9). El mal se funda, pues, siempre en un bien (*De malo*, q. 1, a. 2. *C. G.*, III, 11), de suerte que puede decirse con San Agustín (*Enchiridion*, 13) que el verdadero y único soporte del mal es el bien (*C. G.*, III, 12-13. *S. Th.*, 1.ª, q. 48, a. 1-6). Se sigue de aquí que Dios no podría por ningún motivo ser considerado como la causa del mal. No lo conoce como tal, sino solamente en su relación con el bien (1.ª, q. 15, a. 3, ad. 1. *C. G.*, I, 71). Por otra parte (1.ª, q. 19, a. 9), Dios no quiere de ninguna manera el mal del pecado que nos priva de la ordenación a lo divino; en cuanto al mal que es un defecto de naturaleza, o mal de pena, no lo permite sino porque él quiere un bien superior al que está unido un tal mal (*ibíd.*, ad. 3. Cf. q. 48, a. 2; q. 49, a. 2). La cosa se expresa muy claramente si, con Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, II, 29), se distinguen en Dios (1.ª, q. 19, a. 6, ad. 1) una *voluntad antecedente*, condicional e ineficaz, y una voluntad *consiguiente* o eficaz. Dios quiere con una voluntad antecedente que todo hombre viva, que todo hombre sea salvado; y quiere con una voluntad consiguiente, teniendo en cuenta las circunstancias, que el homicida sea castigado, que algunos sean condenados según lo exige la justicia. (Este es el fundamento último de la distinción entre las dos gracias, suficiente y eficaz. Garrigou-Lagrange, Rev. Thomiste, 1937.) Si la voluntad condicional permanece ineficaz, es porque Dios *permite* que tal bien no ocurra, o que tal mal acontezca, en vista del bien del orden universal que *quiere* incondicionalmente, porque este orden requiere que haya desigualdad entre las criaturas, a fin de que todos los grados de bondad se encuentren realizados (1.ª, q. 48, a. 2), no recibiendo ninguna criatura la plenitud de la bondad divina (*C. G.*, IV, 7), y supone también que las criaturas, deficientes por naturaleza, estén sujetas a desfallecimientos, para un fin más alto, del que El solo es juez, como es también la manifestación de su potencia, de su justicia o de su misericordia. De esta suerte, conoce igualmente Dios los *futuros contingentes* o *futuribles*, que suponen un decreto condicional de la voluntad divina: así conoce Dios por toda la eternidad lo que quiere (la conversión de San Pablo) o lo que él permite (el pecado de Judas), cuyo efecto se realizará en un momento del tiempo; pero el hecho de que estos acontecimientos futuros estén presentes a él por toda la eternidad no les priva de la contingencia o de la libertad de los actos libres o de los acontecimientos contingentes (como el que ve desde lo alto la sucesión de los hombres en una procesión, 1.ª, q. 14, a. 13, ad. 3); y la voluntad divina no suprime ya la contingencia ni la libertad: porque (*C. G.*, 1, 67, ad fin.; 85) hay que distinguir la necesidad condicional de la consecuencia (si Sócrates corre, se mueve) y la necesidad categórica del consiguiente (Sócrates corre); ahora bien: del hecho de que

Dios conozca y quiera las cosas, no podría concluirse que haya en ellas una necesidad de esta segunda especie. Así, el principio universal según el cual el gobierno divino no excluye la operación de las causas segundas y provee a cada uno según su modo de ser y de operación—en esto consiste la justicia de un régimen (*C. G.*, III, 71)—, hace que la Providencia divina no excluya de las cosas ni la contingencia ni el mal (*C. G.*, III, 72): con más razón, no podría excluir la libertad de nuestro querer su poder de alternativa, de elección y de deliberación, en el que la contingencia proviene, no ya de un defecto, sino de una perfección de su naturaleza (III, 73), y de la que derivan tantos bienes. Dios mueve, pues, la voluntad humana por una moción universal que no destruye, sino que respeta y actualiza su modo propio de acción, es decir, su libertad (III, 148), determinándose el hombre por la razón (1.ª 2ªᵉ, q. 9, a. 6, ad. 3) a querer ya un verdadero bien (con la ayuda de la gracia actual), ya un bien aparente (en el que la moción divina no es ya la causa como la energía que hace andar al cojo no es causa de su claudicación). Así se concilia, de una manera misteriosa, pero real, la moción omnipotente e infalible de Dios con la libre elección de los actos que son debidos a la voluntad movida (*De malo*, q. 6, a. 1). La determinación voluntaria procede, por tanto, toda ella de Dios como de su causa primera, y toda ella de nosotros como de su causa segunda (*C. G.*, III, 88. *S. Th.*, 1.ª, 2ªᵉ, q. 9, a. 6). En suma, Dios opera y el hombre coopera.

(* 37) LA MATERIA, PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN, TRANSPARENTE A DIOS.—Sobre este punto, muy controvertido desde Cayetano (ed. leonina, IV, 205), que, como muchos comentadores modernos, niega que para el autor de la Summa Theologica la materia primera sea cognoscible por Dios según su grado propio de inteligibilidad, véanse las excelentes páginas de B. Romeyer (*La philosophie chrétienne*, III, 149-154). Aunque Santo Tomás haya permanecido fiel en todo momento, en sus fórmulas, a la letra de la concepción aristotélica, en la que el dualismo ontológico sustrae la materia como tal a la inteligibilidad (y a la potencia) de Dios, aunque se niegue a admitir que la materia existe en sí misma y sea inteligible en sí misma aparte de la forma con la que es "con-creada" y "co-inteligible", sin embargo, no tardó en abandonar en este punto la posición estrictamente aristotélica del *De ente et essentia* y de los primeros opúsculos, que datan de 1254-56, para afirmar, según los principios del ejemplarismo agustino-dionisiano, que derivan de la idea de creación y manifiestos en él desde el comienzo, que el alma humana separada puede, a la manera de los ángeles y bajo la influencia de la iluminación divina, penetrar la inteligibilidad de la materia primera, porque "esta alma separada es en cierto modo más inmaterial que el alma unida al cuerpo", para la que la materia primera no es inteligible más que por las formas abstraídas por ella de la materia (*In II Sent.* d. 50, q. 1, a. 3). Y la razón de ello es, como lo muestra en el *De Veritate* (q. 2, a. 3 y 5; q. 3, a. 5), que la materia, creada por Dios, le es inteligible como tal y— con lo cual puede ser principio de individuación para la forma específica—retiene una cierta semejanza del ser divino, del que procede (similitudinem quamdam retinet divini esse. 1.ª, q. 14, a. 11, ad. 3).

(* 38) EL DESEO DE PERPETUIDAD DEL ALMA Y SU LIBERACIÓN EN LA MUERTE.—Debe leerse a este respecto, en la Summa contra Gentiles (II, 79. Cf. *S. Th.*, 1.ª, q. 75, a. 6), el admirable capítulo titulado "Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur" y los argumentos en los que Santo Tomás funda la creencia en la inmortalidad del alma. "La perfección del alma humana consiste en un cierto despego del cuerpo" (in abstractione quadam a corpore). El alma es perfeccionada, en efecto, por la ciencia y por la virtud; según la ciencia, es tanto más perfecta cuanto más se aplica a la consideración de los objetos inmateriales; y la perfección de la virtud consiste en que el hombre no siga las pasiones del cuerpo, sino que las modere y las refrene según la razón... Podrá decirse quizá que la perfección del alma consiste en estar separada del cuerpo para sus operaciones, en tanto que la corrupción consiste en estar separada de él según el ser. Pero esta objeción no vale. En efecto, la operación de una cosa demuestra su sustancia y su ser mismo, puesto que todo ser opera según su ser y la operación propia de una cosa sigue su naturaleza propia. La operación de un ser no puede, pues, alcanzar su perfección más que en la medida en que su sustancia realiza su perfección propia. Si, por tanto, es perfeccionada en su operación por el despego del cuerpo, su sustancia incorporal no será destruida en su ser por su separación del cuerpo... Hay más. Pues es imposible que un deseo o apetito natural sea vano. Ahora bien: el hombre desea naturalmente subsistir siempre (Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere). Esto se patentiza en el hecho de que el existir es lo que es deseado por todos; ahora bien: el hombre, por el intelecto, percibe el existir no solamente en el instante presente, como los animales, sino absolutamente. El hombre posee, por tanto, la perpetuidad según el alma: esta alma por la que percibe el existir absolutamente y sin limitación de tiempo... Por otra parte, puesto que el intelecto es una virtud del alma que no tiene necesidad de un órgano (o que lo sobrepasa), como ya se ha demostrado (c. 68 y 69), se sigue de aquí que no podría debilitarse, ni esencialmente, ni accidentalmente, por la vejez o por cualquier enfermedad del cuerpo, y que si en la operación del intelecto sobreviene alguna fatiga o impedimento por el hecho de una enfermedad del cuerpo, esto no debe imputarse a la debilidad del intelecto mismo, sino a la debilidad de los medios o de las fuerzas de que él tiene necesidad para ejercerse: quiero decir de las cualidades de la imaginación, de la memoria y de la facultad cogitativa. Resulta, pues evidente que el intelecto humano es incorruptible, y por consiguiente también el alma humana, que es una cierta sustancia intelectual. Y Santo Tomás da como prueba de ello que, por atenuada que esté la fuerza visual, basta que el órgano sea reparado para que se restaure aquella fuerza: como dice Aristóteles en el libro I del *De anima*, dad a un viejo el ojo de un joven y verá como un joven.

(* 39) LA RELACIÓN DEL INTELECTO AGENTE Y DEL INTELECTO POSIBLE ENTRE SÍ Y CON EL ALMA. SANTO TOMÁS Y AVERROES.—La solución que da Santo Tomás a esta cuestión, muy disputada y particularmente compleja, se expone con mucha claridad en *C. G.*, II, 77: "Quod non est impossibile intellectum possibilem, et agentem, in una et eadem substantia animae convenire." En efecto, las especies de las cosas sensibles, o fantasmas, nos presentan las semejanzas de las cosas sensibles en acto, con sus propiedades individuales; y, en consecuencia, no son inteligibles más que en potencia. Inversamente, hay en el alma intelectiva una facultad capaz de volver las especies inteligibles en acto, y es lo que se denomina el intelecto agente; y hay en ella una aptitud en potencia de recibir las

especies sensibles con sus determinaciones particulares, que es el intelecto posible. Esta doble capacidad permite, pues, al alma entrar en contacto con lo sensible como tal, y hacer de él lo inteligible elevándolo a un plano más alto por la abstracción de las condiciones materiales que lo individualizan. Por lo cual, añade Santo Tomás, la acción del intelecto agente sobre las imágenes procede y preside su recepción por el intelecto posible: como haría un ojo receptivo de los colores que fuese capaz al mismo tiempo de proyectar la luz para hacerlos visibles en acto (así se dice de los ojos de ciertos animales que ven mejor la noche que el día). Si es verdad, como lo es, según Santo Tomás, que los efectos del intelecto son los inteligibles en acto que recibe el intelecto posible (II, 59), nos las habemos entonces, no con dos intelectos, sino con un solo intelecto o, más exactamente, con una sola alma intelectiva, que está de un lado en acto y de otro en potencia, que de una parte actúa y de la otra recibe (1.ª, q. 54, a. 4), y cuya luz está en la primera de estas dos potencias (II, 79). Todo esto es obra de un sujeto uno, el hombre, que se encuentra en el grado más bajo de las criaturas inteligentes, pero cuya alma sobrepasa infinitamente el mundo de los cuerpos, de suerte que, aun recibiendo de fuera la imagen de las cosas, es, sin embargo, capaz de comunicarles un valor y una eficacia de orden trascendente (*C. G.*, II, 68). "...Cum anima humana sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis" (II, 81).

(* 40) LA NOCIÓN DE PERSONALIDAD, LA DISTINCIÓN DE LA ESENCIA Y DE LA EXISTENCIA, LOS PRINCIPIOS DEL SER Y LA NOCIÓN DE POTENCIA OBEDIENCIAL EN SANTO TOMÁS.—1. La noción de personalidad, cuyo contenido y fundamento metafísico no habían alcanzado a precisar los antiguos, toma en el cristianismo, y en particular en la doctrina de Santo Tomás, un relieve desconocido hasta entonces; tiene aquí un lugar eminente y renueva enteramente la concepción del hombre, de Dios y de sus relaciones. Superior a la *individualidad*, que procede de la materia, la *personalidad*, privilegio de un sujeto razonable, inteligente y libre, se aparece a Santo Tomás como lo que hay de más perfecto en la naturaleza. "Persoa significat id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali natura" (*S. Th.*, 1.ª, q. 29, a. 3). El término "persona", como todo lo que implica alguna perfección, puede y debe ser, pues, aplicado a Dios, a condición de observar que, en Dios, este término (tomado, como hizo notar Boecio, del lenguaje de la escena y que designa primitivamente la máscara con que recubre el autor su rostro) reviste una acepción mucho más excelente que en las criaturas y designa una dignidad que excede toda dignidad. Así (*ibíd.*, ad. 4), Dios puede ser llamado "rationalis naturae", en tanto la "ratio" no implique el "discurso", sino generalmente la "naturaleza intelectual" (*S. Th.*, 1.ª, q. 79, a. 8); puede ser llamado "individuum", no en tanto que el principio de la individualidad proviene de la materia, sino en tanto que la individualidad encierra la incomunicabilidad; puede ser llamado "substantia", en tanto esto signifique "existir por sí". Por lo cual Ricardo de San Víctor (*De Trin.*, l. IV, c. 18 y 23) corrige la definición de la "persona", cuando se dice de Dios, por esta expresión: "divinae naturae incommunicabilis existentia". Ahora bien: lo que permitió a Santo Tomás elaborar profundamente la noción de personalidad fue, más que el estudio del sujeto humano, la consideración del ser de Dios y, más particularmente, la reflexión sobre el misterio del Hombre-Dios, Cristo, que une las dos naturalezas, divina y humana, en una sola persona, divina, siendo la naturaleza humana poseída en él por el Hijo eterno de Dios, que se la apropió: en esto consiste el misterio mismo de la Encarnación. Y he aquí donde Santo Tomás encuentra la norma ejemplar de la personalidad, que las criaturas poseen solamente, como el ser, por participación. Cayetano señaló claramente este punto de unión de la doctrina tomista de la personalidad. Comentando el artículo de la Summa Theologica (3.ª, q. 4, a. 2), en el cual Santo Tomás examina la cuestión de saber "utrum Filius Dei assumpserit personam (humanam)" y responde a ella negativamente, diciendo que asumió la *naturaleza* del hombre, pero no la *personalidad humana*, Cayetano muestra cómo la *personalidad* ontológica, fundamento en el hombre de la personalidad intelectual y de la personalidad moral, es lo que constituye formalmente la *persona* en cuanto sujeto de todo lo que le es atribuido, accidentes, operaciones, esencia o naturaleza individualizada, existencia, sin que constituyan estos atributos ni la naturaleza, ni la exigencia misma, ni la persona como tal, "id quo persona est persona". Sin embargo, esta interpretación, que parece por completo conforme con la doctrina de Santo Tomás, y en particular con la distinción real de la persona creada y de su existencia, fue discutida, incluso por algunos tomistas (el cardenal Billot en su *De verbo incarnato*, el P. Giacon en *La seconda scolastica*, Milán, 1943), que reducen la personalidad a la existencia actualizando la naturaleza singular. La cuestión que se encuentra aquí planteada merece un examen atento, porque la doctrina de la persona se encuentra en el punto de intersección de algunas de las líneas rectoras de su pensamiento. (Cf. Garrigou-Lagrange: *La synthèse thomiste*, Desclée, 1947, págs. 325 y sgs. "L'union hypostatique"; 657 y sgs. "La personnalité ontologique".)

2. En un artículo de la Summa (1.ª, q. 29, a. 1), donde explica la definición que da Boecio de la persona, "persona est rationalis naturae individua substantia", Santo Tomás dice que la persona es un sujeto individual o singular, razonable y libre, dueño de sus actos, *sui juris*, que no es solamente actuado como las demás cosas, sino que actúa y opera por sí mismo. La persona, así concebida, es un sujeto real, incomunicable a cualquier otro sujeto; puede ser llamada "subsistens, seu suppositum", en tanto que existe por sí y no en otro, y "substantia", o, como dicen los griegos, "hypostasis", en tanto que es sujeto primero de atribución (cf. *De pot.*, q. 8, a. 3). Pero estos términos no son reciprocables (porque todo "suppositum" o sujeto existente no es una persona), y no bastan, por consiguiente, para definir la persona (1.ª, q. 29, a. 2). La "forma", que significa la palabra "persona" y que constituye un tal sujeto razonable como sujeto, es la "personalitas" (1 *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 4, ad. 4), es decir, aquello por lo que el sujeto razonable tiene derecho a existir y a operar por sí mismo, a decir "yo"; este principio de pertenencia o de posesión, que, por lo demás, solo tiene su verdadero uso y su plena eficacia si la persona creada refiere constantemente sus operaciones y su ser al Creador Dios. La personalidad es, pues, algo positivo y sustancial que no se reduce a ninguna otra cosa. No está constituida ni por el conocimiento de sí ni por la libertad, que son el uno un acto, la otra una facultad de la persona. No es la naturaleza o la esencia (1.ª, q. 39, a. 3, ad. 4). No es incluso la naturaleza singular o individualizada: esta es atribuida a la persona como su parte esencial, pero no es lo que la constituye como sujeto o como

todo, "ut totum" (3.ª, q. 2, a. 2); Pedro *tiene* la naturaleza humana, pero *no es* su naturaleza. Por lo demás, si la persona fuese la naturaleza singular "sub suo esse", al modo como hay en Cristo la naturaleza divina y la naturaleza humana individualizada, habría en él dos personas, dado que la unión hipostática es la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona divina del Verbo, que hace de Cristo un solo sujeto real (Ego sum via, veritas et vita. *Ioh.*, XIV, 6): un sujeto que posee dos naturalezas y un ser único (3.ª, q. 17, a. 2). La personalidad, para Santo Tomás, es verdaderamente algo positivo y real, distinto de la naturaleza, hasta el punto de que en Cristo, dice, si la naturaleza humana no fuese asumida por la persona divina, la naturaleza humana tendría su personalidad propia, y es precisamente la persona divina la que por su unión impidió que ocurriese así (3.ª, q. 4, a. 2, ad. 3).

3. Pero hay más. La personalidad, según Santo Tomás, no se reduce a la existencia y no está formalmente constituida por ella, aunque el *esse* le esté más estrechamente ligado de lo que lo está la naturaleza misma. Estudiando la cuestión de saber si en Cristo hay un solo *esse*, es decir, una existencia única (3.ª, q. 17, a. 2), Santo Tomás dice: "Nada impide que el *esse*, que no pertenece propiamente al ser personal de un sujeto, sino a tal o cual de sus formas accidentales, sea multiplicado, como cuando se dice de un hombre que es blanco, músico, etc.; pero la primera especie de ser, que pertenece al sujeto mismo o a la persona como tal no puede ser multiplicada en un sujeto o en una persona, porque es imposible que una cosa única no tenga un ser único. Es, por tanto, aquí la unidad de la persona la que produce la unidad del ser. Pero queda como verdad general que si "la existencia *sigue* a la persona, en tanto que tiene el ser", no la constituye formalmente (*Quodl.*, II, q. 2, a. 4, ad. 2). En Dios mismo, que es el Ser necesario, la personalidad difiere de la existencia, y puede ser distinguida de ella por una razón misteriosa, puesto que hay en Dios tres personalidades (incomunicables) y una sola existencia (comunicable). (3.ª, q. 17, a. 2, ad. 3.) En los seres creados, la diferencia entre la persona y la existencia no es solamente una distinción de razón; es una diferencia real, fundada en el hecho de que la existencia es atribuida a la persona creada como un *atributo contingente* "adveniens extra" (*De Ente et essentia*, c. 5). Para Santo Tomás, la personalidad no es, como para Suárez (*Disp. met.*, disp. 34, sect. 1, 2, 4), un modo sustancial posterior a la existencia que se atribuye a la persona y que la hace incomunicable; para él, la existencia que es atribuida a la persona presupone que la persona está formalmente constituida como tal en el pensamiento de Dios, que la crea. Así, en toda criatura, la persona, o el sujeto, no se confunde con su existencia, sino que se distingue de ella realmente: "In omni creatura differt quod est (seu suppositum) et esse" (*C. G.*, II, 52).

4. Es decir, que ninguna de las personas creadas *es* su existencia: tiene solamente la existencia. "Nulla creatura est suum esse, sed habet esse." Ahora bien: hay una diferencia que no puede medirse entre *ser* y *tener*. Solo de Dios puede decirse que es "suum esse": en él, y solo en él, la existencia es una misma cosa con su esencia; solo él es su propio ser. "In Deo idem est essentia et esse" (1.ª, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1). Con ello, Dios, el Ser infinito y perfecto, se distingue de todos los demás seres y ellos están separados de él por una distancia infinita (1.ª, q. 7, a. 1, ad. 3). En las criaturas, en efecto, el ser es un acto recibido (1.ª, q. 4, a. 1, ad. 3). Y, como el actuar sigue al ser, toda criatura

es dependiente de Dios en su actuar, como lo es en su ser mismo. Por lo cual no hay deberes personales que no sean ante todo y principalmente deberes hacia Dios; porque la persona humana no puede alcanzar su pleno desenvolvimiento más que a condición de morir para su propio yo, para que Dios viva y reine en ella y se convierta para ella en otro Yo más íntimo que su propio *yo:* al modo como, en un plano infinitamente superior, y con toda la diferencia que existe entre la criatura y Dios, la humanidad en Jesucristo está unida personalmente a Dios hasta no hacer más que un solo yo con el Verbo que asumió la naturaleza humana, no en la naturaleza divina (porque las dos naturalezas permanecen distintas), sino en la persona del Hijo de Dios (3.ª, q. 2, a. 2).

5. Se ve el inmenso alcance de estas visiones ontológicas, tanto en el dominio moral como en el dominio metafísico. No hay duda, en efecto, que la noción de *existencia* tiene un lugar primordial en el pensamiento de Santo Tomás. Las cosas, lo mismo que las naturalezas, no nos son cognoscibles, y no son actuales, sino por existir y en la medida en que existen. La naturaleza o la esencia divina es imitable o participable por las criaturas en un número infinito de maneras, cada una de las cuales expresa un cierto modo de semejanza o similitud con la esencia divina, y cada una de ellas es asimismo como el ejemplar divino de una creación posible (1.ª, q. 15, a. 2 resp.). Cuando Dios realiza una de estas maneras, proyectándola en el ser por un acto de su voluntad o potencia creadora—potencia que es, como el acto mismo de creación, incomunicable a toda criatura, a pesar de lo que hayan dicho el *Liber de Causis*, Avicena y Algazel (*De pot.*, q. 3, a. 4)—, entonces nace un mundo, o un ser que no es más que una idea de Dios realizada al exterior, y que tiene por misión realizar en el existente la perfección de su esencia tal como Dios la concibió (1.ª, q. 48, a. 1. 1.ª 2ªᵉ, q. 4, a. 5. Cf. 1.ª, q. 12, a. 1; q. 16, a. 5). La existencia es, pues, lo que actualiza las ideas, las formas o las razones propias de las cosas, tal como están presentes al espíritu de Dios: en este sentido, la existencia, *ipsum esse*, no es solamente un acto, es la *última actualidad;* es lo que hay de más "formal" en todas las cosas; por tanto, lo que es más perfecto de todo, puesto que ella confiere la actualidad de todo, comprendidas las formas mismas (1.ª, q. 4, a. 1, ad. 3). Sin embargo, ha de admitirse que, en la criatura, la existencia no constituye el sujeto o el ser mismo, en cuyo caso cada ser no diferiría, en cuanto al ser, de los demás seres con los que comunica bajo la relación de la esencia (*De Ver.*, q. 27, a. 1, ad. 8). El principio que establece la distinción real de la persona creada y de su existencia—a saber, que lo que no es su ser es *realmente distinto* del ser—es el mismo que establece la distinción real de la esencia y de la existencia en todo ser creado, por tanto contingente. "Quo est et quod est in solo Deo non differunt" (1.ª, q. 29, a. 4, ad. 1).

6. Lo que constituye formalmente la *persona* o el *yo* como sujeto no es, pues, ni la *esencia* o la naturaleza individualizada, que le es atribuida como parte esencial, ni la *existencia* actual, que le es atribuida como predicado contingente, sino algo positivo, irreductible a una y a otra; a saber, la *personalidad* por la cual el sujeto "est quod est". Pero, ¿qué es en último término la personalidad? Cayetano interpretó profundamente el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto cuando dice (In 3am, q. 4, a. 2, n. 8) que la personalidad es aquello por lo que la naturaleza singular se vuelve inmediatamente capaz de recibir la existencia, *capax exsistendi*, en suma, aquello por lo que una

realidad es un sujeto que es, "id quo aliquid est quod est", que existe separadamente, en sí y por sí, y lo que, a la vez, hace a la criatura razonable, y solo a ella, capaz de perpetuidad en tanto que individuo (*C. G.*, III, 113, ad. 6). Ahora bien: esta visión se enlaza estrechamente con la profunda visión tomista según la cual el acto determina y perfecciona la *potencia*, pero es diversificado, individualizado, por ella (1.ª, q. 7, a. 1). Es decir, que el acto, como perfección está limitado por la potencia, que es una cierta capacidad de perfección. Y esta capacidad que limita el acto de existir no es la nada, ni la privación, ni el acto imperfecto, es una potencia o capacidad real, que es realmente distinta del *esse* (como la madera lo es de la estatua), porque ella no contiene en su razón formal de esencia la existencia actual que le es conferida de una manera contingente. La esencia finita *no es* su existencia, en el sentido pleno de la palabra *es*, que afirma la identidad real del sujeto y del predicado (1.ª, q. 13, a. 12), negando la negación esta identidad real. Se ve esto a la luz del principio primero de toda enunciación, de toda inteligibilidad, de toda realidad actual o posible: el ser no es el no-ser; lo que es, es; lo que no es, no es (*In Meta. L.*, IV, c. 5-15); principio del que deriva el principio de razón de ser, a saber, que todo lo que es tiene su razón de ser, en sí si existe por sí, o en otro si no existe por sí (*In Phys.* L. II, c. 10). Así, todo ser finito está realmente compuesto de *potencia* y de *acto*, de *esencia* y de *existencia*, de una esencia que tiene la capacidad de existir, y de una existencia que actualiza esta esencia (*Quodl.*, III, a. 20, según Boecio: *De hebdom*). Solo Dios es acto puro de existir y no por existencia recibida (1.ª, q. 7, a. 1, ad. 3).

7. Con ello queda garantizada la real y esencial distinción de Dios y del mundo creado. Descansa en último término en el principio primero, formulado por Santo Tomás a propósito de los trescendentales *ens, unum, verum, bonum,* que dominan las categorías: principio que afirma la *trascendencia* del ser y su carácter *análogo,* no *unívoco.* "Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis." (*In Meta.* L. I, c. 5, lect. 9.) El ser no se dice de Dios lo mismo que de la criatura (1.ª, q. 13, a. 5 y 6): solo Dios es su propio ser, el Ser subsistente, la Infinita Perfección, el Pensamiento, la Sabiduría, la Bondad, el Amor mismos (1.ª, q. 14, a. 1; q. 20, a. 1); en los seres creados hay *composición* de potencia y de acto, de esencia y de existencia, de *quod est* y de *esse,* realmente distintos y sustancialmente unidos en un mismo sujeto. De ahí derivan importantes consecuencias. Ante todo, la materia que es principio de individuación es la materia "signata quantitate", la materia capaz de la cantidad que es propia a tal gota de agua. La materia primera no puede existir sin ninguna forma, porque una materia sin forma sería un ser en acto sin acto, lo que implica contradicción (1.ª, q. 66, a. 1). La materia en tanto que tal no es pues ni existente ni cognoscible (1.ª, q. 15, a. 3, ad. 3), porque no es cognoscible más que por la forma que es capaz de recibir. Se sigue de aquí que la inmaterialidad es la raíz de la inteligibilidad y de la intelectualidad: cuanto más inmateriales son las formas y más acceso tienen a la infinitud, más cognoscibles son; de suerte que Dios, que está en la cima de la inmaterialidad, está también en la cima del conocimiento (1.ª, q. 14, a. 1).

8. Las consecuencias de la distinción entre la potencia y el acto, entre la esencia y la existencia, y de las relaciones que las unen, en los seres creados, se siguen en todos los dominios de la acción, de la operación, de la causalidad,

y hasta en el orden sobrenatural, en el que la *potencia obediencial* no es otra cosa que la aptitud de una naturaleza creada para recibir de Dios un don sobrenatural: potencia pasiva que tiene el alma de ser elevada a un orden superior, al fin último y al bien supremo que constituye la vida eterna. Este fin no guarda proporción con los poderes de la naturaleza humana; y, sin embargo, ningún ser puede ser ordenado a un fin si no existe en él ninguna proporción con este fin, de donde nace en él el deseo que le inspira. Así, existe en la naturaleza humana misma algún esbozo del bien proporcionado a nuestra naturaleza, como lo atestigua el hecho de que preexisten naturalmente en ella los principios inmediatos de las demostraciones, que son como las simientes de la sabiduría, y los principios del derecho natural, que son como las simientes de las virtudes morales. Conviene, pues, también que, para ser ordenado como lo está el hombre de hecho al bien de la vida eterna, algún esbozo de él se haya producido a quien tiene prometido ese bien: y este esbozo, o este aliciente, del pleno conocimiento de Dios, es decir, del modo de conocimiento sobrenatural en el que consiste la vida eterna, es producido y puesto en nosotros por la fe, la cual recibe de una luz infusa lo que sobrepasa nuestros poderes naturales de conocimiento. No hay en nuestra naturaleza el esbozo de la vida de gracia, ni el germen de la vida eterna (Cf. la encíclica *Pascendi*, Denzinger, 17 ed., núm. 2103): es la fe infusa o, mejor todavía, la gracia santificante la que constituye este germen. Pero la gracia culmina la naturaleza, no la suprime. En la naturaleza humana, y en la misma naturaleza angélica, por perfecta que sea, no hay más que la "potencia obediencial": pero esta potencia obediencial es una *capacidad real* para recibir lo que Dios quiera darnos, y para ser elevados a la vida de la gracia, germen de la vida eterna que nos hace participar en la vida íntima de Dios. Y esta potencia obediencial es una capacidad *sin límites* que se extiende en grados de gracia y de caridad que no recibimos nunca, incluso en el cielo—hay en nuestra naturaleza la potencia obediencial a la unión hipostática—, porque la gracia es una participación de la naturaleza divina que puede, absolutamente hablando, aumentar siempre, y en este sentido, justo es decir que la capacidad de nuestra naturaleza es tal que no puede nunca ser llenada o colmada (3.ª, q. 7, a. 12, ad. 2; q. 10, a. 4, ad. 3). En efecto, consistiendo la felicidad última del hombre en su operación más alta, la operación intelectual, si el intelecto creado no puede nunca bajo ninguna condición ver la esencia de Dios, o bien no la alcanzará nunca, o bien la pondrá en algo distinto a Dios: lo que resulta extraño a la fe, porque la perfección última de la criatura razonable, o de la persona, debe encontrarse en Aquel que es para ella principio de existencia y lo que es contrario a la razón, porque el hombre tiene el deseo natural, cuando ve un efecto, de conocer su causa (de ahí nace en el hombre el asombro o la admiración): si pues el intelecto de la criatura razonable no puede de ninguna manera alcanzar la Causa primera de las cosas, el deseo de la naturaleza humana resulta vano, y esto no puede ser admitido ni en lo que se refiere al conocimiento de Dios, ni en lo que se refiere al destino humano (cf. 1.ª, 2ªᵉ, q. 3, a. 8). Hay que reconocer, por tanto, que los bienaventurados ven la esencia de Dios en la divina luz de gloria que establece el intelecto en una especie de estado deiforme (1.ª, q. 12, a. 6 resp.), afirma en él esa semejanza participada de la Inteligencia primera, y le permite ver a Dios (q. 12, a. 2 resp.): se participará de él en la medida en que se prodigue la caridad, porque cuanto mayor es el amor, mayor es también el deseo.

¿Se dirá acaso que no hay proporción alguna entre el hombre y Dios? Pero hay proporción de la criatura a Dios como de efecto a causa (q. 12, a. 1, ad. 4). La inteligencia creada puede, pues, encontrarse proporcionada con el conocimiento de Dios. Pero no puede por sus solas fuerzas naturales, ni en esta vida presente (a. 11), ver la esencia divina (a. 4); un conocimiento connatural del Ser subsistente mismo es propio tan solo del Intelecto divino y sobrepasa los poderes naturales de un intelecto creado, porque ninguna criatura es idéntica a su ser, al tener un ser participado. La inteligencia creada no puede, pues, ver a Dios en su esencia más que si Dios por su gracia se une a esta inteligencia para hacerse conocer de ella (a. 4 resp.). Sin embargo, hay un atractivo en este alto conocimiento gratuito. Porque nuestro intelecto, lo mismo que el intelecto angélico, elevado por naturaleza de una cierta manera por encima de la materia, puede ser elevado por la gracia todavía a más altura, por encima de su naturaleza (a. 4, ad. 3), hasta el conocimiento del Ser separado subsistente: lo que no quiere decir que se le comprenda en el sentido propio de la palabra (a. 7), es decir, que se tenga un conocimiento perfecto e infinito del Ser infinito y perfecto, no pudiendo ser infinita la luz de gloria, porque es creada; por tanto, limitada en sí, y recibida en un sujeto; por tanto, también limitada por él. Así, pues, por la liberalidad divina alcanzan su perfección las potencias de nuestra naturaleza, capaz de lo más alto, pero incapaz de dárselo. Toda potencia está ordenada al acto, y, gradualmente, al Acto puro, Dios. Porque lo más no puede salir de lo menos.

Este es el objeto de las dos ciencias que se refieren a Dios según su modo de conocimiento propio. La filosofía primera, o metafísica, es la ciencia del ser en tanto que ser de todas las cosas: lo que le permite elevarse, por la luz natural de la razón, al conocimiento cierto de Dios, Ser primero, conocido en el espejo de las cosas sensibles (Deus sub ratione entis). La teología, tiene por objeto el Ser mismo en tanto que solo es conocido de El, a saber, Dios en su vida íntima (Deus sub ratione deitatis), que únicamente la revelación puede hacernos conocer (1.ª, q. 1, a. 6). De ahí la jerarquía, pero también la armonía, de las dos disciplinas que nos dan acceso al ser, por naturaleza y por gracia.

(*41) La ley ordenadora del mundo moral.—Todo, en el universo, está regido por la ley eterna. Todo debe, pues, ser ordenado a Dios (*S. Th.*, 1.ª, 2ªᵉ, q. 93, a. 1; a. 5). Pero lo que es necesidad inherente a las cosas o simple inclinación natural por la que la sabiduría divina gobierna a las criaturas irracionales no se convierte propiamente en ley, es decir, en razón de la obra y razón consentida, más que para la criatura razonable, que conoce la razón de lo que hace y que es capaz de adherirse a ella o de participar en ella libremente (*C. G.*, III, 114). "Et talis participatio legis aeternae rationali creatura lex naturalis dicitur" (*S. Th.*, 1.ª, 2ªᵉ, q. 91, a. 2). Esta ley natural propuesta por la providencia divina a la criatura razonable la ordena a su fin propio, que es la adhesión de la voluntad a Dios por el amor. "Gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit... Homo autem potissime adhaeret Deo per amorem" (*C. G.*, III, 115 y 116).—Así, el mundo tal como lo concibe Santo Tomás es esencialmente un "mundo de naturalezas", es decir, un conjunto coherente, diversificado, jerarquizado, de seres en relación con Dios (ad Deum) y entre sí (ad invicem), cuya esencia propia es concebida por Dios y preside sus acciones. El mundo postula, pues, una ley ordenadora que lo regule en su conjunto y que provea a cada una de las naturalezas según su capacidad propia (*C. G.*, III, 113), por lo cual, la criatura razonable, y solo ella, capaz de conocerse y de dirigirse ella misma, participa en el orden universal no solo en tanto que especie, sino en tanto que persona, no solamente como subordinada a la perfección del todo del que ella es una parte, sino como ordenada inmediatamente por sí misma a Dios (1.ª, 2ªᵉ, q. 2, a. 8), lo que le da una posición privilegiada en el universo que ella trasciende. Este principio preside toda la moral y la política de Santo Tomás, y sobre todo esa idea de que la persona humana, aún estando subordinada al bien común, no puede sacrificar a la comunidad política su fin último que es Dios. (Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. *S. Th.*, 1.ª, 2ªᵉ, q. 21, a. 4, ad. 3). Véanse a este respecto las justas observaciones de P. Vignaux sobre el fundamento del orden tomista (*La pensée au M. A.*, pág. 115) y un excelente capítulo de G. de Lagarde, III, 70 y siguientes, sobre la sociología tomista.

(*42) Los hábitos y las virtudes.—Al igual que los actos humanos, actos de la voluntad dirigida por la inteligencia (1.ª, 2ªᵉ, q. 6-21), los hábitos, o principios de operación (q. 49-54), ya adquiridos, ya infusos, están especificados por el objeto al que se refieren (quod) y por el fin o el motivo que los dicta (quo). Los hábitos adquiridos se dividen así, moralmente, en hábitos buenos, o virtudes, y hábitos malos, o vicios, según que su objeto nos lleve al bien o nos separe de él por el pecado (q. 57-89). En la 2.ª, 2ªᵉ, Santo Tomás trata de cada una de las virtudes en particular: virtudes teologales, fe (q. 1-16), esperanza (17-22), caridad (23-47), con los dones correspondientes: virtudes morales, la prudencia (q. 45-57. Cf. 3 Sent. d. 33, q. 1, a. 1), la justicia y sus diferentes formas conmutativa, distributiva, legal, equidad, con virtudes correspondientes de respeto, obediencia, reconocimiento (q. 58-122), la fuerza con la paciencia y la perseverancia (q. 123-140), la templanza con la moderación y la humildad (q. 141-146), así como los dones, que hacen de las virtudes morales adquiridas virtudes morales infusas, confiriéndoles, gracias a una luz divina, una regla, un objeto y un fin de carácter trascendente, con una facilidad superior en el cumplimiento de sus actos, estando unidas todas las virtudes infusas y todos los dones con la caridad, que es lazo de la perfección y que ordena todas las demás virtudes a Dios y a su amor: uniéndonos a Dios, nos emparienta con las cosas divinas por una especie de simpatía o de connaturalidad que renueva nuestra alma interiormente (compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quiden nos unit Deo, 2.ª, 2ªᵉ, q. 45, a. 2); y de esta caridad creada por Dios en el alma (q. 23, a. 2) nace, bajo la inspiración del Espíritu Santo, la Sabiduría sobrenatural o infusa que corona la sabiduría adquirida, permitiéndonos así alcanzar nuestra perfección propia asimilándonos a Dios (q. 184, a. 1).—Sobre todo esto, véase Garrigou-Lagrange: *La synthèse thomiste*, 7.ª parte (bibl., pág. 730); E. Gilson: *Saint Thomas d'Aquin* (Gabalda), y los últimos capítulos de su obra sobre *Le thomisme*.

(*43) La distinción real de la existencia y de la esencia según Egidio Romano y los modernos existencialistas.—Apoyándose en el principio de que toda distinción real implica la distinción de las cosas mismas y su posibilidad de existir aparte, "ut res et res", Egidio Romano, al contrario que Godofredo

de Fontaines que, en virtud de este mismo principio, negaba que pudiese haber distinción real de la esencia y de la existencia, concluye que esta distinción, que él acepta, no significa solamente, como para Santo Tomás, que el *esse*, o el existir, es distinto de la forma, o de la esencia, de la que es el acto, sino que la existencia es una realidad, *res*, distinta de la esencia y capaz de existir aparte. Esta posición original del problema, tal como se la encuentra formulada en sus *Theoremata de esse et essentia* (ed. Hocedez, Lovaina, 1930), y en su famosa Disputa quodlibética de 1276 con Enrique de Gante, se explica, como reveló Hocedez, por el platonismo profundo de Egidio Romano, comentador del *Liber de Causis*, inspirado en Proclo, que tiende a considerar, con Platón, toda forma inteligible como real, a título individual en las cosas, a título universal en el espíritu (de ahí que no se necesite de la abstracción tomista), y que, con Proclo, identifica el *esse* con la primera de las formas emanadas de lo Uno, o en lenguaje cristiano, con la primera de las cosas creadas. No sin razón, Hocedez hace partir de ahí la importancia tomada por el *problema de la esencia y de la existencia*, que es hoy más actual que nunca, en la forma y en los términos mismos en que entonces fue planteado. Ahora bien: para los modernos existencialistas, en contra de la opinión de Santo Tomás, la existencia es un hecho bruto que precede a la esencia, que no podría ser aprehendida bajo un modo inteligible, que se capta en lo absurdo, la derelicción y la angustia, y que no plantea ningún problema relativo a su origen, siendo concebido el existente humano como un dato primero, creador del mundo, y la libertad creadora transferida de Dios al hombre. Nacida de una reacción contra la tentativa hegeliana de "deducir la existencia", esta doctrina cae, sin embargo, por su base, porque, en el momento en que trata de alcanzar lo real en el existente, lo elimina, sustituyéndolo, sin saberlo sus autores, por la esencia que pretendieron desterrar, bajo la forma de un "juicio indubitable" de existencia, tarado de las categorías más discutibles de absurdidad, de contingencia radical, de posibilidades humanas ilimitadas sin razón ni fin. Véase a este respecto E. Gilson: *L'Etre et l'essence*. Vrin, 1948, y un interesante estudio de J. Caussimon (R. de Méta, oct., 1950) sobre "L'intuition métaphysique de l'existence chez saint Thomas et dans l'existentialisme contemporain".

(*44) DANTE Y BEATRIZ.—La importancia primordial que atribuimos a Beatriz—a Beatriz mujer, y no puro símbolo—, en la vida y en la génesis de la obra de Dante, encontró y encuentra todavía numerosos escépticos, que identificaron a Beatriz unas veces con la Sabiduría, otras con el Verbo de Dante, con el Intelecto agente, con la Mujer ideal o con lo Eterno femenino, con el Imperio, con la Iglesia, y más recientemente (el padre Mandonnet, en su obra *Dante le théologien*), con la felicidad alimentada por la Revelación cristiana. La cuestión quedó perfectamente dilucidada, y, a nuestro parecer, definitivamente zanjada, por Edward Moore, en la segunda serie de sus *Studies in Dante*; por Henry Cochin en su Introducción a la *Vita Nuova*, donde escribe: "Dante rimó alegóricamente para una mujer real", y pone a luz esa mezcla de realismo concreto y de simbolismo trascendental que produce la belleza única de la Divina Comedia; en fin, por Etienne Gilson en el primer capítulo de su libro sobre *Dante et la philosophie*, que refuta de manera muy pertinente la tesis de Mandonnet, y cuyos argumentos principales reproducimos aquí. Esta es también la conclusión del hermoso estudio de Jean Humbert sobre "Béatrice dans la vie et l'oeuvre de Dante" (Lettres d'humanité, IV).

La fuente a la que siempre hay que recurrir para todo lo concerniente a Dante y a Beatriz, no son aquellos que en nuestros días hablan de Dante, sino Dante mismo, y, después de él, sus contemporáneos, su hijo Pedro, su discípulo, historiador y comentador Boccacio (cuyo testimonio decisivo se encuentra citado en la obra de Pierre-Gauthiez sobre *Dante*, pág. 23). Pues bien: para ellos y para Dante en primer lugar, Beatriz existió realmente; es la mujer amada del poeta, y no "un símbolo creado íntegramente para cumplir su función alegórica". Que esta mujer se haya convertido pronto para él en un símbolo, y en un maravilloso símbolo, no ofrece duda alguna: pero Beatriz no es más que esto. Basta, para asegurarse de ello, leer atentamente la *Vita nuova*, el *Banquete*, la *Divina Comedia*, y en particular los cantos XXX y XXXI del *Purgatorio* (prefigurados por el episodio de la *Vita Nuova*, 35-39, sobre la infidelidad, el pecado, el arrepentimiento), en relación con todo lo que conocemos acerca de Dante y Beatriz Portinari, porque todas estas noticias se recortan exactamente. Sabemos, sobre todo por Boccacio, que existió una mujer amada de Dante con el nombre de Beatriz, que se llamaba (según toda probabilidad) Beatriz Portinari, que había nacido en 1266, en una casa vecina de la de los Alighieri, en Florencia; que Dante, como nos dice él mismo (*V. N.*, 2), la vio por primera vez en la primavera de 1274 a la edad de nueve años y que quedó prendado de ella con un amor tal que en adelante desfallecía al verla y no podía sostener su presencia (*V. N.*, 18); que desde entonces la buscó siempre, que la encontró de nuevo en 1283 a la vuelta de una calle, y que ella, muy gentil, volviendo los ojos hacia el lugar donde él se encontraba lleno de temor, le saludó cortésmente (3); que aún volvió a verla en la iglesia (5), en un banquete de bodas (14), a la muerte de su padre (22), y que ella le devolvía siempre su saludo salvo una vez, "por miedo a causarle enojo" (12); y que, después que ella le rehusó su salvación, fuente de su felicidad, como él dice a las amigas de Beatriz que habían comprendido el secreto de su corazón, no le quedó otra cosa que cantar a la bienamada, la *donna mia*, porque esto al menos no podía quitársele (*V. N.*, 18). Sabemos también que Beatriz Portinari se casó con Simone di Bardi y que murió el 8 de junio de 1290, a la edad de veinticuatro años. En cuanto a Dante, después de los años de crisis, sensual e intelectual, que siguieron a la muerte de Beatriz y que atestiguan los terribles sonetos cambiados con Forese Donati, así como su encuentro en el Purgatorio (XXIII, 115-130), se casó en 1295 con Gemma Donati, fundó un hogar, buscó consuelo en la poesía del dulce estilo nuevo (la *Vita nuova*, hacia 1300), y, luego, durante su exilio, en la filosofía (*Il convivio*, 1306-09, *De Monarchia*, 1311), y en fin, en la *Comedia*, fruto sublime de su genio y de su amor, que en él eran una sola cosa.

Esta Beatriz, su amor, no había hecho más que percibirla en su vida terrestre. Solo su visión había bastado para que él le entregase todo su corazón y toda su carne. Increíble, se dirá. Pero es ignorar las potencias de amor que encubren tales almas el sorprenderse de un don tal. Pues únicamente cuando la hubo perdido en la carne—y perdido dos veces, por la muerte de ella, y por la muerte de él a la gracia, por la vida disoluta, de error y de mentira, en la que se hundió durante cierto tiempo, cuando la muerte de su bienamada hubo de

abrirle los ojos a la vanidad de las cosas de la tierra y a la gloria del cielo en la que ella viviría en adelante—, únicamente después de su penetración en la *selva oscura* en que le dejó, hacia la mitad de su vida, el olvido de su amor hacia Beatriz y de todo lo que este amor debía significar para él, únicamente entonces, luego de esta amarga experiencia, vuelve a encontrarla, o, por decirlo mejor, es entonces cuando al fin se encuentran ellos mismos y se reconocen, en el umbral del Paraíso, en el que ella va a introducirle, después que Virgilio, a quien ella confió su amigo (*Inf.*, II, 70), le hace ver el abismo de los males a los que el hombre es conducido por el olvido de Dios y de sus fines sobrenaturales. Allí, en fin, liberados de las cadenas del cuerpo, de las convenciones y de los equívocos del mundo, de las tentaciones de la carne, se ven a solas, se hablan, por primera vez se abren su corazón, Beatriz le reprende amargamente haberse alejado de ella y entregado a otras (*Purg.*, XXX, 124), haber abandonado la esperanza de ir más lejos, después de los deseos que ella había suscitado en él, que le llevaban a amar el bien más allá del cual no hay nada (XXXI, 22); le reprocha haberse envilecido al perderla en lugar de elevarse hasta ella (XXXI, 55); y él, inundado en lágrimas y el corazón desgarrado por el remordimiento, confiesa sus faltas, implora su perdón y de vergüenza se desvanece, antes de hundirse en las aguas del río del olvido que hará del hombre arrepentido un hombre nuevo, un hombre regenerado, puro y presto a subir hasta las estrellas (XXXIII, 145, último verso del *Purgatorio*); es él el mismo que Beatriz amaba aquí abajo sin poder decírselo, con un amor que ahora estalla, en la vehemencia misma de sus reproches; el que ella intentó salvar, y al que lleva, por el camino de la penitencia y de la expiación, hasta la salvación que solo ella puede ofrecerle. En este punto, en la verdadera luz, Beatriz se le aparece transfigurada, deslumbrante de ese simbolismo religioso, plenamente cargada de esa misión redentora que celebraba el más bello poema de la *Vita Nuova* (19: Damas que tenéis entendimiento de amor); misión que ella señala en adelante al poeta, y, por él, a los hombres, a fin de arrancarlos a esta vida, que es una carrera hacia la muerte, y de conducirlos por el camino divino (*Purg.*, XXXIII, 52, 88, 103). Pero siempre es ella: ella, la mujer de carne, a la que amó con un amor tal, fuente inagotable de emoción y de inspiración, que renovó incluso su genio e hizo brotar su canto. "Toda la obra de Dante", escribe excelentemente Etienne Gilson (pág. 69), "sugiere que Beatriz fue la liberadora de sus potencias líricas porque ella había ofrecido en otro tiempo a sus ojos esa intolerable belleza de algunos cuerpos que prometen más que lo que un cuerpo puede tener y algo más que lo que un cuerpo puede dar." Signo y figura de una belleza más alta, que Dante presintió la primera vez que la vio, al modo como el alma reconoce a aquella que, sin conocerla, amó siempre. Belleza que el deseo no podría alcanzar, en la que no podría hallar satisfacción, porque es superior al deseo mismo. Pero belleza cuya presencia sensible es necesaria al alma del que ama como lo fue a Dante: porque, mientras vivió, ella le sostuvo con su rostro y le mantuvo en la vía recta (XXX, 121); y una vez muerta, cuando su rostro dejó de serle presente (XXXI, 34), él comenzó a perderse, para caer en fin tan bajo que, ni por los sueños, ni por las inspiraciones, pudo ella avivarle el recuerdo, hasta el punto de que no encontró otro remedio para su salvación que el hacerle ver la raza de los condenados (XXX, 124-138).

La mujer que le salvó, la que le acoge en el Paraíso, es la mujer que Dante había amado: "Mírame. Soy yo, sí, soy yo, Beatriz" (XXX, 73): inmutable en sí misma, aunque transfigurada en su imagen, como el sol en un espejo (*Purg.*, XXXI, 121), como el sol en los ojos de la bienamada, donde él tiene los ojos fijos para verle (*Par.*, I, 64); es la sorprendente belleza de ese cuerpo, de esos miembros, cuya dulce presencia y cuya vista nada podía reemplazar ni en la naturaleza ni en el arte, y que ahora se le aparece triunfante, sobrepasando su belleza terrestre tanto como en la tierra sobrepasaba a las demás: en el temblor de su carne, de su sangre, en la virtud secreta que emana de ella, reconoce la potencia irresistible de ese antiguo amor que le hirió ya de niño y cuya llama jamás se extinguió en él: "Conosco i segni dell'antica fiamma", *adgnosco veteris vestigia flammae*, como le dice a Virgilio usando las mismas palabras del viejo poeta (*Purg.*, XXX, 37-48. *Eneida*, IV, 23).

Quella viva Beatrice beata (*Convivio*, II, 8).

Beatriz, bienaventurada, transfigurada, pero Beatriz siempre viva. Cuando, en el octavo cielo, asustado por los clamores de los bienaventurados, se vuelve hacia ella, como el niño se vuelve hacia su madre, ella le tranquiliza y le dice: "¿No sabes que estás en el cielo?"

Non sai tu che tu sè'in cielo? (*Par.*, XXII, 1-7).

En verdad, según la "mirabile visione" que cierra la *Vita Nuova* (42), que nos describe el Banquete (II, 7), y que contiene en germen toda la Divina Comedia, el poeta, antes de reunirse con ella en la gloria, dijo de su Beatriz lo que jamás fue dicho de nadie. Singular potencia de ilusión, podrá decirse. Sin duda. Pero, potencia mayor todavía de transfiguración, que da al ser real, al ser de carne, todo su sentido, recreándolo en cierto modo, para encontrar en él la imagen de Dios que este ser lleva en el interior de sí y que se manifestará en toda su amplitud en la gloria. Milagro de amor: esto es ante todo Dante.

(*45) La Divina Comedia y su plan.—Sobre la *Divina Comedia*, obra de penitencia, de arrepentimiento y de salvación, véase el primer canto del Infierno, que nos presenta el extravío de Dante, víctima de la lujuria, del orgullo y de la avaricia; los reproches de Beatriz y la confusión de Dante en los cantos XXX y XXXI del Purgatorio (particularmente XXX, 136-145), que pueden ser considerados como la parte central de la Divina Comedia; lo que dice Beatriz de la Redención por Cristo en el canto VII del Paraíso y la misión que ella confía a Dante como hemos hecho observar anteriormente. Antes que Gilson (*Dante et la philosophie*, pág. 66), Fréderic Ozanam, en su interesante estudio de las fuentes poéticas de la Divina Comedia, publicado a continuación de su libro sobre *Les poètes franciscains en Italie* (Vitte, 7.ª ed., 1913, págs. 314 y sgs.), apoyándose en el testimonio de Giacopo, hijo de Dante, relativo a la vida pecadora de Dante y a su conversión, en los textos de Dante mismo y en la fecha de su descenso a los infiernos en la semana santa de 1300, había propuesto una interpretación semejante defendiéndola con argumentos muy sólidos. "Esta admirable alegoría", escribe (pág. 315), "es una historia: es la historia del poeta que concibe su plan, a la edad de treinta y cinco años, en el momento en que finaliza una vida de desórdenes y se decide su conversión." Las causas: encuentra un apoyo en el recuerdo de Beatriz, del que da testimonio la confusión

de Dante en el Purgatorio en presencia de la bienamada que aparece en la cima de la montaña de las expiaciones; en el pensamiento del Infierno, que dio el golpe decisivo; luego, en la piadosa creencia en una intervención de Beatriz, de Santa Lucía y de la Santa Virgen; en fin, en el gran acontecimiento que debió remover la conciencia del poeta, a saber, el jubileo prescrito en Roma por el Papa Bonifacio VIII en su bula del 22 de febrero de 1300, con la penitencia y el perdón a los que hace alusión el canto IX del Purgatorio, terc. 31 y sgs. "En este momento de una conversión disputada, en la confusión de un corazón herido, removido, transmutado hasta el fondo, en el remordimiento y en las lágrimas veo nacer el poema, esa penitencia gloriosa que fue la Divina Comedia": ella nació de la inspiración venida de otra parte (la muerte de Beatriz y su visión maravillosa), y de la voluntad, que pertenece al hombre (pág. 320). Entonces, para realizar su plan, se dirigió, no solamente al dogma, sino a la tradición que le daba color y movimiento: esa tradición que él encontraba en un ciclo entero de leyendas, de sueños, de apariciones, de viajes al mundo invisible, en el que revivían todas las escenas de la condenación y de la felicidad. Su genio puso ahí "el orden y la luz", vivificándolos por su experiencia personal, porque, como observa Ozanam, "tras estas fábulas hay siempre más verdad que la que se piensa". Por lo demás, esta interpretación de la Divina Comedia está perfectamente de acuerdo con lo que Dante escribía en 1312 en su carta a Can Grande della Scala, donde recuerda que su obra encierra, aparte del sentido literal (el estado de las almas después de la muerte), un sentido alegórico, que no destruye el primero, sino que se funda en él; ahora bien: este segundo sentido se relaciona con el género filosófico (genus philosophiae) al que pertenece la Comedia (así llamada porque termina felizmente después de haber comenzado mal); su objeto es la ética, y la especulación se encuentra en ella tan solo en vista de la acción, la cual es asunto moral (morale negotium), "constituyendo el fin de la obra arrancar a la vida del pecado a los que viven en estado de miseria y conducirlos al estado de felicidad, es decir, a la vida de la gracia".

(*46) EL DE MONARCHIA Y EL BANQUETE DE DANTE SOBRE LA AUTONOMÍA DEL ORDEN NATURAL HUMANO.—Es en el *Banquete* donde Dante expresó con más claridad esa autonomía de la filosofía o del orden natural humano, cuya idea se encuentra en toda su obra; es ella la que inspira sobre todo, en el plano político, su *De Monarchia*, y, en la Divina Comedia, el elogio que hace de Sigerio. (Cf. Gilson: *Dante et la philosophie*, C. II: Dante et la philosophie dans le Banquet. C. III: la philosophie dans le De Monarchia.) El Banquete, *Il convivio*, que quedó inacabado, fue concebido por Dante para iniciación de los laicos en la filosofía, "la donna gentile" que le consoló de la muerte de Beatriz. Su punto de partida fue la lectura de la Consolación, de Boecio, y del *De amicitia*, de Cicerón. Según él (III, 12-13), la filosofía, que es de esencia divina, nace de la amistad del alma y de la sabiduría: "Filosofía e uno amoroso uso di sapienza; el quale massimamente è in Dio... E adunque la divina filosofia della divina essenzia." Puede ser llamada madre y reina de todas las cosas, ya que está presente al Espíritu de Dios en el momento de la creación del mundo. Aun respetando a la teología su lugar sobreeminente y trascendente en la clasificación divina de las ciencias, Dante hace de la moral la ciencia normativa para el

hombre, porque ella tiene por objeto "la más humana de las virtudes, la justicia" (I, 12); y centra en la moral primera (II, 12-14) esta sabiduría, "hija de Dios, reina de todo", que da al hombre la felicidad humana. Aun reconociendo, con Sigerio, que la filosofía primera, que apunta al mismo fin que la teología, es deficiente con respecto a un objeto que la sobrepasa, la juzga muy capaz de convencernos de la inmortalidad del alma (II, 6), cuya negación es el error más estúpido y más perjudicial de todos (II, 8), y del que, sin embargo, solo nos asegura la fe perfectamente (II, 8), porque nosotros no podemos comprender claramente por las solas fuerzas de la razón la existencia de las sustancias separadas, lo mismo que la esencia de la materia primera y de Dios (III, 8). La juzga igualmente capaz de afirmar por sí misma la primacía de la vida y de la inteligencia contemplativas (IV, 17-22), sin restar nada del valor y de la independencia de la felicidad activa: de suerte que funda la autonomía del orden inferior en su inferioridad misma y no hace nunca de una jerarquía de dignidades una jerarquía de jurisdicciones (Gilson, págs. 141, 153, 200, 214). Así concebirá, en el *De Monarchia*, la relación del Imperio y de la Iglesia, afirmando la distinción, sin separación, de los órdenes en el seno de una armonía superior, donde están unidos y coordinados de la mano de Dios, Estado e Iglesia, filosofía y teología, naturaleza y gracia. El principio que se encuentra en la base de esta concepción original, y propia de Dante, es su fe profunda en la armonía de las obras de Dios, con tal que ellas permanezcan fieles a su naturaleza (*Par.*, I. 103-109, 121): porque todas las cosas tienen un orden entre sí; lo que hace que el universo sea semejante a Dios, estando en él todos los seres creados sujetos a ese orden que regula la Providencia, según sus diversas condiciones y según también que se encuentren más o menos próximos a su principio.

Esta misma concepción es la que inspira el *De Monarchia* y la Divina Comedia: para Dante, la naturaleza es el instrumento de Dios, el reflejo de su inteligencia, la obra de sus manos; no hace, pues, nada en vano: "Deus et natura nihil otiosum facit" (*Mon.*, I, 3). Por encima de todos los fines particulares, hay el fin supremo en vista del cual el Dios eterno, actuando por su arte —y el arte divino es la naturaleza (*Par.*, VIII, 127)—trajo a la existencia a la totalidad del género humano. Los hombres no tienen más que seguir este arte divino, recordando siempre que toda jurisdicción está por encima de aquel que es su titular y que recibe de ella su existencia misma (*Mon.*, III, 10), a fin de regular como es preciso su conducta política (*Par.*, VIII, 142) y constituir, por encima del individuo aislado y de las comunidades particulares, esa asociación superior, o esa "monarquía universal", necesaria para la vida del género humano, y en la que su potencia más característica, la potencia intelectual, de la que todas las formas de actuar y de la acción no son más que las servidoras, encuentra su desarrollo, así como el del bien supremo al que el primer Amor destinó al género humano (*Mon.*, III, 8-10; X, 3. Cf. G. de Lagarde, Bilan du XIIIe siècle, 1934, pág. 181, pág. 250). Y Dante concluye con los versos de Boecio:

O felix humanum genus
Si vestros animos amor
Quo coelum regitur regat.

CAPITULO VI

LOS MAESTROS FRANCISCANOS, DE SAN BUENAVENTURA A DUNS SCOTO

(* 47) LA TRIPLE VÍA BUENAVENTURIANA DEL ALMA A DIOS Y LA PRESENCIA DE DIOS EN EL ALMA.—La triple vía, purgativa, iluminativa, unitiva, que lleva al alma a Dios es presentada por San Buenaventura con la lucidez y la agilidad espiritual del contemplativo despojado de todas las formas escolásticas, y que va de una vez a lo más profundo y a lo más alto. Esta prueba, que da su pleno valor al argumento de San Anselmo poniendo a plena luz la presuposición que la fundamenta, se apoya en la *presencia* de Dios al alma para concluir en el *conocimiento* de Dios por el alma (*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1. *Op.*, V, 46). Si Dios está presente al alma, es evidente que la *idea* que tenemos de Dios, efecto y signo de esta presencia, implica, por el hecho mismo, *que él existe*, y nos impide pensar que no es (non potest cogitari non esse. *Hex. coll.* I, 1): aunque es una sola y misma cosa decir que Dios es Dios y decir que existe: si Deus est Deus, Deus *est* (*De myst. Trin.*, d. 1, q. 1, arg. 29. V, 48). En este sentido, la naturaleza entera proclama a Dios: de toda criatura puede partir la elevación a Dios, porque toda criatura es semejante a Dios como su vestigio o como su imagen (I *Sent.* d. 3, a. 1, q. 1). Basta penetrar en el interior de sí, basta incluso considerar cualquier sustancia creada, cualquier ser o esencia finita, para darse cuenta de la indigencia de lo que no es Dios y para encontrarlo ahí mismo. Y esta condición suficiente es también la condición necesaria de todo conocimiento cierto y verdadero: porque, si no se conoce lo que es el Ser por sí, no puede conocerse plenamente la sustancia de nada de lo que es (I *Fin.*, c. 3, n. 3. V, 304). Dios, si el alma consiente a ello, es, pues, lo primero conocido, en el sentido de que la intuición de sí entrega al alma la presencia real e intencional, en el orden del ser y en el orden del conocimiento y del amor, de Aquel que la hizo a su imagen, que la explica enteramente y a quien ella misma está íntimamente unida por un lazo de dependencia: de suerte que no puede conocerse sin reconocer a la vez su razón de ser, que es Dios. Lo que no quiere decir que Dios pueda ser comprendido por nosotros, ni que tengamos una idea clara de su esencia y de las razones eternas que hay en él. Pero, ¿hay algo que se conozca aquí abajo con un conocimiento pleno? (*De scientia Christi*, c. 4, ad. 22. V, 21. Cf. Gilson: *Saint Bonaventure*, págs. 311 y sgs.). Como mostró el P. Juan de Dios en su estudio sobre la espiritualidad franciscana (Voix franciscaines, Toulouse, julio-agosto, 1950, página 179; noviembre 1950, pág. 236), estamos aquí ante el misterio insondable del acto creador, que hace que todo provenga del Creador, que está presente en

todas partes y en todo ser, pero como un Dios oculto, cuya presencia universal solo podemos reconocer en los efectos de su potencia. Esta presencia nos la figuramos con dificultad, de manera mitad sensible, mitad intelectual, pues solo la inteligencia es capaz de tener la idea de Dios y únicamente la imaginación puede representarse el lugar ocupado, de suerte que esta representación mixta desconcierta a la vez a la inteligencia y a la imaginación (I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, a. 1. *Op.*, I, 650). No obstante, nada debería ser más evidente que esta presencia de Dios si estuviésemos atentos, por el conocimiento y por el amor, a la voz de la experiencia. Porque, de los tres grados de la presencia de Dios según los dones que hace a su criatura (Ubicumque enim est Deus, sive per naturam, sive per gratiam, est essentialiter, potentialiter, praesentialiter), si el tercero, que colma todas las posibilidades del ser y le eleva a su perfección última elevándole a la unión divina, está reservado al Hombre unido al Verbo de Dios en la unidad de la persona, y, de una manera más lejana, al alma que participa de la gracia y de la vida de Cristo, los dos primeros son accesibles al hombre, en tanto que Dios le es presente como el artista está presente a la obra emanada de su potencia, y en tanto que él le está presente como a un ser que creó capaz de conocerle y de amarle conociéndose y amándose a sí mismo, y capaz de volver a El. El primer modo de presencia es *presencia real*, en el orden del ser; el segundo es *presencia intencional*, en el orden del conocimiento y del amor (I *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 1, pág. 647; d. 3, p. 1, q. 2, pág. 73). Recogiendo en otra parte el ejemplo del trabajo del artesano y de su obra, considerada en su producción, en su efecto y en su fruto, escribe (*De reductione artium ad theologiam*, 11. V, 322): Dios, lo mismo que el artista, crea su obra sobre el ejemplar o la semejanza que existe en su espíritu, y si el artista pudiese, como Dios, producir una obra que no fuese solamente su vestigio, sino su imagen, y que pudiese asimilársela por el conocimiento y el amor, no tendría más remedio que hacerla como la hace el Artista supremo por medio del Verbo eterno. Esta experiencia de la presencia divina, de la que tenemos la intuición confusa o "contuición" (J. M. Bissen, Etudes franciscaines, 1944, página 559), por el doble sentimiento de nuestros *límites* y del *impulso* que nos lleva a lo que no tiene límites, esta experiencia ofrecida a todo hombre, aunque muy pocos lleguen o se detengan en ella, impedidos como están la mayoría para entrar en sí mismos y reconocer ahí la imagen de Dios, tal es la fuente de toda nuestra prueba y conocimiento de Dios—de Dios ausente, de Dios presente—como de toda la vida espiritual del hombre, fundada en la presencia sentida de Dios en nosotros, y que se plasma en fin, por la contemplación intuitiva, en el amor perfecto y la unión con Dios.

(* 48) EL ARISTOTELISMO Y EL ANTIARISTOTELISMO DE SAN BUENAVENTURA.—En su época de estudiante en París en 1234-42, y luego de maestro en artes, San Buenaventura adquirió conocimiento profundo de la filosofía griega y en particular de Aristóteles, al que utiliza abundantemente en su Comentario sobre las Sentencias de 1250-53 (*Opera*, I-IV). Sin embargo, nos dice en 1267 en sus Conferencias sobre los preceptos, su corazón se conmovió cuando aprendió que el filósofo sostenía la eternidad del mundo (V, 515). Escapó entonces a las tentaciones del espíritu con un llamamiento a la pasión del Cristo crucificado (X, 404) y recoge la enseñanza de San Agustín, cuyo ejemplarismo opone a la

teoría de Aristóteles (Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo. V, 1-43). Y no porque desconozca el valor de las consideraciones de Aristóteles sobre el conocimiento sensible: hablando el lenguaje de la ciencia, Aristóteles tuvo razón al sostener contra Platón que todos nuestros conocimientos no se elaboran en el mundo de las Ideas; porque, siguiendo a Platón hasta el fin, se abocaría a decir que ningún conocimiento cierto puede ser alcanzado más que por la evidencia de la luz eterna, es decir, en el Verbo, lo que sería desconocer la diferencia entre el conocimiento de la ciencia (cognitio scientiae) propio de esta vida (cognitio vitae), y el conocimiento de la sabiduría (cognitio sapientiae) que es el de la gracia y de la gloria por venir (cognitio patriae). Pero Platón habló de la lengua de la sabiduría al admitir las Ideas, es decir, las razones inmutables y eternas que regulan el espíritu y le permiten alcanzar el conocimiento cierto en referencia a la verdad eterna. Ahora bien: esto es lo que mostró expresamente San Agustín: iluminado por el Espíritu Santo, supo hablar la lengua de la ciencia y la lengua de la sabiduría, pero estableciendo que el fundamento último de toda certeza está en Dios (*De scientia Christi*, c. 4. Op., V, 17-27). Desde esta época, pues, la teoría aristotélica del conocimiento, en tanto se presenta como una solución total y completa del problema, se aparece inadmisible a San Buenaventura, y la rechaza veinte años antes de la crisis de 1269 que le llevará, en sus Conferencias sobre los dones del Espíritu Santo (V, 457) y sobre los preceptos (V, 507), a denunciar las proposiciones censuradas en 1270. En fin, en sus grandes conferencias de 1273 (*in Hexaemeron*, V, 329-454), repudia todo el aristotelismo, método y doctrinas—el de los discípulos cristianos de Aristóteles más que el del Filósofo mismo (F. van Steerbeghen: *Le mouvement doctrinal*, pág. 229)—, reinante entonces, bajo la influencia de Sigerio de Brabante, en la Facultad de Artes. La ciencia perdió su camino, dice, y la razón y la metafísica con ella (*Coll.*, 5, n. 21. *Op.*, V, 357). Y, para reducir los espíritus de la sabiduría del mundo a la sabiduría de Cristo (*Coll.*, 1, n. 9. V, 330), se declara contra las grandes tesis del averroísmo latino, la eternidad del mundo, la unidad del intelecto, la negación de la inmortalidad del alma y muestra que la fuente de todos estos errores está en la repudiación del ejemplarismo agustiniano (*Coll.*, 6, n. 1-6. V, 361), en la pasión de la escolástica por Aristóteles y el abuso de la especulación filosófica en teología (*Coll.*, 19, n. 14. V, 422). Se opone, pues, resueltamente a Santo Tomás en numerosos puntos, a pesar de su acuerdo fundamental con él, y no obstante las relaciones estrechas que mantenía con el Doctor angélico y la veneración que profesaba hacia la orden de Santo Domingo (*Coll.*, 22, n. 21. V, 441). Pero el único maestro de la vida moral, el único médico de nuestros errores y de nuestros males, es Cristo: "Verbum incarnatum, crucifixum, passum" (*Coll.*, 6, n. 10. V, 366). Y, después de haber establecido los fundamentos racionales de la sabiduría cristiana (*Coll.*, 4-7), San Buenaventura muestra que nuestras luces nos vienen de la fe (8-12), de la Escritura (13-19), de la contemplación mística (20-23). Porque, en fin, si Aristóteles lo había dicho todo, entonces ¿por qué vino Cristo al mundo?

(* 49) Textos de Duns Scoto sobre la recepción de lo sobrenatural por el alma y la excelencia de la naturaleza.—A los filósofos que, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, objetan que lo sobrenatural rebasa la naturaleza, y que sería más noble para la inteligencia humana alcanzar su perfección por

sus solas fuerzas, Duns Scoto opone sus razones en admirables textos, que figuran entre los más hermosos y los más ricos de sentido que nos ofrece la sabiduría humana. He aquí uno sacado de la *Reportatio parisiensis*, Prol., q. 3, n. 3 (Texto oficial inédito según el Ms. 1453, folio 9 r., de la Biblioteca de Estado de Viena, comunicado por el P. Ephrem Longpré). Duns Scoto formula ahí en estos términos la objeción de los filósofos, luego da su respuesta: "Item, sensus ex naturalibus potest attingere omnem sensationem, ergo et intellectus ad omnem cognitionem intellectualem. Antecedens patet. Consequentia probatur per Philosophum, III de Anima: Natura non deficit in necessariis; ergo, si non deficit in imperfectis, multo minus in perfectis, quia magis esset contra nobilitatem ordinis universi... Resp. Dico negando consequentiam, quia majoris perfectionis est creatura capax quam ista ad quam habet virtutem activam. Capax est enim entitatis summae creatura ex quo est quoddam ens, et tamen respectu suae entitatis nullam habet causalitatem activam. Ad probationem consequentiae dico quod imperfectionis est in potentiis sensitivis quod per agens naturale possunt totam perfectionem suam acquirere: est enim ita parva respectu potentiae intellectivae quod ad eam se extendit causalitas creata sufficienter. Sed non sic est de intellectu et voluntate quae ordinantur ad majorem perfectionem quam possint habere ex causis naturalibus. Nec in hoc vilifico naturam sed dignifico eam, quia quidquid tu ponis et ego, et amplius aliquid quod omnem perfectionem quam tu ponis quod possit acquirere ex naturalibus et ultra cognitionem Dei in speciali ad quam nulla creatura causaliter active se extendit..." (Para Duns Scoto, la "cognitio Dei in speciali" es la "cognitio Dei in se", la visión intuitiva de Dios, que ninguna criatura puede alcanzar, por sus propias fuerzas, o por su causalidad activa.) Se encuentra, poco más o menos, el mismo texto en la *Reportatio* no oficial conocida con el nombre de *Additiones magnae*, debida al franciscano inglés Guillermo de Alnwick, del que se publicaron recientemente (Quaracchi, 1937) muy interesantes *Quaestiones de esse intelligibili*. Observemos, no obstante, esta precisión sobre la perfección recibida, en respuesta al "físico" que, lejos de magnificar la naturaleza, la envilece limitándola solo a la perfección que es capaz de alcanzar por sus solos recursos: "...Unde perfectionis est quod potentiae sensitivae possint ex naturalibus suam perfectionem acquirire, et perfectionis est quod potentiae rationales ultimam perfectionem non possunt habere ex puris naturalibus, quia superiora ordinantur ad majorem perfectionem quam ex puris naturalibus possint habere. Nec per hoc vilifico naturam superiorem sed dignifico" (*Resp.*, *Pról.*, q. 3, n. 7. Vivès, tomo II, p. 50ª). En fin, en el *Opus Oxoniense*, pról., q. 1, n. 26 (Vivès, tomo 8, p. 58ª), contestando a la misma objeción, Scoto concluye: "Ergo in hoc magis dignificatur natura quam si suprema possibilis sibi poneretur solum esse ist naturalis. Nec etiam est mirum quod ad majorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam ejus causalitas activa se extendat." Todo está ahí, en efecto: y esta alta idea de la excelencia o de la dignidad de la naturaleza y de todo lo que puede contribuir a su progreso y a su culminación, que es una idea eminentemente "moderna" en el mejor sentido de la palabra—y la firme afirmación, contra nuestra moderna herejía, de que la naturaleza no puede encontrar su perfección en sí misma; en suma, que su perfección última no es una perfección que ella *se dé*, sino una perfección que ella *recibe*—, y una perfección que recibe *de Dios* naturalmente y, según su don gratuito, sobrenaturalmente (estando la receptividad de la "sus-

tancia pasiva" por encima de la productividad de la "causa activa", como lo descubrió Maine de Biran al descubrir la tercera vida, la del espíritu, y esa idea, según él, estaba destinada a renovar toda la filosofía). Así, para recoger la enérgica expresión de Duns Scoto, la humanidad, al pretender alcanzar su perfección con solo las fuerzas de su naturaleza, y rehusar recibirla de Dios o reconocer que la recibe de él como su existencia, no se "dignificó", sino que se "envileció".

(* 50) En Duns Scoto, el concepto unívoco de ser es el de existente, o se refiere siempre al existente, necesario en Dios, posible en lo creado, como afirma Vital du Four, traduciendo fielmente el pensamiento de Duns Scoto: "De ente actualiter existente: tale enim est verum solum ens" (De rerum principio, q. 13, n. 9. Cf. P. Minges: *Scoti doctrina philosophica et theologica*, 1930, I, 15), y como mostró recientemente, en contra de los intérpretes tomistas de Scoto, Allan B. Wolter (*The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scot*, Saint Bonaventure, Nueva York, 1946, pág. 66), y la hermana Béraud de Saint-Maurice ("La philosophie de Duns Scot et ses ressources existentielles". Amis de saint François, 58 y 59, 1950-51. Cf. también M. de Gandillac: *Le mouvement doctrinal*, 1951, pág. 339, n. 5). Por lo cual, según Duns Scoto, *el individuo existente es lo único real*, es el único verdadero ser: "Individum est verissime ens et unum" (Quaest. in Meta., L. 7, q. 13, n. 17. Vivès, tomo VII, 417b). Contra Santo Tomás, que dice que la idea en tanto que ejemplar no concierne al individuo como tal, aun admitiendo que la providencia divina se ocupa ante todo de los individuos, Scoto establece con fuerza que hay en Dios idea del individuo y que no solamente las especies, sino también y principalmente los individuos, que tienen el máximo de ser y de perfección y constituyen las sustancias por excelencia, están en "la intención de la naturaleza", es decir, de Dios, que conoce y dirige sus fines (*Rep.*, 1, d. 36, q. 4, a. 14). De ahí, en fin, el *valor de la intuición*, que, en el ángel y posiblemente en el hombre, versa directa e inmediatamente sobre lo individual y concreto en tanto que es existente y presente (Ista inquam intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitiva rei ut existentis et praesentis. *Quaest. Quodl.*, 6. T. 25, 244b). Ahora bien, se dice en el *De anima*, 22 (tomo III, 629b), la razón por la cual lo singular es supremamente inteligible proviene de que es un ser perfecto en tanto que está perfectamente en acto. Y Duns Scoto precisa que esta primacía de lo singular radica en el hecho de que, en Dios, es decir, en lo Singular absoluto, que es o existe por sí como tal, lo universal toma la forma de lo singular: "Ibi enim commune est singulare et individuum quia ipsa natura divina de se est haec" (*Ox.*, 2, d. 3, q. 1, n. 9). Así, la razón formal determinante del conocimiento intuitivo, y lo que constituye su valor, no es más que la *cosa* misma, en su *existencia* propia, singular. (Cf. Sebastián Day: *Intuitive cognition*. Saint Bonaventure, Nueva York, 1947, págs. 52 y sgs., 75 y sgs. *Ox.*, 2, d. 3, q. 9, n. 6).

(* 51) Las pruebas metafísicas de Dios en Duns Scoto y la doctrina de los trascendentales.—En el prólogo del *Opus oxoniense* (q. 2 lat., n. 21, T. 8, 171b), Duns Scoto, dando aquí razón a Avicena contra el "Comentador", escribe: "Multitudo entium, dependentia et compositio, et hujus modi quae sunt passiones metaphysicae, ostendunt aliquid esse actu simplex, independens et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibus causatorum

consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi ostenditur primum movens esse. Perfectior enim cognitio et immediatior est de primo ente cognoscere ipsum ut primum ens vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens." Para comprender bien este texto, y más generalmente las pruebas metafísicas de Dios en Duns Scoto, es preciso referirse a la doctrina escotista de los trascendentales (A. B. Wolter, 1946. Cf. Gandillac: *Le mouvement doctrinal*, págs. 350 y sgs.). Duns Scoto distingue, en efecto (*Ox.*, 1, d. 8, q. 3, n. 18-19), cinco tipos de trascendentales anteriores a la división del ser en categorías: 1.º El ser mismo, o el existir, que es el "primum transcendens" aprehendido más acá de sus diferencias y de sus pasiones. 2.º Las "pasiones convertibles y coextensivas" del ser, que son los trascendentales en el sentido corriente; a saber, lo uno, lo verdadero, el bien. 3.º Las "pasiones disyuntivas" del ser, que se muestran por parejas, actual-potencial, necesario-contingente, infinito-finito, sobrepasante-sobrepasado, que juegan un papel esencial en la demostración metafísica de la existencia y de los atributos de Dios; en fin, las "perfecciones" propiamente dichas, de las que: 4.º Unas se dicen solo de Dios (omnipotencia, omnipresencia, etc.); y 5.º otras (sabiduría, conocimiento, voluntad, etc.) se aplican al Creador y a la criatura con una "diferencia de modo" que permite evitar el doble escollo del agnosticismo y del antropomorfismo radical, y demostrar a Dios partiendo de las criaturas (*Ox.*, 1, d. 2, q. 2, n. 10) o, más exactamente, de las propiedades del ser vistas a través de ellas, que suponen un ser primero y necesario: conocimiento más inmediato y más perfecto que el de Dios como primer motor.

(* 52) Filosofía y teología en Duns Scoto.—Duns Scoto no admite de ningún modo que la Trinidad pueda ser probada por la razón. Pero su afirmación sobre este punto, de conformidad con la perspectiva general de su obra que hemos señalado, se refiere al principio según el cual todas nuestras demostraciones relacionadas con la existencia de Dios, su omnipotencia absoluta, su providencia, la inmortalidad de nuestras almas, son demostraciones relativas, incompletas, que van de los efectos a la causa, y no demostraciones rigurosas como la que concluye necesariamente de la causa el efecto que deriva de ella. Scoto llega incluso a decir (*Rep.*, 4, d. 43, q. 2) que la inmortalidad del alma, para la razón, no es objeto más que de "persuasiones probabiles", y que solo la fe puede establecerla de manera absolutamente cierta. Ocurre lo mismo, según él, con la tesis de que Dios puede producir inmediatamente, sin ayuda de nada, todo lo que es posible producir. En *Resp.*, 1, d. 42, q. 2, a. 7, añade, es verdad, lo que es muy significativo: "Licet suppositis principiis Philosophorum non possit probari..." No es la recta razón quizá, sino la razón aristotélica, la que resulta incapaz de esta prueba. Entonces se comprende el papel primordial que juega en el sistema de Duns Scoto la teología que especula sobre la revelación, la única capaz de perfeccionar la razón suministrándonos, no sin duda, pruebas, sino reglas para dirigir nuestras acciones en vista de nuestro fin sobrenatural, que es la felicidad. Los *Theoremata*, cuya atribución a Scoto es discutida (Longpré), y que llevan a su extrema consecuencia principios próximos a los de Scoto, acentúan esta sospecha con respecto a la filosofía pura, que había sido provocada por la condenación de 1277 y la denuncia de los errores a los que conducía "el Filósofo". Ahora bien: esta duda sobre los poderes de la razón, contrariamente

a la sólida posición tomista, preparaba el camino, tanto a la invasión de la teología en el dominio de los "preámbulos racionales" de la fe como a la separación de la teología y de la filosofía, convencida de su impotencia con respecto a todo lo que hace referencia a su objeto trascendente. Cf. sobre los *Theoremata* y el pensamiento de Duns Scoto el artículo de Gilson (Archives, tomo XI, 1938).

(* 53) LA PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD EN DUNS SCOTO Y LA NOCIÓN DEL ACTO CREADOR DE DIOS. PERSPECTIVA EXISTENCIALISTA.—1. Este punto fue objeto de vivas discusiones entre los intérpretes del pensamiento escotista. Mientras que la mayor parte sostienen, con Landry (*Duns Scot,* 1922), que, según Scoto, la voluntad divina es la soberana reguladora de todas las cosas y que el Bien no tiene otro fundamento que el decreto arbitrario de Dios, Mignes (Beitrage Münster, 1905), el P. Belmond (*Le rôle de la volonté,* 1911. *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* 1913. France franciscaine, 1933), el P. Longpré (*La philosophie de Duns Scot,* 1922), C. R. S. Harris (*Duns Scot,* 1927, tomo II, 206 sgs.), mostraron de manera muy pertinente que, aún descartando todas las tesis que limitan la libertad absoluta de la voluntad divina, Scoto profesa que esta voluntad está siempre conforme con la razón, es decir, con la esencia del Ser infinito, y que, aun estableciendo la primacía de la voluntad sobre el entendimiento—lo que equivale a establecer, con San Pablo, la primacía de la caridad, la cual reside en la voluntad (Gilson: *Jean Duns Scot,* 1952, c. IX)—, Scoto considera la ley eterna como derivada de un juicio inmutable de Dios, de conformidad con el bien y lo verdadero que ve el entendimiento divino (*Ox.,* 1, d. 3, q. 4), de suerte que no se podría decir (como hará Descartes) que las esencias dependen de la absoluta libertad divina. De hecho, para Scoto, la voluntad divina no es arbitraria: se ejerce sobre los datos que le presenta la inteligencia divina, cuyo acto es del orden de la "naturaleza", por tanto, de la "necesidad" (*Ox.,* 1, d. 1, q. 1, n. 3); únicamente, la inteligencia "muestra", no "dicta" órdenes, y es movida por sí misma por medio de una moción, no necesaria, sino contingente, cuyo principio es propuesto por la voluntad (*Ox.,* 4, d. 46, q. 1, n. 10). Esta moción está perfectamente definida en un texto del *Quodlibet* 14 (Deodato de Basly, 183); "In necessaria primum principium est natura, in contingente autem primum principium est liberum." Se ve el equilibrio de esta doctrina. Porque, en el orden *contingente* mismo, y para todo lo que es extrínseco a la esencia divina, en la que el fundamento último y la regla primera es la voluntad divina, el querer de Dios es siempre racional y ordenado (*Ox.,* 3, d. 7, q. 4; d. 32, q. 1), de suerte que todo lo que Dios hace y realiza es recto y justo (*Rep.,* 4, d. 46, n. 8-9), no solamente por el hecho de que lo quiere, sino por el hecho de que es tal; y, a la inversa, en lo que concierne al querer divino con respecto a sí mismo, que hace relación a la necesidad de su naturaleza (*De primo principio,* c. 4, n. 10), Dios es libre, porque, aunque quiere necesariamente su propia bondad, sin embargo, al quererla es libre, no siendo otra cosa el acto de la voluntad que la vida, la cual no cae, incluso en Dios, bajo una necesidad exclusiva de la libertad (Actus voluntatis est vita. Vita ista non cadit sub necessitate excludente libertatem etiam in Deo. *Quodl.,* 16, n. 18. Deodato, 184 y sgs.).

2. Esta concepción de la voluntad divina preside, en Scoto, la teoría del acto creador. Pieza maestra de su doctrina, porque, como se ha observado (Gilson: *Philos. au M. A.,* 598), en una doctrina que se funda en la univocidad y no

en la analogía del ser, la voluntad, y solo ella, puede asegurar en el mundo de los seres finitos la contingencia de los posibles existentes, que, para Avicena, emanaban del Ser necesario por vía de necesidad. Así, en Scoto, en el punto de partida de toda existencia que no sea Dios—de toda existencia simplemente "posible" y no "necesaria"—hay el acto creador que saca efectivamente algo de nada (*Ox.,* 2, d. 1, q. 2, n. 3), lo que no puede hacerse por lo demás sin un principio de duración (*Ox.,* 2, d. 1, q. 3). Ahora bien: este acto es absolutamente contingente en su principio lo mismo que en su término (*Ox.,* 2, d. 1, q. 2, n. 5, 3, d. 37, q. un., n. 4). La causa única por la cual Dios quiso las cosas es su voluntad, y la voluntad divina, que es soberanamente libre sin ser arbitraria, no está sujeta a otras condiciones que a las de evitar la contradicción intrínseca que constituiría la negación de su esencia (por tanto, como volverá a decir Leibniz, a no escoger más que "compossibles". Cf. *De primo principio,* c. 4, ed. Muller, pág. 70) y, además, a evitar contradecirse queriendo lo contrario de lo que ella decretó, lo que supone la inmutabilidad de su querer y de las leyes que libremente estableció (*Quodl.,* 16). El acto creador no supone, pues, nada preexistente, o, como él dice, nada "susceptivo" (*Ox.,* 1, 17, q. 3, a. 34. Cf. 2, d. 1, q. 4, n. 30): no hay esencias que precedan al pensamiento que Dios tiene de ellas, porque es el intelecto divino el que produce en Dios las razones ideales de las cosas en su ser inteligible (*Ox.,* 1, d. 36, q. un., n. 4 y 6), y es la naturaleza de los existentes mismos la que determina la naturaleza de su existir o de su ser; fuera de esto no hay más que ficción (*Ox.,* 4, d. 11, q. 3, n. 46; d. 43, q. 1, n. 7): entre el ser, o el existir en acto y la nada, no hay término medio ni proporción alguna (*Ox.,* 4, d. 7, q. 1, n. 11-13). Resulta, pues, vano imaginar posibles que se imponen a la voluntad divina para su elección y combinación: la Idea no es más que el objeto conocido en tanto que conocido (*Rep.,* 2, d. 12, q. 2, n. 10); la casa tal como es *in esse cognito* no es otra cosa que la casa *producta in re extra.* El conocimiento que Dios tiene de las Ideas es un conocimiento puramente natural y necesario, y por esencia, según la *recta ratio* de su acto, pero no como razón determinante (*directiva*) de su acto: este es el caso de todo conocimiento que precede al acto libre del querer (*Ox.,* 1, d. 38, q. un., n. 5). Así, las Ideas o "razones ideales", según las cuales Dios produce las cosas singulares (la piedra, por ejemplo) en su ser inteligible antes de llamarlas al ser existencial (*Ox.,* 1, d. 36, n. 6, tomo X, 575 a)—y con ello salva Scoto el ejemplarismo agustiniano, que negará Occam—, estas Ideas no subsisten más que en y por el entendimiento divino que las piensa, y no tienen en Dios más que un ser estrechamente subordinado al ser de Dios, que no tiene necesidad más que de sí mismo para formarlas (*Ox.,* 1, d. 35, q. un., n. 10 y 12. Véase sobre todo el curioso texto tomo X, 548 b). Por lo demás, suponer que las cosas tengan en sí mismas un *esse essentiae* independiente de su *esse existentiae* sería como decir que no hay y no puede haber creación *ex nihilo* (*Ox.,* 2, d. 1, q. 2, n. 7): el *esse* de los puros posibles no constituye ya la existencia, como el hecho de la muerte en un hombre no constituye el ser del hombre ni la ceguera constituye el poder que tiene el ojo de ver (*Ox.,* 1, d. 30, q. 2, n. 15). En suma, no hay más que *esencias existentes* en su singularidad individual, y ellas son el producto de la libre voluntad creadora de Dios que se encuentra al principio de todo.

3. Conviene fijar este rasgo en el espíritu cuando se quiere definir la perspectiva escotista: *esencialista* según Gilson (*Jean Duns Scot,* pág. 466), como

toda doctrina que "considera la quididad como indiferente de suyo a la existencia"; existencialista, o mejor *existencial*, como hace observar justamente Béraud de Saint-Maurice ("A propos du Jean Duns Scot de Gilson", Etudes franciscaines, junio 1954) en cuanto que, para Duns Scoto, esencia y existencia (cuya distinción real, generadora de falsos problemas, él niega) se identifican en el *individuo existente*, de tal suerte que, para conocer las quididades, el intelecto debe ante todo conocer los individuos que las sostienen *in re*. En este sistema no se trata tanto de esencias existentes como de individuos existentes, por lo cual la intuición intelectiva del *yo* y la de todo individuo, en tanto que existente y presente en su "species specialissima" o naturaleza singularizada, es la primera de todas las evidencias y certezas humanas, y el fundamento, para Scoto, del conocimiento abstractivo que aprehende, sin corte de ninguna clase, *el objeto singular en sus quididades* consideradas en tanto que tales, sin tener en cuenta el hecho de su existencia o de su no-existencia. Esta es la significación y este es el papel de la *indiferencia* escotista con respecto a los dos órdenes de heceidad y de especificidad, que son constitutivos del individuo sin ser el individuo mismo, y que se prestan así a la formación por el intelecto de conceptos universales, de conformidad con las naturalezas de los individuos que son los únicos existentes, puestos en el tiempo por el acto creador de un Querer soberanamente libre y de un Amor que quiere el bien ajeno *propter seipsum:* Dios.

CAPITULO VII

EL FINAL DE LA EDAD MEDIA

54. El proceso de Eckhart y la historia de la teología negativa.—55. El problema de la relación en los filósofos de los siglos XIII y XIV: Santo Tomás, Duns Scoto, Enrique de Gante, Jacobo de Metz, Durando de Saint-Pourçain, Guillermo de Occam.—56. La obra polémica de Guillermo de Occam y sus tratados políticos.—57. El medio de Nicolás de Cusa y las fuentes de su pensamiento.—58. Sobre la relación de los dos poderes, espiritual y temporal, de Pedro Damiano a Dante.

(* 54) EL PROCESO DE ECKHART Y LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA NEGATIVA.— A propósito de las piezas de autos relativas al proceso de Eckhart, de las que G. Théry dio una edición crítica en los Archives d'histoire doctrinale y littéraire du Moyen âge, tomo I (1926-27), págs. 129-368, el autor nos presenta un breve resumen sobre la historia de la teología negativa, sin la cual las cuestiones objeto de este proceso, y de manera especial la doctrina del maestro Eckhart, no podrían ser vistas e interpretadas en su verdadera luz. (Cf. la Vie spirituelle de junio, 1926.)

1. En un texto muy significativo del *De Potentia* (q. 7, a. 5, ad. 2), Santo Tomás describe los diferentes modos o estadios de nuestro conocimiento de Dios: 1.º Afirmamos de la causa (Dios) lo que se encuentra en el efecto (el hombre), por ejemplo, la inteligencia, diciendo: *Dios es* inteligente. 2.º Luego, después de la semejanza, es la diversidad la que nos afecta, rompiendo la unidad del concepto analógico; de donde la segunda fórmula: *Dios no es* inteligente. 3.º En fin, esta negación es concebida en su aspecto positivo, y afirmamos, según el método de eminencia: Dios es *superinteligente;* fórmula que corrige lo que falta, por exceso o por defecto, a las dos primeras, y que, manteniendo a la vez la unidad y la diversidad del concepto de inteligencia aplicado a Dios y al hombre, señala a la vez la desproporción de nuestra inteligencia respecto a lo infinito, y su capacidad de alcanzarlo en cierto modo si toma conciencia de esta misma desproporción. Esta vía de acceso al Ser inefable de Dios por la vía de la negación había sido entrevista ya por Clemente de Alejandría (*Strom.*, 5. *P. G.*, 9, 121), y, más explícitamente, por San Agustín (*Enarratio in Psalmum*, 85, n. 12. *P. L.*, 36, 1090: Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit quam quid sit). En fin, había sido definida y ampliamente utilizada por Dionisio, cuya doctrina se resume en el principio de la Jerarquía celeste (*P. G.*, 3, 141), que él funda en la revelación de la Palabra divina, pero recogiendo las visiones de Proclo y de Plotino (*En.* V, 5, 6): "Lo que negamos de las cosas divinas es verdadero, lo que afirmamos de ellas es impropio." Fórmula que Eriúgena (*Expositiones super hierarchiam coelestem*, II, 3) traduce así: "Si igitur depulsiones in divinis verae, intentiones vero incompactae" (*P. L.*, 122, 1041). Este axioma estaba destinado a una aceptación considerable: fue recogido por Hugo de San Víctor (*Expos. in hier. coel.*, 3. *P. L.*, 177, 974), por Tomás Gallus (*Paraphrasis de angelica hierarchia*, en *Dionysii cartusiani opera*, 1912, t. 15, p. 63), por Alano de Lille (*Theologiae regulae. P. L.*, 210, 630), Alberto Magno (*De coel. hier.*, II, 8. *Theol. myst.*, I, 3), en fin, Santo Tomás (*De nomin. divin.*, I, 3: Deus est nihil., IV, 2: Deus est non existens.) precisa que hay un abismo infinito entre el *non-ens* de Dios y el de la materia primera o del mal: este es una nada de negación o de privación, aquel es una afirmación de algo que no podemos escrutar en su inmensidad. Encontramos esta misma opinión en el discípulo de Alberto, condiscípulo de Santo Tomás, Ulrico de Estrasburgo († 1277), cuya *Summa de bono* (ed. del Libro I por Daguillon, Vrin, 1930) se presenta como un comentario de los Nombres divinos enriquecido de textos de la Teología mística de Dionisio. Por él nos encaminamos a la doctrina del maestro Eckhart y a la famosa proposición 54 contenida en la segunda lista de 1326, que comprende 59 proposiciones consideradas como "malsonantes", y que fue retenida por Juan XXII en la condenación de 1329: "Deus non est bonus, nec melior, nec optimus." El sermón alemán de donde está sacada (*Quasi stella matutina*) es una exposición de la doctrina dionisiana sobre la trascendencia divina y la oposición que existe entre los conceptos que nos formamos de Dios y la esencia divina misma, oposición que ilustra precisamente esta fórmula. Interpretada desde el punto de vista teológico, y entendida como debe serlo la fórmula eckhartiana, destinada a poner en evidencia la absoluta trascendencia divina, pertenece a la tradición más ortodoxa, que siguen aquí Eckhart y todos los místicos alemanes sin añadirle nada de nuevo (como hacen notar H. Lichtenberger, "Le mysticisme allemand", R. de Cours y conf. 19 mayo 1910, y J. Bernhardt: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922): la originalidad que se les atribuye proviene de la ignorancia, real o sistemática, de sus predecesores. Esta proposición, lo mismo que las proposiciones "Deus est non ens", "Deus est nihil", que se encuentra en todos los autores citados, de Dionisio a Alberto Magno, Santo Tomás y Ulrico de Estrasburgo, no hace más que traducir la real inmensidad del Ser divino, su infinitud, su incomprensibilidad, señal de su trascendencia,

a la que estas negaciones nos aproximan más de lo que lo harían nuestras afirmaciones, porque su contenido es infinitamente más rico que el modo. Una idea tal, introducida en Occidente, como mostró Mandonnet, por la difusión de las obras de Dionisio y las traducciones de Alkindi, de Avicena y de Maimónides, se había extendido universalmente en las Universidades de la Edad Media, y formaba parte del patrimonio común a todas, en Estrasburgo, Colonia y París. No puede sorprender, por consiguiente, que se la encuentre en Eckhart.

2. Pero entonces surge la pregunta: si la doctrina de Eckhart representa en su fondo la teología tradicional, ¿por qué la fórmula que dio de ella fue tan atacada? Théry aprecia en ello tres razones: 1.ª El conocimiento de Dios por negación es una doctrina demasiado sutil para ser comprendida por una asamblea de cristianos, inclinados a ver el agnosticismo allí donde solo se pone en cuestión la trascendencia divina, y semejantes proposiciones, enunciadas en lengua vulgar, al uso del pueblo, y no ya solamente en latín, al uso de los doctos, teólogos y dialécticos, correrían el riesgo de "inducir a error", como declararon los Padres capitulares reunidos en Venecia en 1325 y el Capítulo de Toulouse de 1328, y como lo reconocerá más tarde Nicolás de Cusa mismo, partidario del maestro Eckhart, después de Gehrard Zerbolt van Zutphen que, en su *De libris Teutonicalibus*, denuncia este "novum prophanum et abusivum modum loquendi" del que usan algunos libros "novici et periculosi". Ahora bien: el maestro Eckhart usaba de ellos libremente en sus Sermones en lengua vulgar (trad. Gandillac, Aubier, 1942), cuyo tono vehemente, sintaxis y vocabulario inesperados (F. Karg, 1932), así como su atrevida audacia de pensamiento y de expresión, se prestaban a interpretaciones abusivas, como lo testimonian la redacción misma que hicieron de ellos sus oyentes y las máximas que obtuvieron un Rosenberg y un Schilling. 2.ª La predicación del maestro Eckhart sobre este punto delicado de la doctrina tradicional no está solamente fuera de propósito, sino que era peligrosa en cuanto que comprometía y llegaba a desfigurar la enseñanza tradicional sobre el conocimiento de Dios: de los tres estadios o de los tres momentos indicados por Santo Tomás (Deus est sapiens, Deus est non sapiens, Deus est supersapiens), el tercero de los cuales representa el punto de equilibrio entre un conocimiento racional (positivo) y un conocimiento místico (negativo) de Dios, Eckhart no retiene más que los dos primeros y se detiene en el segundo—en el estadio de la negación—, que no toma su sentido auténtico y real más que por el tercero—el estudio de la eminencia—. Abre así el camino por el que se deslizará peligrosamente la filosofía postkantiana, con su culto a lo que Hegel denomina "Nichtseyn". 3.ª En fin, Eckhart cae manifiestamente en el error cuando, para explicar la fórmula "Deus non est bonus", escribe: "Ita, male dico quandocumque Deum voco bonum ac si ego album vocarem nigrum": rompe así el lazo que relaciona al hombre con Dios, le prohíbe alcanzar a Dios y se hunde en el agnosticismo total, puesto que, según él, la misma relación existiría entre nuestra noción de bondad y Dios que entre dos contradictorios como lo blanco y lo negro. Lo que, para Platón, era un más allá del pensamiento, un más allá de la esencia, se convierte en su negación; y, para salir del atolladero, no le quedará otro recurso, como harán los postkantianos, que divinizar esta negación o esta contradicción misma. Así se encuentra roto, por el espíritu paradójico y aventurado del dominico alemán, el hermoso equilibrio que habían trazado Santo Tomás y los maestros de la Edad Media al pensamiento humano, medido por el Pensamiento divino, y suspendido, como dice Duns Scoto, a lo Infinito real y vivo.

(* 55) El problema de la relación en los filósofos de los siglos xiii y xiv: Santo Tomás, Duns Scoto, Enrique de Gante, Jacobo de Metz, Durando de Saint-Pourçain, Guillermo de Occam.—Hacia fines del siglo xiii, el problema de la relación, de su naturaleza, de su fundamento, de su realidad, toma una importancia creciente en el pensamiento filosófico, y recubre, por decirlo así, todo su campo, puesto que se extiende de la teología pura a la concepción del universo y a la del orden social, de las relaciones entre las tres Personas de la Trinidad a la relación de Dios con las esencias y las existencias creadas y a la vida de los seres en relación. No sorprende, desde ese momento, que Guillermo de Occam haya hecho caer sobre este punto, y más precisamente contra una metafísica realista de la relación, todo el peso de su crítica. (J. Paulus: *Henri de Gand*, Vrin, 1938, págs. 180 y sgs. G. de Lagarde, V, págs. 189 y sgs. Sobre la teoría de la relación en Duns Scoto, E. Longpré, Et. franc. 1923, págs. 58 y sgs.; en Occam, P. Doncoeur, R. Néoscol, 1921, y C. Baudry, Archives, 1934.) La cuestión que se plantea es la de saber *si la relación tiene una realidad* distinta de los seres que constituyen su fundamento o, más sucintamente, *distinta de su fundamento;* lo que equivale a preguntarse si existen, para estos seres, dos maneras de ser distintas según que estén aislados o que estén en relación con otros seres, y si la relación misma afecta realmente a los seres que une.

1.º A esta cuestión se da una primera respuesta, la del nominalismo puro, que la casi totalidad de los autores condena, pero que será recogida y llevada a sus últimas consecuencias por Occam. Simple intención del pensamiento, o ser de razón, la relación, y con ella el orden, que es relación, no tiene realidad en la naturaleza; y, por consiguiente, el problema no radica en saber si la relación es distinta o no de su fundamento, puesto que ella no existe más que para el pensamiento y en él, existiendo las cosas en sí y por sí sin tener relación entre sí (*S. Th.* 1.ª, q. 13, a. 7. Cf. Ricardo de Middleton: 1 *Sent.*, d. 26, a. 3, q. 1).

2.º La segunda respuesta, que es la opuesta a esta, viene dada por el realismo escotista. Afirma la existencia de un orden esencial de composición y de dependencia inscrito en la estructura metafísica de los seres (*Ox.*, Pról., q. 2, n. 21) y ahí, como hemos visto (* 51), se apoya Duns Scoto para mostrar que hay una causa primera. De hecho, todo compuesto exige, entre las partes que lo constituyen, y entre sus partes y el todo, una relación real y no de simple razón (*Ox.*, I, d. 23, q. un.); esta relación no es una cosa, un ser sustancial existente por sí, seguramente, sino una cierta disposición del ser a otra cosa que le completa y que él exige (*Quodl.*, III, n. 15. *Ox.*, I, d. 23, q. un.); y de esta unión nace una realidad nueva, porque el compuesto es un todo que no se reduce a la suma de sus partes (*Ox.*, III, d. 22, q. un.). Así, todas las cosas creadas, al ser limitadas, están destinadas por su naturaleza misma a ser partes de un universo que es uno por la unidad del orden (*Ox.*, I, d. 30, q. 2, n. 19), sin perder por esto nada de su singularidad y de su incomunicabilidad profunda (Singulare non est communicabile ut quod. *Ox.*, III, d. 1, q. 1, n. 6-7).

En esta concepción, la relación tiene ciertamente una realidad propia, distinta de la del fundamento (*Ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 4-16).

3.º Una tercera solución, más matizada y que revistió diferentes formas, se sitúa a mitad de camino entre las dos tesis precedentes. Los que la adoptaron proclaman, con Santo Tomás, que la relación no se reduce a una simple visión, intención o concepto del espíritu: así ocurre, sin duda, con ciertas relaciones que son pura relación de razón, como cuando yo designo la posición actual de mi cuerpo con relación a otro objeto, o cuando la razón compara al hombre con el animal como la especie con el género (I *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1. *S. Th.*, 1.ª, q. 28, a. 1). Pero hay casos en que la relación es una relación real (relatio realis), que afecta a los seres en su realidad física (acción de presencia) o metafísica (así la relación de las criaturas a Dios. *S. Th.*, 1.ª, q. 13. a. 7; q. 28, a. 1), añadiendo así algo al ser del sujeto que la fundamenta, no absolutamente sin duda, sino con relación a otro ser (I *Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, ad. 1; d. 8, q. 4, a. 3, ad. 3). Una relación tal tiene, pues, una realidad *distinta* a la del sujeto (I *Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1). Pero, por otra parte—y Scoto (*Ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 13) lo mismo que Occam (*Sent.*, I, d. 30, q. 1 R) no cometieron la falta de realzar la aparente contradicción entre estas tentativas para *distinguir* y para *identificar* las dos—la realidad de la relación es una realidad no absoluta, *no distinta* de la realidad del fundamento, es decir, de los seres en los que ella se establece, porque, añade Santo Tomás, ella no existe más que en y por el sujeto que la fundamenta y no tiene otro ser que el que ella tiene en él (I *Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1; I, d. 26, q. 2, a. 2, ad. 4): bien que, con Santo Tomás mismo y, después de él, con Godofredo de Fontaines, se considere la relación como una *cualidad inherente* al sujeto que la fundamenta y que tiene en él un ser accidental (*S. Th.*, 1.ª, q. 28, a. 2), lo que permite a las relaciones reales componerse con él (I *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1); bien que, con Enrique de Gante y sus continuadores, tratando de combinar el realismo platónico y el nominalismo, se considere la relación como un cierto *modo de ser* del fundamento, a saber, el hecho de ser "ad aliquid" (*Quodlibet*, III, 4), o, según dice con más precisión (VII, q. 1), como un "modus essendi ad aliud", que procede de la tendencia interna de un ser a referirse a otro ser. Pero todos están de acuerdo con Enrique de Gante para afirmar *que la realidad de la relación no es distinta de la del fundamento* (IX, q. 3). Conviene insistir sobre esta última concepción, en razón a su importancia histórica y a la influencia que ejerció en los pensadores de la edad siguiente. El ser de la relación se reduce, según Enrique de Gante, al ser de la sustancia o de los accidentes reales de la sustancia, pero considerados en su tendencia hacia otro ser. Así, Enrique de Gante, con gran escándalo de Godofredo de Fontaines, no conserva de las diez categorías aristotélicas más que la de la sustancia y las de los dos accidentes reales de la sustancia, la cantidad y la cualidad, y excluye las otras siete categorías, que, según él, no designan verdaderas realidades, que hagan verdadera y real composición con sus sujetos, y no son otra cosa que modos de ser que no añaden nada a la sustancia (Godofredo de Fontaines: *Quodlibet*, XIV, q. 5, ed. de Wulf-Pelzer, V. 417). En estas condiciones, la relación, con las otras seis categorías que la siguen (acción, pasión, lugar, tiempo, situación, manera de ser) no podría ser calificada como cosa absoluta (res absoluta), no es incluso *algo* (aliquid, sive quid), sino *para algo* (ad aliquid), y no designa más que esa tendencia de la sustancia y de sus accidentes a otra cosa. Aunque Enrique de Gante reconozca que la relación no es simplemente una palabra o un concepto del espíritu, sino que tiene, además de su fundamento, un cierto ser extramental en las cosas (*Quodl.*, IX, q. 3), sin embargo, confiesa que la realidad de este "esse ad aliquid" no es fácil de percibir y que permanece muy oscura (*Quodl.*, III, 4).

4.º La distinción establecida por Enrique de Gante entre los tres modos de ser, *aut in se* (sistendo), *aut in alio* (inhaerendo), *aut ad aliud* (inclinando), fue recogida por Jacobo de Metz, que la expone muy claramente en la primera redacción de su Comentario a las Sentencias, anterior a 1300 (I, d. 26, q. 3). Y obtiene la conclusión de que la relación no tiene otro ser que el de lo relativo: es un modo real, seguramente, y no un simple ser de razón; pero este modo real no da el ser absolutamente, no lo da más que fundamentalmente, ordenando o refiriendo a otra cosa la sustancia, o el sujeto, en quien la relación se encuentra como en su fundamento. Así, la relación no es un sujeto, es un modo de ser del sujeto, y no se compone con él, sino que expresa su exigencia de una relación con lo otro relativo. En la *prima lectura* de su Comentario a las Sentencias (Koch), redactado poco antes de 1308, Durando de Saint-Pourçain, que parece haber seguido en París las lecciones de Jacobo de Metz, hace suya esta teoría de la relación y de los modos de ser; pero la valora debidamente, interpretándola con tanta precisión como atrevimiento, y buscando en ella la solución de los problemas teológicos y filosóficos más controvertidos. La relación es definida por él como "modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis" (I *Sent.*, d. 33, q. 1). La mayor parte de las relaciones (semejanza y diferencia, igualdad y desigualdad, etc.) son relaciones de pura razón, que necesitan, si puede hablarse así, de la pura relatividad pensada. La relación real solo existe allí donde, por la naturaleza de las cosas o del fundamento mismo, hay en un ser exigencia real de otro, es decir del otro ser al que está enlazado por una dependencia de causalidad (I, d. 31, q. 1). Esta relación real, que no es una *res*, sino un *modus essendi*, tiene otra realidad que la de su fundamento, y, sin embargo, no se compone con él como una cosa con otra cosa (I, d. 33, q. 1). Como muestra Durando profundamente en este mismo texto a propósito de la cuestión de saber si la esencia y la relación difieren de alguna manera realmente "in divinis", hay *distinción real entre la relación y el sujeto*, pero la relación no es otra cosa que el llamamiento o la *exigencia interna de un ser a otro distinto que él*, no, sin embargo, como a un sujeto para subsistir en él o serle inherente a título de accidente absoluto, sino *como a su fundamento*, cual es el caso de todos los modos en tanto que tales.

5.º Guillermo de Occam socava por su base todas estas tesis, oponiéndolas una a otra para negar toda realidad a la relación como tal. Está de acuerdo con Duns Scoto para rechazar las tesis que asimilan la relación, bien a un accidente, bien a un modo de ser del fundamento, y confunden en último término la realidad de la relación con la del fundamento mismo, aunque intenten distinguirla de él (I *Sent.*, d. 30, q. 1. II, q. 2). Pero ataca vivamente a Scoto cuando este afirma que la relación es una realidad distinta de las cosas que le sirven de fundamento, como lo sería una semejanza considerada aparte de los objetos semejantes, la paternidad aparte del padre y del hijo, una ciudad sin ciudadanos (I, d. 30, q. 1, E-G; q. 4, E). La prueba de la irrealidad de la relación, simple signo

mental, es que no puede ser concebida por el espíritu aparte de las cosas o de los "absolutos", diversos y singulares, de los que ella expresa tan solo la posición respectiva de los unos con respecto a los otros, y la ausencia de los intervalos que los separan (I, d. 30, q. 1 A, R. *Quodl.*, VII, q. 13. Cf. Vignaux: "Nominalisme", Dict. Th. cath. XI, 745). A esto se reduce, según Occam, toda causalidad lo mismo que todo orden, sin que el orden o la unidad del universo sea algo distinto a sus partes (I, d. 30, q. 1 S). Así, Occam rechaza la idea de una relación *real* de la criatura a Dios, que Santo Tomás postulaba, mostrando a la inversa que no hay una relación real, sino una relación de simple razón, de Dios a las criaturas de las que no depende en modo alguno (*S. Th.*, 1.ª, q. 13, a. 7 resp.; q. 28, a. 1, ad. 3), sino que la creación postula en la criatura una cierta relación real con el Creador como con el principio de su ser (1.ª, q. 45, a. 3 resp. y ad. 1), con una cierta novedad de existencia (ad. 3). Para Occam, la relación de las criaturas con Dios tiene justamente el mismo sentido que la relación de Dios con las criaturas, como entre dos absolutos que existen cada uno en sí y por sí; el uno, en lo eterno; el otro, en el tiempo, como consecuencia de un acto creador; de suerte que *no se cambia nada en la naturaleza intrínseca del hombre cuando se le estudia haciendo abstracción de Dios*, que, por lo demás, no es "el deudor de ninguna de sus criaturas, por perfecta que sea, y no está obligado a conceder a ninguna la vida eterna". (III *Sent.*, q. 5. Cf. Doncoeur, Rev. néosc., 1921, págs. 16 y sgs.) Tesis que conmueve todo el edificio elevado por el pensamiento medieval, y que, separando al hombre de Dios, abre peligrosamente el camino que Platón llamaba ya (*Teeteto*, 176 a-c) el camino pernicioso del hombre sin Dios.

(*56) LA OBRA POLÉMICA DE GUILLERMO DE OCCAM Y SUS TRATADOS POLÍTICOS.—La obra polémica de Occam comprende, además de dos opúsculos *De sacramento altaris* (ed. Birch, 1930; Baudry, 1935-36), escritos en Oxford para defenderse de la acusación de herejía respecto a la transustanciación: el *Opus nonaginta dierum* (ed. Goldast: *Monarchia sancti romani imperii*, 1616, II, 993), escrito hacia 1333, en el que Occam critica en nombre del Evangelio las ideas de Juan XXII en sus bulas sobre la cuestión de la pobreza evangélica, que había enfrentado a los franciscanos conventuales con los franciscanos espirituales, estos últimos reducidos al silencio por el Papa, que afirmó que Cristo había podido poseer bienes sin faltar por ello a la perfección suprema de la que es el modelo. Luego la carta al capítulo de Asís, de junio de 1334 (ed. Baudry, Rev. hist. francis. 1926; C. K. Brampton, Oxford, 1929), donde proclama la certeza de su verdad contra la herejía de sus adversarios. La famosa requisitoria contra las tesis de Juan XXII, que había predicado en 1331 la doctrina de que las almas de los justos antes de la resurrección de los cuerpos no gozarían de la visión beatífica, constituye la segunda parte del *Dialogus* (ed. Goldast, II, 399), cuya primera parte ofrece un catálogo de las opiniones teológicas en curso y de las herejías o pretendidas como tales. Esta es la obra más importante y la más atrevida que Occam haya podido publicar desde los escritos de Oxford. Poco después de la muerte de Juan XXII (1334), Occam escribe una violenta diatriba contra el "papa herético" (descubierta por Scholz y publicada en el tomo II de sus *Unbekannte Kirchenpolitischen Streitschriften*, Roma, 1911-14); luego resume toda la disputa contra Juan XXII en su *Compendium errorum papae* (Goldast, II, 957), escrito en favor de los hermanos menores agrupados alrededor de Miguel de Césène en "la caridad de Cristo", y redacta un tratado contra Benedicto XII (Scholz, II, 403), donde defiende la "libertad cristiana" y los "derechos y libertades" de los príncipes laicos contra la tiranía pontifical. De 1338 data el más considerable de los tratados políticos de Occam, el *De potestate et juribus romani imperii*, ulteriormente incorporado en la tercera parte del *Dialogus* con el título de *Tractatus* II (Goldast, II, 771, capítulo terminal en Scholz, II, 392); este tratado ejerció una notable influencia en la orientación de la política imperial, a la que suministraba precedentes, costumbres, derechos y franquicias del imperio romano-germánico (jura et libertates), para apoyar sus pretensiones y conseguir la aquiescencia de todos los "estados" del Imperio, cuyos representantes convoca Luis II en Francfort en mayo de 1338, en tanto que, por su parte, los príncipes electores, envidiosos de sus prerrogativas, forman en julio de 1338 la confederación de Rhens (Lagarde, IV, 51 y sgs.). Convertido en el consejero predilecto de los soberanos, Occam colabora entonces en los actos imperiales y toma su defensa en su *Libellus pro justificatione processus Ludovici pro imperiali auctoritate* (Scholz, II, 417); redacta en 1340 para Eduardo III, rey de Inglaterra, una memoria sobre el derecho de imponer cargas a los bienes del clero para subvenir a los gastos de guerra (Scholz, II, 432); precisa las fuentes del derecho, la naturaleza y los límites de la primacía pontifical, apartándose de la tesis "heréticas" de Marsilio de Padua, en su *De potestate papae et cleri* (Tractatus I de la 3.ª parte del *Dialogus*, que provocó la réplica de Marsilio en su *Defensor minor*). En fin, en sus *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis* (Goldast, II, 313), ataca las tesis de Lupold de Bebenburg, defensor de la política prudente y moderada de Baudoin de Luxemburgo, arzobispo de Tréveris, que quería, como Conrado de Megenberg, evitar la ruptura entre el Imperio y el Papado; luego en 1339, fija su doctrina personal en el *Breviloquium de principatu tyrannico* (descubierto por Scholz, publicado por Baudry, 1937, analizado por A. Hamman, 1942), donde apela a la "fe transmitida por Cristo y los apóstoles" y a los "datos fundados en la Sagrada Escritura, o la razón evidente, o toda otra fuente de certeza", ideas que recogerá hasta la saciedad en sus últimos escritos de 1344-1346, contra "el rey de los sacerdotes", Carlos IV de Bohemia (Scholz, II, 346), y contra la Iglesia de Avignon (*De pontificum et imperatorum potestate*, ed., Brampton, 1927).

A pesar de lo que se haya pretendido, hay continuidad perfecta de la obra filosófica de Occam con respecto a su obra política, o, como él dice, de los principios de la razón especulativa (ratio ostentiva) a las reglas de la razón práctica (ratio dictativa), y el monje combativo y revolucionario que espera el derrumbamiento de un mundo no se diferencia del bachiller que tiene la certeza de haber reducido a la nada por su método las grandes síntesis facticias de sus predecesores. El universo jurídico de Occam es esencialmente el mundo de lo arbitrario, de la dispersión, de la separación, que establecía su lógica de lo existente. Los mismos principios se manifiestan en su obra: no existen más que seres individuales; su atributo esencial es la voluntad, absolutamente libre y arbitraria en Dios, autónoma en el hombre; todos estos seres individuales son exteriores unos a otros, independientes unos de otros, que tienen su ley y su esfera de actividad propia (para el hombre la de la "recta ratio naturalis" que

recibe de Dios). Al crear al hombre, Dios le dio una ley natural, expresión del buen placer divino, al tiempo que hizo de él un ser libre, que usa de su libertad creando un derecho humano "per interventionem rationis humanae" (*O. N. D.*, c. 88. Lagarde, VI, 191), derecho irreductible al derecho natural y que se pone frente a él como la invención humana se pone frente a los preceptos divinos, sin que se encuentre fundamento metafísico alguno en la base de uno y de otro, pues ambos han surgido de convenciones formuladas por Dios o por el hombre. Así, Occam se opone violentamente a la doctrina de la *lex aeterna* de Santo Tomás de Aquino, lo mismo que a la de Conrado de Megenberg, que, en su *De translatione romani imperii* (Scholz, II, 281), dice que el *jus naturale* procede ya de la *natura naturans*, que es Dios, ya de la *natura naturata*, que es la razón humana. En su deseo de sustraer la acción, así como el conocimiento y el universo mismo, al determinismo de los griegos y de los árabes, colocando en el principio de todo una libertad sin límites y sin normas, Occam disocia enteramente el derecho y la moral, al igual que había disociado la moral y la metafísica. Dios y el mundo aparecen desde entonces separados, una teoría exaltada de la omnipotencia divina coexiste con una expansión sin límites de la autonomía humana por transferencia de la primera a la segunda, porque es Dios mismo el que operó esta emancipación de los "laicos" con respecto a los "clérigos", del poder imperial con respecto al poder religioso de la Iglesia, y finalmente del hombre con respecto a Dios. Consecuencias todas ellas inevitables de los principios filosóficos que había planteado en su Comentario a las Sentencias, y que realizaron la más profunda revolución en los espíritus.

(* 57) El medio de Nicolás de Cusa y las fuentes de su pensamiento.— Como hace notar R. Minder (*Allemagnes et Allemands*, Ed. du Seuil, tomo I, 1948, página 264), Nicolás Krebs, hijo de un batelero de Cües, era muy devoto de su país renano, cuyas tradiciones católicas y occidentales le impregnaron fuertemente; quiso descansar en Roma, pero pidiendo que su corazón fuese enterrado en el hospicio de su pequeña ciudad natal, al pie de los viñedos moselanos. J. Nadler, en su *Literaturgeschichte der deutschen Stämme* (tomo I, 1939, pág. 172), lo mismo que K. Schilling (1943), le colocan entre las "naturalezas faustianas", reconociéndole "el coraje germánico de mirar cara a cara la verdad y de construir su sistema sobre la vieja idea alemana de la identidad de los contrarios". Pero es un genio esencialmente católico, que sueña, como Leibniz, con la "concordantia catholica", con la paz universal, con la armonía y la síntesis, y que no concibe su realización fuera de Roma. Se alimentó por lo demás de toda la savia del pensamiento cristiano, específicamente neoplatónico y agustiniano, como lo atestiguan los volúmenes de su biblioteca, piadosamente conservada en Cusa, donde figuran en lugar de honor, con traducciones latinas de Platón, Proclo y la exposición que hace de ella Bertoldo de Mosburg, el maestro dominico de Colonia, en su *Expositio in Elementationem Theologicam Procli:* Dionisio Areopagita y los comentarios de Alberto Magno sobre sus obras, especialmente sobre el *De divinis nominibus;* Eckhart, del que anotó su sermón sobre la unidad de Dios, puro intelecto (*Gal.*, III, 20); Enrique Bate de Malinas, cuyo *Speculum divinorum et quorundam naturalium* utiliza a Platón, Calcidio, Proclo, Hermes Trismegisto, juntamente con la ciencia aristotélica y árabe; Raimundo Lulio, del que posee la mayor parte de sus escritos y copió de su mano el *De arte electionis* (M. Honecker, Münster, 1937); Heymeric de Campo, maestro en teología en Colonia, donde Nicolás siguió sus lecciones, albertista resuelto, fiel a la tradición neoplatónica, que se inspira en el comentario de Alberto Magno sobre el *Liber de causis* y en la ontología de Ulrico de Estrasburgo, y al que su adversario tomista, Gerardo de Monte, acusa de haber profesado "que el alma racional, aun unida al cuerpo, puede, naturalmente, en el éxtasis, apartar totalmente su intuición intelectual de las especies inteligibles de las cosas materiales y volverse por un vuelo del espíritu hacia la intuición deiforme de las inteligencias angélicas" (G. Meersseman: *Geschichte des Albertismus*, Roma, 1935, II, 52). Se ve en qué medio nació y evolucionó el pensamiento complejo de Nicolás de Cusa y las influencias que se ejercieron sobre él.

(* 58) Sobre la relación de los dos poderes, espiritual y temporal, de Pedro Damiano a Dante.—1. Desde el siglo xi, Pedro Damiano (*Opuscula*, 23. *P. L.*, 15, 474) no duda en conferir al Papa, rey de reyes y príncipe de los emperadores, los derechos del imperio terrestre, al mismo tiempo que los del imperio celeste, y en afirmar que la unción pontificia otorga al emperador la investidura del poder temporal. En la *Summa super titulis decretalium* (IV, 7, 10. Lagarde, 1, 97), Enrique de Susa el ostiense († 1271) proclama abiertamente "que no hay más que una sola cabeza; a saber, el Papa, y que no debe haber más que un solo señor, tanto en lo espiritual como en lo temporal". Jacobo de Viterbo († 1308), en su *De regimine christiano* (I, 3, ed. Arquillière), justifica la subordinación de lo temporal a lo espiritual, de lo imperfecto a lo perfecto, por la necesidad de mantener la unidad de la vida social, que exige "un solo principado, un solo jefe, una sola república", lo mismo que hay un solo Cristo y una sola Iglesia. Egidio Romano († 1316), en su *De ecclesiastica potestate* (III, 2), escribe: "Así como hay una sola fuente en el gobierno del mundo, un Dios del que derivan todas las demás autoridades, así también en el gobierno humano es preciso que no haya más que una sola fuente, una sola cabeza, en la que resida la plenitud de la potencia y que posea las dos soberanías, sin lo cual la potencia no sería completa." En la ley de naturaleza, las dos soberanías estaban siempre unidas: Cristo, al distinguirlas, quiso romper la ley de unidad; quiso solamente, como decían ya San Bernardo (*De consideratione*, IV, 3) y Juan de Salisbury (*Polycraticus*, IV, 1-6), que fuese confiado a un poder distinto, pero subordinado, el cuidado de las cosas materiales. En fin, su discípulo agustino Alejandro de Saint-Elpidius, en su *Tractatus de ecclesiastica potestate* (III, 3-9), lo mismo que Hugo de San Víctor (*De Sacramentis*, II, 2), Honorio de Autun (*Summa gloria*, c. 9-18) y Jacobo de Viterbo (II, 7), escribe de la autoridad del Papa: "Praecedit potestatem temporalem, non solum dignitate, sed etiam tempore et causalitate." Se encuentran las mismas ideas en el franciscano español Alvaro Pelayo, el defensor de Juan XXII, que, hacia 1332, afirma en su *De statu et planctu Ecclesiae* (I, 37): "Non Ecclesia ab Imperio, sed Imperium ab Ecclesia." Mostramos en el capítulo siguiente cómo, siguiendo a Durando de Saint-Pourçain y al cardenal Juan de Torquemada, los teólogos españoles, Vitoria, Soto y todos los demás, volviendo a la pura doctrina de Santo Tomás y a la fórmula de Gelasio, se elevaron contra esta concepción abusiva del poder temporal del Papa, que Belarmino (1542-1621) reduce a un "poder indirecto".

2. Desde comienzos del siglo xiv, por lo demás, vemos a los príncipes y a sus legistas oponer a esta teoría de la jurisdicción y del poder temporales de la Iglesia una teoría exaltada del poder público y de sus derechos en materia es-

piritual. Desde 1296, Felipe el Hermoso pretende imponer los clérigos sin el asentimiento del Papa. La *Disputatio inter clericum et militem*, falsamente atribuida a Guillermo de Occam (Goldast: *Mon. sancti romani imperii*, tomo I, páginas 15 y sgs.), niega a la Iglesia todo poder de orden jurídico. Los legistas de Felipe el Hermoso, volviendo el principio del derecho público romano en provecho de su señor, proclaman que, según la fórmula de la *Quaestio in utramque partem*, "el rey es emperador de su reino" (Goldast, II, 98); y el *Sueño del huerto* (I, 81), que fue compuesto en 1376 a instancias de Carlos V, en una fórmula que será recogida por Castilla e Inglaterra afirma que "le royaume de France a fait de soy empire". Aún más: Pedro Dubois, Nogaret, Juan de París mismo (*De potestate regia et papali*, c. 1. Goldast, III, 109 y sgs.), proclaman que "el Estado es la sociedad perfecta", y se invoca la *lex regia* del derecho romano (*Digesto*, I, 4. *Instituta*, I, 2, 6) para legitimar la transferencia de la soberanía del pueblo a la cabeza del soberano, y sustraerlo así a toda investidura, incluso a todo control del poder espiritual. Según la fórmula del Digesto, recogida por los glosadores como Accurso y Vicente de Beauvais en su *Speculum doctrinale* (VIII, 34): "Quod principi placuit legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat." Guillermo de Plaisians va todavía más lejos y trata la casa de Francia de "directrix veritatis", fórmula que el rey hace suya en 1303 (P. Dupuy: *Histoire des démêlés d'entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, París, 1655. páginas 102, 124. Préclin: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1925. Lagarde, I, 156, 246 y sgs.). A partir del siglo XII, la integración en la Iglesia de los laicos y del príncipe como tal, bajo la influencia del Antiguo Testamento y de la teocracia judía, como se ve en Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury, había inducido a algunos, como el autor de los Tratados de York (*Tractatus Eboracenses*, ed. H. Boehmer, *M. G. H. Libelli de Lite*, III, 642. Gilson, *Philos. au M. A.*, 334) a invertir la relación entre los dos poderes y a volver en provecho del Estado el principio invocado en favor del Papa; a saber, que la Iglesia no es otra cosa que la "congregatio fidelium", y está, por tanto, constituida por laicos. Desde ese momento, la autoridad del rey, del príncipe o del Estado tiende a revestir un carácter sacerdotal y sagrado, y el señor del cuerpo de los laicos en la Iglesia, el "rey-sacerdote", tiende a arrogarse el título y las prerrogativas de señor de la Iglesia.

3. Las opiniones originales de Dante a este respecto se aclaran de nuevo a la luz de estos hechos. Sin adoptar el dualismo de las verdades, que enseñaba el averroísmo, Dante, en su tratado *De Monarchia* (hacia 1311), mantiene bajo la autoridad suprema de Dios la distinción de los dos poderes, espiritual y temporal, coordinados a un mismo fin último, que es el bien de todos y de cada uno (non enim gens propter legem sed e converso), en dependencia uno y otro directamente de Dios y solo de él en sus dominios respectivos (Imperium et Papa aeque principaliter sunt constituti a Deo). Esta era la doctrina del Papa San Gelasio († 496). Pero, como consecuencia de la identificación de la Ciudad de Dios con la Iglesia y de la Ciudad terrestre con el Imperio, como consecuencia también de la constitución del Sacro Imperio romano germánico, en el que Otto de Freisinga ve el cuerpo terrestre de la Ciudad de Dios, se hizo patente, como dice el autor (Crónica de las dos ciudades, 1146. *M. G. H.*, tomo 20, y ed. Chr. Mierow, Nueva York, 1928. IV, pról.) "que no podría decirse que estas ciudades son dos, sino que no forman virtualmente más que una sola, la Iglesia católica". De ahí la tendencia, visible en todas partes a partir del siglo XII, a absorber la ciudad terrestre en la Ciudad de Dios, a subordinar el Estado a la Iglesia, a proclamar la institución sacerdotal del poder real y la entrega del poder temporal al príncipe por la Iglesia que detenta ambos. Esta confusión peligrosa de lo espiritual y de lo temporal se prestaba, por otra parte, a una inversión de las relaciones, la misma que se encuentra afirmada en los Tratados de York, curiosa apología de la supremacía y del carácter divino del poder real. Ahora bien: precisamente contra esta confusión, fuente de todos los abusos, se eleva Dante, a fin de prevenir los excesos de sentido contrario que engendra y a fin de asegurar el orden y el equilibrio, como señala en su *De Monarchia*, aunque sin éxito, al parecer, puesto que, muy pronto después de él, Engelberto, abad de Admont (1297), en su *De ortu et fine romani imperii*, defendiendo la separación de los dos poderes y su coordinación necesaria, pone en la base del Imperio único universal soñado por Dante "la unidad del cuerpo de la Iglesia y de toda la república cristiana" y restablece la subordinación jerárquica del Imperio a la Iglesia, mientras que, por su parte, los príncipes, después de los reveses de Enrique VII en Italia, acaparan en su provecho las prerrogativas del Imperio y reivindican, con independencia, el poder espiritual. Mucho tiempo de maduración sería necesario para que estas ideas, atrevidas como todas las soluciones razonables, terminasen por superarla.

CAPITULO VIII

EL SIGLO XVI

59. El conflicto de los platónicos y de los aristotélicos renacentistas en Bizancio, en Italia y en Francia.—60. Leonardo de Vinci, sabio.—61. Maquiavelo y el maquiavelismo.—62. Las tesis luteranas y la justificación por la fe.—63. La Institución cristiana de Calvino.—64. El humanismo político de Tomás Moro.—65. Luis Vives, iniciador.—66. Erasmo humanista cristiano y la vía media de la razón.—67. La crítica de la razón humana, por Montaigne.—68. Jacob Boehme visto por Leibniz.—69. El pensamiento de Giordano Bruno y la concepción leibniziana de la mónada.—70. Campanella visto por Descartes y por Leibniz.—71. Juan de Santo Tomás.—72. Belarmino.—73. Debates entre tomistas y molinistas sobre la gracia y la libertad.—74. Báñez y Santa Teresa: naturaleza y gracia, libertad y omnipotencia divina, caridad y perfección del hombre.—75. La posteridad de Vitoria y la influencia de sus opiniones sobre la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo.—76. Características, alcance, originalidad del pensamiento suareziano. La esencia y la existencia. Lo individual y lo universal.—77. La mística.—78. El socratismo cristiano en la tradición medieval y en los espíritus españoles.—79. La concepción teresiana del deseo y del paso de la servidumbre a la libertad, confrontada con las teorías spinozista y marxista.—80. La unión del alma a Dios según Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y según Spinoza.—81. San Juan de la Cruz. El simbolismo que vuelve todas las cosas a lo divino.—82. La experiencia mística en San Juan de la Cruz. La noche. Sabiduría y amor. Contemplación adquirida y contemplación infusa.—83. Santificación y santidad.—84. La libertad verdadera. El hombre y Dios.

(* 59) El conflicto de los platónicos y de los aristotélicos renacentistas, en Bizancio, en Italia y en Francia.—Fue Jorge Scholarios, conocido con el nombre de Genadio, ferviente partidario de la unidad en el Concilio de Florencia (1438-39), luego primer patriarca de Constantinopla bajo la dominación

turca, quien primero emprendió en los medios bizantinos la batalla en favor de Aristóteles, por su libro *Sobre las dificultades de Pletón ante Aristóteles,* donde trata de probar contra Gemistos Pletón que la doctrina de Aristóteles está más de acuerdo con el cristianismo que la de Platón. Este libro, que valió a Scholarios la aprobación de Francisco Filelfos de Bolonia ("Defender a Aristóteles y la verdad es a mis ojos una sola y misma cosa", ed. Legrand, 1892, pág. 31), provocó en 1446 una Réplica de Gemistos Pletón, que escribió en defensa de Platón otros tratados donde expone la sabiduría de Zoroastro y de los Oráculos sibilinos como fuente de la "teología helénica", y un gran tratado de las Leyes, que Gennadios, ya patriarca, hizo quemar como contrario a la fe (*P. G.*, 160, 790). De Bizancio, la lucha pasó a Italia. Teodoro Gaza de Salónica († 1478) había permanecido algún tiempo en Constantinopla, que, bajo los Paleólogos, se convirtió en un intenso foco de cultura y, por el retorno a las fuentes griegas, preludió el renacimiento del helenismo en toda la Europa meridional (Vassilev: *Hist. de l'Empire byzantin,* tr. fr., 1932, II, 421). Pasó de allí a Italia, donde trabó amistad con Bessarión y, en la corte pontificia, convertida bajo el Papa humanista Nicolás V (1398-1455), en rival de la corte de los Médicis, tradujo todas las obras de Aristóteles, como hacía por su parte, en la corte de Médicis, el bizantino Juan Argyropoulos, muerto en Roma en 1468 (L. Stein, Arch. f. Gesch. der Philos, 1889). Escribió un tratado contra Gemistos en favor de Aristóteles, tratado que provocó una viva respuesta de Miguel Apostolio, en tanto que Bessarión trataba de calmar la disputa (1462). Jorge de Trebizonda (1396-1484), traductor también de Aristóteles, lanzó en favor del Estagirita, contra Platón y sus adeptos, una violenta campaña que nos testimonia su tratado *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (V, 1445, ed. Venecie, 1523), acusando a Gemistos Pletón de querer, amparándose en Platón, "entronizar en sus libros pestilentes una nueva religión universal que no será ni la de Cristo ni la de Mahoma, sino una religión muy parecida a la de los antiguos helenos", mientras que Bessarión tomaba la defensa de Platón en su célebre obra *In calumnatiorem Platonis* (escrita en 1458, publicada en 1469), a la que añadió un sexto libro contra Jorge de Trebizonda (ed. Venecia, 1503). En fin, en 1470 el conflicto entre Aristóteles y Platón fue llevado ante la Universidad de París, donde sabemos por la correspondencia entre Bessarión y su discípulo Guillermo Fichet († 1499), ferviente platónico, como Roberto Gaguin († 1501), general de la Orden de los hermanos de la Trinidad y de la Redención de los cautivos (Legrand, página 223), que el hijo de Jorge de Trebizonda había pedido una condenación oficial del platonismo. Jacobo Charpentier, médico de Carlos IX, tomó el partido de Aristóteles contra Ramus. Pero Lefèvre d'Etaples (1445-1636), partidario del aristotelismo, trata de mostrar que el platonismo de Ficino y de Pico se armoniza con los principios del Estagirita, a condición de que se le libere de las interpretaciones escolásticas (*Hecatonomiae* de 1506), y encuentra en la doctrina de Nicolás de Cusa, conocida por él desde 1514, el acuerdo de la ciencia de Aristóteles con la "teología intelectual" de los neoplatónicos y de Dionisio, en la que ve la base de la mística cristiana (Borje Knös, Lettres d'humanité, IX, 164 y sgs.).

(* 60) Leonardo de Vinci, sabio.—Sobre la manera cómo "la ciencia de Leonardo se alimentó de los jugos de la escolástica", véase P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* (Hermann), 1.ª serie, 1906, página 3. En su Prólogo, Duhem observa justamente que los preciosos enredos de Leonardo nos permiten seguir, desde el primer esbozo hasta el plan ya formado, las formas diversas que tomó una invención en su razón genial. Sus manuscritos (publicados por Ravaisson, 1881-1889) constituyen así documentos de un valor inestimable, y únicos en su género, porque nos muestran cómo una idea nueva provacada por alguna circunstancia exterior, la observación de un fenómeno natural, el gesto o la conversación de un hombre, la lectura de un libro, se desenvolvió en su espíritu sirviéndose de ideas ya existentes o luchando contra ellas, y cómo se aclaró para ser finalmente contemplada en su plena evidencia. Particularmente sugestiva a este respecto es la manera cómo Leonardo llegó a su teoría del *impeto* y de la *forza* por la asimilación del movimiento de las cosas inertes al movimiento del alma, que desea su retorno a su principio original, como lo describió Duhem en la segunda serie de sus *Etudes* (Léonard de Vinci et Nicolas de Cuse). Es interesante observar a este respecto que si Leonardo, en su visión genial, no supo distinguir claramente el *impeto* de la *forza,* la razón de ello es que una distinción tal resultaba imposible entonces en ausencia de la noción de ecuación diferencial, cuya integración introduce constantes arbitrarias que necesitan, para ser determinadas, que se conozcan las condiciones iniciales (las cuales pueden ser escogidas independientemente de toda noción de fuerza). El movimiento de un cuerpo está determinado en lo esencial por la *fuerza* que actúa sobre él (por ejemplo, el peso), que produce la aceleración del movimiento (la fuerza no determina la velocidad, sino la derivada de la velocidad, es decir, la aceleración). Pero el movimiento no puede ser enteramente determinado en magnitud y en dirección más que si se conoce la velocidad inicial, que es completamente independiente de esta fuerza: el *impetus* o el impulso cinemático dado al móvil, representa precisamente esta velocidad inicial, es decir, en términos modernos, el vector Vo. En el caso particular del peso, el movimiento del grave puede ser considerado como resultante de la "composición" de dos movimientos: de una parte, un movimiento relativo, rectilíneo y uniforme, en el cual la velocidad inicial se conserva; de otra parte, un movimiento acelerado, en el cual la trayectoria rectilínea precedente cae con una aceleración constante. Se ve en este ejemplo la manera cómo, en la mecánica, este "fruto matemático", como dice Leonardo (Tratado, I, 30), la experiencia y el lenguaje matemático se compenetran, se aclaran y se vivifican.

(* 61) Maquiavelo y el maquiavelismo.—El florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), conmovido por la inestabilidad política de su época, que le presenta una Italia desgarrada, una Europa en tinieblas, un mundo víctima de la confusión, trata de ofrecerle remedio, subordinando el mundo de la imaginación al mundo real y regulando el arte de la política sobre la observación y la experiencia; para esto se propone enseñar al príncipe los medios de mantenerse en el poder y de contener a sus súbditos, medios que son buenos con tal de que aseguren el fin propuesto; a saber, la conquista, la conservación y el reforzamiento del poder. Como mostró Augustin Renaudet en su hermoso libro sobre *Maquiavelo, Etude d'histoire des doctrines politiques* (*N. R. F.*, 1942), este pensamiento es el que inspira todo el Renacimiento italiano. Anima la obra de Guicciardini, los veinte libros de su *Historia de Italia* y su *Historia de Florencia* (an-

teriores a 1512), así como sus *Diálogos sobre el gobierno de Florencia* (1524-1527). Se define y se desenvuelve en Maquiavelo. Republicano de aspiración y de doctrina, aplica ante todo estas consideraciones a una concepción republicana del Estado en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (ed. 1531); luego, en una forma más clara y más desnuda, las hace servir a la constitución de una monarquía que queda sin fundamentar y a la que señala sus límites, su objeto, su fin y sus medios de acción. Este es el plan de *El Príncipe*, terminado en 1513, dedicado a Lorenzo de Médicis y publicado en Roma en 1532. En este famoso libro, obra de un calculador y de un visionario, de un "realista de la utopía", Maquiavelo intenta poner las bases de una política estrictamente positiva, para desmontar y reconstruir la estructura del Estado, para poner a punto la técnica del poder, tratando de encontrar y de recrear lo que probó su excelencia por su perennidad; al mismo tiempo, pretende enseñar al príncipe el gobierno de los hombres tal como son, enseñándole precisamente a no considerar sus sentimientos y sus pasiones, sus creencias y sus mismas ideas, como no sea para medir las fuerzas y las debilidades que pueden ayudar o contrariar su juego, y el partido que se puede sacar de ellas. La única grandeza humana que existe a sus ojos es el Estado, el único fin al que todo debe ser subordinado es la grandeza del Estado; los únicos resortes a los que reconoce eficacia son la fuerza y el disimulo. A esta construcción del Estado sobre bases plenamente positivas, Maquiavelo, enamorado de la unidad y, al menos en teoría, de la libertad, aporta la agudeza de un espíritu al que, sin embargo, la vida engañaba fácilmente y del que los acontecimientos y los hombres se burlaron con un "maquiavelismo" que ignoraba su autor, en razón de esa tendencia suya, como la del héroe de Cervantes, a "ver la realidad bajo el aspecto del ideal": pero de un ideal que no tiene nada que ver con el "enderezamiento de los entuertos", ni con el derecho, ni con la justicia, ni con el amor, puesto que él no busca otro objetivo que la exaltación del Estado. Por este giro, Maquiavelo consagra el divorcio del hombre público y del hombre privado, y el de la política y de la moral, puesto que la política, tal como la concibe, se basta a sí misma, encuentra su norma en sus fines propios y no tiene que subordinarse a un fin exterior y superior. Conviene advertir, por lo demás, que Maquiavelo, lo mismo que Guicciardini y Jerónimo Morone, el senador y canciller de Milán que había soñado con realizar la unidad italiana junto con el condestable de Borbón en 1526, estaba preocupado por encima de todo, como dice en las últimas líneas de *El Príncipe*, por ver a Italia romper sus cadenas, y hacía votos porque apareciese "el liberador de estas desgraciadas provincias cansadas de la dominación de los bárbaros y que gimen bajo este yugo odioso". Hay que colocar *El Príncipe* en esta perspectiva para apreciar su sentido exacto.

De hecho, el ideal de Maquiavelo, inspirado por este pesimismo profundo, tanto para con el individuo como para con el Estado, que descubre en él Pierre Mesnard (pág. 19), es un ideal singularmente limitado, indiferente a todas las normas de la moral antigua y cristiana, y que no ve en el hombre más que al *homo politicus* al servicio del príncipe o del Estado. 1312, 1512: basta comparar *El Príncipe* de Maquiavelo con el *Purgatorio* de Dante, con su *Paraíso* y su *De monarchia*, para medir la amplitud de la caída que se operó en Italia entre estas dos fechas. Dante, como, después de él, Erasmo y Moro, supo tener en cuenta las lecciones positivas de la experiencia y de los hechos: pero, lo mismo que Erasmo y Moro, reconoce la existencia de una norma superior que le permite interpretar los hechos, juzgarlos y decidir las condiciones de un buen gobierno, temporal y espiritual. La consecución del éxito temporal es, por el contrario, la única regla de lo que, desde los últimos años del reinado de Francisco I, se denominará el "maquiavelismo". La Boétie, en 1551, lo mismo que en 1576 el hugonote Etienne Gentillet, lo denuncian y lo atacan resueltamente. En sus *Essais* (II, 10), Montaigne, hablando de Guicciardini, observa que, "de tantas almas y efectos que juzga, de tantos movimientos y consejos, no atribuye sino uno solo a la virtud, religión y conciencia, como si estas partes hubiesen desaparecido del mundo". Y, en una carta de septiembre de 1646 a la princesa Elisabeth, que le había pedido su opinión sobre el libro de Maquiavelo, Descartes escribe: "Creo que en lo que el autor ha fallado más es en no haber distinguido claramente entre los príncipes que adquirieron un Estado por caminos justos y los que lo usurparon por medios ilegítimos; y en haber aplicado a todos, generalmente, los preceptos que solo son apropiados para estos últimos" (ed. J. Chevalier, pág. 144). ¿Qué se puede, en efecto, como observa Descartes, edificar con tales cimientos? Nada queda ya del orden tradicional y cristiano, que las grandes síntesis medievales habían definido tan maravillosamente, y que Dante quería instaurar en la humanidad. De hecho, el "realismo" destronado del Renacimiento, ese "humanismo" privado de Dios, que pretende reemplazar al humanismo verdadero, ordenado a Dios como a su principio y a su fin, desconoce totalmente al hombre: desdeña sistemáticamente el apetito de lo infinito, el deseo de la perfección inscrito en su naturaleza, el sentimiento de dependencia del hombre con respecto a Dios, el deber que él tiene de conformarse con la ley natural, expresión de la ley eterna, es decir, la más alta, la más plena y la más positiva de las realidades; y entre las realidades visibles, tangibles, a las que pretende reducir toda la realidad, ignora, desconoce y desprecia todo aquello a lo que un San Antonino de Florencia prestaba una atención tan penetrante: la economía, los intercambios, la industria, el comercio, las finanzas, el aspecto social de la vida de los pueblos, así como su vida intelectual y moral, las artes y las letras, el esfuerzo de las generaciones humanas hacia lo mejor; no conoce la vida religiosa más que como un medio, por lo demás indispensable, a utilizar por el príncipe para sus miras políticas. Como dice Renaudet (pág. 140, págs. 227-247) y como hemos mostrado en otra parte (*Cadences*, I y II), a pesar del genio y de la lucidez de su autor, a pesar de sus observaciones ingeniosas sobre la técnica gubernamental, la solución del problema planteado en estos términos no podía ser más que parcial y peligrosamente falsa. Introducía a la humanidad por un camino fatal; la incitaba a considerar como legítimo todo lo que obtiene la fuerza conducida por la inteligencia y a buscar en una ética de esta naturaleza la salvación de los Estados; hacía de un César Borgia su héroe de mito, y, como lo proclamará tres siglos más tarde Hegel, el hecho natural, normal y necesario de la sociedad humana, su ideal último, no es ya, como para San Agustín, Santo Tomás y Dante, la paz, esa tranquilidad del orden fundado en la justicia; es la guerra, obra y creadora de la fuerza.

(*62) LAS TESIS LUTERANAS Y LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE.—Todas las tesis luteranas se relacionan estrechamente con otras, y todas se ordenan alrededor de la tesis central de la *justificación por la fe*, de la que Lutero, en 1513, antes

del primer comentario sobre los Salmos, recibió la revelación, nos dice, por "una intuición del Espíritu Santo en la cloaca" (*Tischreden*, ed. de Weimar, tomo II, n. 1681; tomo III, n. 3232 a. Es lo que se llama en Alemania el acontecimiento de la Torre, y que parece referirse a un lugar mucho menos noble en el que Lutero hacía estaciones prolongadas; a saber, la "cloaca" del convento. Dict. Th. cath., IX, 1207). Pero para comprender bien esta doctrina central del luteranismo hay que ver cómo se unieron y se enlazan entre sí las diferentes piezas que la constituyen, y observar las influencias que se ejercieron sobre el reformador en las diferentes épocas de su vida. (Véase el excelente estudio de J. Paquier sobre Lutero en el Dict. de Théol., cath., IX, 1146-1335, donde se encontrará la mayor parte de los textos y de las referencias.)

1. La primera influencia que sufrió Lutero fue la del *nominalismo*, que conoció a partir del año 1505 entre los agustinos de Erfurt. De la síntesis nominalista fue precisamente de donde partió. En el *Epitome et Collectorium circa quattuor Sententiarum libros* de Gabriel Biel († 1495), de inspiración occamista, bebió su formación teológica primera. (Véase P. Vignaux, artículo Nominalismo del Dict. de Th. cath. *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, 1934. *Luther commentateur des Sentences*, 1935.) Se encuentran ahí formuladas ya algunas de las teorías que recogerá Lutero: 1.º Sobre la debilidad de la razón y su incapacidad para alcanzar por sus conceptos y por sus términos las Ideas divinas constitutivas de lo real, la causa, la ley, el orden, la finalidad. 2.º Sobre la voluntad arbitraria de Dios, que decide lo que le place, y cuyos decretos totalmente libres e independientes constituyen la regla del orden existente, de la moralidad, de las convenciones y del derecho (*Coll.*, I, dist. 42 y 43), lo que le conducirá a Lutero a negar la existencia de una ley natural y, lo mismo que a Bradwardine, a proclamar "servil" a este "albedrío" del que el hombre se enorgullece. Biel, es verdad (C. Ruch, D. Th. cath., II, 817), salva la ortodoxia católica distinguiendo lo que Dios decidió de hecho (*potentia ordinata*)—como no aceptar más que los actos realizados por el hombre que recibió la gracia infusa—y lo que habría podido decretar absolutamente (*potentia absoluta*)—, como admitir a la felicidad a un hombre que no cumpliese estas condiciones: para saber lo que Dios quiso, Biel recurre a la especulación. El católico cree lo que es, el nominalista busca lo que podría ser. Lutero presenta como real lo que Biel declaraba posible y no pone ningún límite a la arbitrariedad divina.

2. Hacia 1510-1511, después de su viaje a Roma, que tuvo en la evolución de su pensamiento una influencia decisiva, vemos cómo se injerta en Lutero, sobre el nominalismo, *el pesimismo agustiniano* (Paquier, 1189). Comienza entonces a contrapesar el nominalismo, y a reprocharle haber concedido demasiado a las fuerzas del hombre. En 1518 está terminada la evolución: Lutero adopta, sobre la corrupción y la impotencia totales del hombre, una posición que va mucho más allá de las opiniones agustinianas más avanzadas. Esta evolución decisiva de su pensamiento se produjo bajo la influencia de su temperamento, cada vez más turbado por la concupiscencia y la preocupación de su propia predestinación; fue estimulada por la necesidad de contradicción inherente a su espíritu; se formuló, en fin, bajo la acción de San Agustín, al que comenzó a leer y anotar en 1510, y sobre todo, de los teólogos agustinianos: los del siglo XII, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, que le enseñaron a identificar la concupiscencia con el pecado

original, del que somos considerados como responsables; y los agustinos de los siglos XIV y XVI: Gregorio de Rimini († 1358), que combina curiosamente, con un antipelagianismo decidido y la convicción de que el hombre no puede hacer el bien sin la gracia, las teorías ideológicas y críticas de Occam y de los nominalistas, vetando al conocimiento el mundo de las realidades para confinarlo en la objetividad del "complejo significable"; Egidio Romano, llamado Colonna († 1316), que, inclinado siempre a separar las cosas distintas, separa de tal manera de la esencia creada la existencia que la concibe como participada y derivando directamente del *esse* de Dios (*Theoremata de ente et essentia*, ed. Hocédez, 1930, página 227); y, después de él, Jacobo Pérez de Valencia (1490), Juan de Paltz († 1511), Egidio de Viterbo († 1532), platónico y agustiniano, cuyas opiniones no fueron extrañas a la doctrina de la justicia de Dios tal como la formularon Seripando y Lutero. Este agustinismo extremado fue reforzado todavía en Lutero (Paquier, 1251) por la influencia de Tauler, de la *Teología germánica*, que editó en 1516-1518, del maestro Eckhart, en el que descubre, separándolas, es verdad, de sus principios, las tesis del quietismo, y la idea de la pasividad total del hombre con respecto a Dios, "que hace todo en nosotros" (Weim., IX, 97).

3. El punto de partida teórico de la doctrina de la justificación, como se puede inferir de la publicación reciente de las actas del concilio de Trento (Paquier, 1199, 1221), debe ser buscado en la teoría de la *doble justicia*, inherente e imputada—Dios supliendo nuestra justicia interior, siempre insuficiente, por la imputación exterior de los méritos de Jesucristo—, que había sido emitida por el general de los agustinos, Seripando (1493-1563). Bajo la influencia de estas opiniones, Lutero, a partir de 1520, abandona la idea del amor inicial que ponía en lo justificado al principio de la santificación: la única realidad justificante es la fe, que produce un efecto *exterior* e *inmediato*, porque lo interior del hombre es incurable, y todo progreso espiritual es imposible. En 1532, proclama que "el cristiano es justo y santo con una santidad extraña o extrínseca; es justo por la misericordia y la gracia de Dios. Esta misericordia y esta gracia no está en el hombre; no es un *hábito* o una cualidad en el corazón, es un beneficio divino" (Weim., XL, 2, 352). Cristo, dice él hacia la misma época (1531), es nuestra *justicia* formal (Enders, IX, 20), a saber: la forma *exterior* que nos justifica; porque en nosotros, en el interior del hombre, no hay otra cosa que la concupiscencia; ella es nuestro *yo*: "Tú eres mi justicia, yo soy tu pecado", dice él a Jesucristo (en 1516. Enders, I, 29. Weim., I, 593, etc.). *Tu justitia mea, ego peccatum tuum*, escribe en la primera página de un libro de salmos. En 1535, reduce a este solo artículo la fe en Cristo (Weim., XL, 1, 33) y refiere a él todas sus tesis, entre el doble polo de la *concupiscencia* y de la *confianza* (Paquier, 1240): la invencibilidad y la culpabilidad de la concupiscencia, identificada con el pecado original; la corrupción total del hombre por el pecado, imposible de curar y al que es preciso adaptarse (idea común a Maquiavelo y a Lutero); la imposibilidad de cumplir la ley; la pasividad del hombre bajo la acción de Dios; la certeza de la gracia y de la salvación (conclusión del servil-albedrío, 1525. Weim., XVIII, 783), que excluye toda cooperación del hombre con Dios (Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, pág. 234); la negación de la libertad, la negación de la gracia habitual y más generalmente, de los hábitos, noción heredada de la "filosofía rancia" de Aristóteles, la negación misma de toda gracia creada, para conservar solo la gracia como "favor de Dios a nosotros", que nos hace unirnos directamente a Dios (Weim., VIII, 106), devenir la ley viva (Weim., I, 228. Tesis 82-84 de 1517), pro-

ducir inevitablemente obras buenas (tesis esbozada en las Notas a las Sentencias de 1509-1511. Weim., IX, 90), y de la que dirá muy pronto (1518, Tesis de Heidelberg, 3, 6-12, 13, Weim., I, 353. Sermón sobre la triple justicia, Weim., II, 45) que nos permite prescindir de las obras y no tener que preocuparnos de ellas (1520, Cautividad de Babilonia, Weim., VI, 529). Así se nos presenta, a pesar de las contradicciones de un pensamiento poco coherente y sometido a las fluctuaciones incesantes de su experiencia personal y de las circunstancias exteriores, la lógica interna que presidió, en sus grandes líneas, la formación de la doctrina luterana y la utilización por él de los elementos de que se nutre esta lógica apasionada.

(*63) LA INSTITUCIÓN CRISTIANA DE CALVINO.—El libro de *L'Institution chrétienne* (1536), primer tratado de este género escrito en lengua vulgar, en un "estilo triste", como lo califica Bossuet, pero sobrio, firme, conciso y sabroso, no es original ni por el método, que es el de todos los evangelizadores de la época, del grupo de Meaux y de Guillermo Farel, ni por los elementos doctrinales, todos tomados al luteranismo, que Calvino conoció en Orleáns y en Bourges; pero se distingue y vela por el rigor lógico de la deducción, que saca todo de lo absoluto, infinita y universal soberanía divina: la suerte de la criatura, o "la causa de nuestra salvación", no es ya para Calvino, como lo era para Lutero, el problema angustioso del que se parte y que se trata de resolver por la Omnipotencia arbitraria de Dios y por la imputación de una justicia exterior de la que nace la seguridad de la salvación; es la consecuencia inevitable del principio que preside todo y refiere todo al "propósito" de Dios y a su "soberano honor". En Calvino, por lo demás, como en los estoicos, por una fecunda paradoja, irreductible a la lógica pura y difícilmente conciliable con los principios de la doctrina, este determinismo rígido se alía de manera extraña con la exaltación de la voluntad en el hombre—al menos en los "elegidos" o en el "sabio"—, cuya libertad se afirma en una servidumbre consentida y transfigurada por ese consentimiento mismo. Así, en el calvinismo, la obra de la *santificación* personal se une indisolublemente a la *justificación,* porque la gracia que Dios dispensa a sus elegidos "según el buen placer de su voluntad" no les dispensa del esfuerzo personal, sino que lo provoca y lo estimula en sí, es decir, en Dios, que recreó nuestra voluntad liberándola de la servidumbre del pecado para seguir la vocación que le asignó como una estación perpetua en esta vida, de suerte que El reina en nuestro corazón como en su posesión. La doctrina calvinista, tanto en teología como en política, es un teocentrismo, o una teocracia, de la que se encuentra excluido todo lo que no es Dios, y que no llama a la libertad más que a sus "elegidos", es decir, a una"élite". El mismo exclusivismo conduce a Calvino a la repudiación total de todo elemento "sacerdotal" o "sacramental", sobre todo en materia eucarística, en la que Lutero retiene y Calvino rechaza, el dogma católico de la presencia real del cuerpo de Cristo.

(*64) EL HUMANISMO POLÍTICO DE TOMÁS MORO.—En su interesante obra sobre *Le nouvel urbanisme* (1948), págs. 60 y sgs., Gaston Bardet puso en claro las nuevas consideraciones del autor de la Utopía, al mismo tiempo que la inspiración humana y cristiana de la que proceden y que las separa enteramente del humanismo destronado de los modernos. En efecto, se encuentran en germen en su libro, con la supresión de la propiedad privada, la comunidad del *habitat* y de las comidas, el falansterio, teorías originales sobre la alternativa de las actividades urbana y rural; la abundancia, que excluye la necesidad de los intercambios, del dinero y del patrón oro; el servicio social, la asistencia (que Vives reclamaba en el *De subventione pauperum,* 1527); la organización de los ocios, la limitación de la producción, la comunidad de los bienes de consumo, la uniformidad de las instituciones y de las costumbres, la cultura del espíritu. Pero todas estas concepciones, en Moro, están dominadas por la consideración platónica de que todo es verdaderamente común *entre amigos,* que *el equilibrio* a realizar está fuera y por encima de la igualdad aritmética y debe ser regido por *la equidad* que guarda las proporciones entre clases naturalmente desiguales; y se encuentra en él la idea cristiana, y específicamente tomista (L. Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas,* Sirey, 1939), de que la unidad debe hacerse, no sobre el plano material, sino sobre el plano del espíritu; no por la uniformidad que crea la violencia, sino por la armonía de una diversidad que mantiene las estructuras de las partes después de su integración en el todo, y que se regula sobre la justicia y la caridad. Así, teorías en apariencia idénticas toman en un Moro y en un Marx una significación muy distinta y una dirección o una finalidad diametralmente opuesta.

(*65) LUIS VIVES, INICIADOR.—Vives pide que la experiencia sea colocada en la base de todo conocimiento, y lo hace él mismo, con rara felicidad, en psicología, en pedagogía, en crítica filológica. Al igual que sus escritos sobre la educación. *De institutione christianae feminae* (1524), *De disciplina* (1531), *De ratione studii puerilis* (1534), su comentario a la Ciudad de Dios (1522), su *Linguae latinae exercitatio* y su *De traducendis disciplinae* (1531), que Richard Simon ponía por encima de todas las obras similares; su *De anima et vita* (Brujas, 1538), abunda en consideraciones originales y en observaciones fecundas. En el primer capítulo muestra que el psicólogo no tiene que buscar como punto de partida lo que es el alma, sino cómo se ejerce su actividad: de ahí la descripción que da de los hechos de conciencia, de las emociones, etc., haciendo abstracción de toda teoría especulativa sobre la esencia del alma. Por otra parte, considerando el alma como principio de vida, concibe las formas inferiores de la vida como la base de las formas superiores, y constituye así una psicología fisiológica. Pero, mientras que las funciones vegetativas y orgánicas del alma pueden ser engendradas y explicadas a partir del cuerpo, muestra que el alma humana, el alma razonable, que aspira a lo infinito, no puede derivar más que de una causa u origen divino y que fue creada inmediatamente por Dios. En un interesante estudio sobre "Une source inexplorée du Traité des Passions" de Descartes (R. philos., julio, 1948), Mlle. G. Lewis muestra todo lo que Descartes debe a Luis Vives, del que había leído y citado (a. 127) el *De anima,* sobre todo para el principio que preside la clasificación de los apetitos, o pasiones del alma (a. 57 Cf. *Enumeratio affectuum,* III, 1, ed. de Valencia, 1782, p. 426), el amor puro y la concupiscencia (a. 81-82. Vivès, III, 10, pág. 432), la filosofía de las pasiones (a. 97, 102, 131. Vivès, pág. 447), la asociación y el reflejo condicionado (a. 50, 93, 107, 136. A. Mersenne, 18 de marzo de 1630. Vivè, II, 2, pág. 350).

(*66) ERASMO, HUMANISTA CRISTIANO Y LA VÍA MEDIA DE LA RAZÓN.—La razón como *via media* entre los extremos, o, siguiendo su expresión favorita, la *media quaedam ratio,* es la característica esencial de Erasmo, de su personalidad y de

su obra. Porque el hombre no es "ni pecador ni santo varón" (*De taedio et pavore Christi disputatio*. Op., V, 1287). Esto es lo que explica cómo, ya en su tiempo y también en nuestros días, se haya tomado esta moderación o esta medida por una falta de sinceridad o de generosidad: "Erasmus est homo per se", decía de él Ulrico de Hutten, y los reformadores le tachaban, no solamente de inconsecuencia, sino de egoísmo, por haber rechazado el adherirse a la Reforma que él había preparado. A lo que él respondía que no había tenido otro fin que el de despertar en los espíritus el gusto por las letras y el de llevar a las almas a la verdadera piedad del Evangelio, sin afirmarse como dogmatista ni asentar la división y la discordia entre los hombres: porque se trata, no de destruir, sino de conciliar y de hacer llegar a un acuerdo los dos elementos de que está hecha nuestra civilización, la antigüedad y el cristianismo, colocándolos cada uno en su orden (Coloquios familiares de 1518). Es así cómo trata de reconstruir "el divino monumento de la antigüedad", editando, de 1515 a 1533, a Séneca, a Suetonio, a Quinto Curcio, el *De officiis*, las Tusculanas, a Plinio el Viejo, a Tito Livio, a Aristóteles, a Terencio, a Demóstenes, a Tolomeo, traduciendo a Eurípides y a Luciano, escribiendo sus *Adagios*, donde, de 1500 a 1508, recoge los proverbios, oráculos y sentencias en los que los antiguos nos entregaron lo mejor de la sabiduría humana. Es así, igualmente, cómo se consagra al estudio de los Libros sagrados, y cómo, desde su *Método de la verdadera teología* (1515) hasta el *Eclesiastés* (1536), trata de traer la ciencia teológica a sus fuentes, a los Salmos, a los Padres, Jerónimo y Agustín, que edita o traduce; al Nuevo Testamento, en fin, del que da una edición greco-latina, tratando de encontrar la "vita spiritualis" que es la esencia de la vida cristiana porque aporta consigo la simplicidad, la paciencia, la paz, la libertad y el amor. Ahora bien: esta "vía media" que es la de la razón, esta virtud de "discernimiento" y de "rectitud" que recomienda a Lefèvre d'Etaples, le llevan a rechazar igualmente el culto exclusivo de la antigüedad, que alejaba al Renacimiento de la filosofía cristiana para retornar al paganismo (Diálogos ciceronianos de 1528), y las innovaciones luteranas, que olvidaban todo el pasado, tanto la tradición antigua como la tradición cristiana, que desde 1517 detenían claramente el impulso renacentista, y, por la ruptura con Roma, rompían la unidad de los hombres. Al adoptar una actitud de esta naturaleza, a pesar de lo que se haya dicho (Em. Callot, *Erasme ou le parfait humaniste*, Bull Ass. G. Budé, julio de 1947, pág. 113), no se separaba en modo alguno de la Iglesia católica; repudiaba únicamente los revestimientos extraños, "judaicos", "bárbaros" o supersticiosos, que alteraban su figura y que él había denunciado en el *Antibarbarorum Liber* (1492) y en el *Elogio de la locura* (1511), para volver a encontrar "el espíritu de Cristo", que desconocían tanto Lutero como los libertinos de Italia, y que está salvaguardado por la Iglesia de Cristo, la Iglesia católica (2.ª ed. del *Enchiridion militis christiani*, 1518. *Du libre arbitre*, 1524, trad. P. Mesnard, 1945).

(* 67) La crítica de la razón humana por Montaigne.—En la crítica que hace de los poderes de nuestra razón humana, faltó a Montaigne, impregnado de la mentalidad nominalista entonces reinante, el distinguir, tras la razón legisladora o constructora, que pretende adaptar el ser y el deber ser a su propia medida y suficiencia, la razón captadora o receptora, apta para aprehender las ideas en su realidad verdadera, no humana, sino divina, gracias a una participación de nuestra

razón humana en la Razón suprema que la mide y a la cual se somete. Las críticas que Montaigne formula contra la primera no alcanzan a la segunda, y le restaba, después de haber reprendido justamente a la razón orgullosa y de haber rebatido las pretensiones insostenibles de su "Virtud estoica", poner a luz el alcance de esta razón razonable y sabia, consciente de sus límites, fundada no solamente en "costumbre" y "tradición" (I, 23), sino en "experiencia" y en "naturaleza", este "guía prudente y justo", como dice él mismo (III, 13): la ayuda de lo alto la eleva a un estado que la naturaleza, sin duda, es incapaz de alcanzar con sus solas fuerzas, y "nuestra fe cristiana" viene a perfeccionarla, por "medios puramente celestes" y una "divina y milagrosa metamorfosis", pero sin anularla, puesto que, muy al contrario, la fe se apoya en los datos y los principios que nuestra razón es capaz de alcanzar por sí misma cuando ella está bien conducida. El fideísmo, fundándose en un escepticismo radical surgido de las posiciones nominalistas, rompe toda comunicación entre la razón y la fe, y pretende finalmente edificar la fe sobre las ruinas de la razón: pretensión peligrosa, que resulta fácil volver contra el que la utiliza, como se desprende de las interpretaciones que corrientemente dio Montaigne y de las conclusiones que se sacaron de sus principios, en contra de su designio. Porque su plan es claro, y basta leer los *Essais* de una manera atenta y sin prevención, para reconocer que la crítica que nos presentan de la razón no llega a negarle el poder de conocer las verdades de su propia incumbencia: aunque con una condición, que es la de que sea bien conducida, que confiese su debilidad y sus límites, y, añade Montaigne, que sea regida, iluminada y enderezada por la fe; afirmación que es verdadera de hecho, al menos muy generalmente, si no lo es de derecho, ni siempre absolutamente de hecho. Releamos lo que dice en la Apología de Raimundo Sabunde: "El nudo que debiera anudar nuestro juicio y nuestra voluntad, que debiera estrechar nuestra alma y unirla a nuestro Creador, debería ser un nudo que tomase sus pliegues y sus fuerzas, no de nuestras consideraciones, de nuestras razones y pasiones, sino de una atadura divina y sobrenatural, que no tuviese más que una forma, un rostro y un lustre, y que es la autoridad de Dios y su gracia. Ahora bien: al estar nuestro corazón y nuestra alma regidos y presididos por la fe, es razonable que ella ponga al servicio de su plan todos nuestros demás recursos según su alcance. ¿No es de creer que toda esta máquina tenga algunas señales impresas de la mano de este gran arquitecto y que haya alguna imagen en las cosas del mundo que refiera de alguna manera al obrero que las ha construido y formado? Dejó en estas altas obras el carácter de su divinidad, y solo nuestra imbecilidad nos impide descubrirlo. Es lo que nos dice él mismo, que sus operaciones invisibles nos las manifiesta por las visibles (*Rom.*, I, 20)... Sería como negar la bondad divina el que el Universo no diese su asentimiento a nuestra creencia. El cielo, la tierra, los elementos, nuestro cuerpo y nuestra alma, todas las cosas concurren a ella: tan solo nos queda encontrar el medio de servirnos de ellos; nos instruyen, si somos capaces de entender..." Es así como, de manera equivalente, Descartes, siguiendo su hermosa regla o método natural, cual es el de considerar "el orden que Dios imprimió en el rostro de su obra que llamamos comúnmente la naturaleza", encuentra por todas partes y ante todo en la idea que tenemos de Dios, "la señal del obrero impresa en su obra" (J. Chevalier, *Descartes*, 59, 258, 315).

(* 68) Jacob Boehme visto por Leibniz.—La correspondencia de Morell y de Leibniz (1696-1699) con respecto a Boehme, a los visionarios, entusiastas y quie-

tistas, presenta un vivo interés, tanto por lo que nos revela de las obras de Boehme y de su influencia, como por los juicios que formula Leibniz sobre su doctrina y sobre las doctrinas emparentadas (*Textes inédits de Leibniz*, publicados por G. Brua, P.U.F., 1948). André Morell, numismático enamorado de la mística, no deja en su correspondencia de exaltar al "bienaventurado Boehme" y de exhortar a Leibniz a leerlo, a fin de llegar "al centro y fuente primera", lo único capaz de contentar "la chispa de la infinitud" que hay en nosotros. "Cuanto más leo a este autor, tanto más encuentro en él *dictamen Spiritus sancti* y hago de él mi principal ocupación... Desde que leo a Boehme y me siento cautivo de él, entiendo mejor la Escritura y he adquirido una idea tan distinta de toda la economía de la criatura que es imposible borrar en mí el conocimiento del Creador" (111-112). Y también: "Os exhorto a leer en Boehme los primeros capítulos *Mysterii magni;* veréis en ellos la creación como si hubieseis estado presentes a ella, pero es preciso aplicarse mucho para llegar a comprender las siete formas de la naturaleza. Cuando se enhebran de una vez estos principios indudables, se comienza a ver la ceguera de la filosofía de las Escuelas..." (119). "Cuando se gustó y leyó una vez a Boehme, no quedan ya ganas de discutir sobre la diversidad de las opiniones, que no son otra cosa que la materia con que fue edificada Babel, sino que se tiene en sí cierta gozosa convicción que no permite ya la duda... Si elevamos nuestros pensamientos para examinar el origen de los seres, no encontramos otra cosa que a Dios en su unidad, y como se expresa Boehme, *den Ungrund die stille Ewigkeit...*" (122). "Para hablar con propiedad, amar a Dios y ser condenado son cosas contradictorias", pero "Dios, Diablo, Cielo, Infierno, bienaventurados, condenados, en el mundo interior y espiritual ocupan uno y el mismo lugar". Y añade, hablando de las obras del bienaventurado Boehme, que había atacado con vehemencia un ministro de Francfort, Holtzhausen (1690): "Muy lejos de destruir la verdadera razón o de oponerse a la verdadera revelación, ilumina la razón, de suerte que se entiende mucho mejor la Sagrada Escritura... En Boehme encuentro una consecuencia admirable y toda la economía de este gran misterio de la creación, sostenido no por razones literales y argumentos, sino *per intima penetralia rerum,* y por una demostración tan convincente que me resulta imposible dudar de ella" (132). Leibniz, por su parte, en una anotación de 1677 a una carta de exhortación dirigida por Sténon a Spinoza en favor de la religión católica, confiesa "que Jacobo Boehme dice cosas sorprendentes para un zapatero, sin ser por esto de la Iglesia romana" (161). A Morell declara que leyó alguna cosas de sus libros, que fueron puestos en circulación por un gentilhombre silesiano, Abraham de Frankenberg, su primer editor (1623), y confiesa que lo "aprecia mucho" por "algunos pensamientos sublimes y sólidos", muy apreciados también de la princesa Elisabeth, "persona bien iluminada" (116). "Aprueba, sobre todo, la manera de Jacob Boehme, que en medio de sus profundas especulaciones conservaba siempre su humildad y su dulzura" (144), y la prefiere a la "manera de escribir demasiado feroz y demasiado tumultuosa", porque, añade Leibniz, "si este estilo obtuvo éxito en Lutero, es con todo un ejemplo que no debe imitarse" (145). Sin embargo, como dice en una carta de 1687 acerca del proceso de Molinos, "creo que este artesano con frecuencia no se entendía a sí mismo" (79). Siguiéndole, Morell pretende seguir la verdadera razón. Pero, ¿qué es la *verdadera razón?* "La razón es la voz natural de Dios... La razón no es otra cosa que un conocimiento de la verdad que procede por orden" (138). Las "novelas", por claras que sean, no son por ello "historias verdaderas" (126). Ahora bien, prosigue Leibniz: "os confieso que maneras de hablar como las que referís de Boehme apenas me satisfacen. Son expresiones metafóricas que se pueden interpretar como se quiera..." (139). *Das Auge des Ungrundes, dies unforschliche Eins, das Eine als ein ewig nichts* (*Myst. magn.*, I, 8; III, 5; I, 2), ese Uno que es una eterna nada, ¿qué quiere decir? "Como todos los espíritus son unidades, puede decirse que Dios es la unidad primitiva, expresada por todas las demás según su alcance. Su bondad le movió a actuar y hay en él tres primacías", según el término usado por Campanella (*Teodicea*, 150), pero que no son, como piensa Boehme (Grua, 139), azufre y mercurio, sino más bien "poder, saber y querer; de lo cual resulta la operación o la criatura, que es variada según las diferentes combinaciones de la unidad con el cero; o bien de lo positivo con lo privativo, porque lo privativo no es otra cosa que los límites, y hay por todas partes límites en la criatura, del mismo modo que hay puntos en la línea. Sin embargo, la criatura es algo más que los límites, porque recibió alguna perfección o virtud de Dios, así como la línea es algo más que puntos" (126). Y Leibniz observa en términos de una admirable justeza: "Al estimar como lo hago las cosas espirituales que miran inmediatamente al gran fin, es decir, al amor divino activo por la caridad, no pienso, sin embargo, que todo lo demás sea vanidad. Por el contrario, encuentro bondad y solidez en todas partes. Pero lo importante es saber referirlo a Dios" (117). En cuanto a mí, añade, "encuentro en todo a Dios y su gloria" (117). No podría señalarse mejor la debilidad y la confusión irremediables de toda esta mística, que llega a identificar a Dios con "el alma del mundo" (139): tan diferente de la de un Pascal (35; 553) o de una Santa Teresa, de la que Leibniz, en su carta del 10 de diciembre de 1696 a Morell y en su *Discurso de Metafísica*, hizo un tan notable elogio sobre el cual volveremos.

(*69) El pensamiento de Giordano Bruno y la concepción leibniziana de la mónada.—Felice Tocco, y con él Höffding (*Histoire de la philosophie moderne*, I, 137 y sgs.), pretendieron hallar tres fases en el desenvolvimiento del pensamiento de Giordano Bruno, desde 1581, fecha de su permanencia en París, donde gozó del favor y protección de Enrique III, hasta 1592, fecha en que fue detenido en Venecia y entregado al Santo Oficio. Partiendo de una concepción neoplatónica del conocimiento y del mundo, considerados como una efusión de la Idea eterna que forma unidad con la esencia divina y que encadena a todos los seres según leyes eternas (*De umbris idearum*), habría de concebir la divinidad como el Principio único, la Sustancia infinita que subsiste tras los cambios y los contrarios de un universo por todas partes idéntico a sí mismo y por todas partes relativo, manifestándose el alma universal toda ella en cada una de sus partes y asegurando la armonía de todas, para abocar, en fin (en los escritos latinos de Francfort, 1590), a una teoría que intenta poner de relieve, sobre todo, la importancia de los elementos individuales que componen el todo y entre los cuales se operan las acciones recíprocas, elementos que él denomina los mínima, "átomos" o "mónadas", dotados de fuerza activa, de vida y de voluntad, cuya individualidad es medida interna de la perfección, y que constituyen el fondo sustancial de la naturaleza, siendo Dios "la mónada de las mónadas", monas omnium monadum. (*De minimo*, 71 y sgs.) Se conoce la fortuna que llegó a tener esta concepción de la mónada, el término (ya conocido, de Alano de Lille) y la cosa, de que Bruno

fue el iniciador. Según Brücker (*Historia critica philosophiae*, IV, 417), Leibniz la habría recogido del filósofo italiano para constituir la base de su filosofía. De hecho, los términos "mónada", "monádico", eran, al parecer, de uso corriente en los medios renacentistas de Italia y de Alemania, en los que prevalecía la influencia del pitagorismo y del neoplatismo y en los que también se habían propagado las ideas de Bruno. Desde 1663, en la tesis de bachillerato que Leibniz escribió en Leipzig bajo la dirección de Jacobo Thomasio y con un prólogo de su maestro, *De principio individui*, se habla ya de definiciones del género monádico (genus monadicum), como la que Duns Scoto da del ser, por oposición a las definiciones del género esporádico (genus sporadicum) como las que Santo Tomás aplica a la definición de las diversas sustancias. Sin embargo, el primer empleo por Leibniz del término "mónada", en su sentido técnico, se encuentra únicamente en una carta que escribió desde Hannover el 13 de septiembre de 1696 al franciscano Fardella, profesor de matemáticas en Padua, agustiniano amigo de Malebranche. "Lo esencial, escribe Leibniz, me parece que consiste en la verdadera noción de sustancia, que es la misma que la de la mónada o unidad real (nomadis sive realis unitatis)." A partir de esta fecha, el término "mónada", que no figura ni en el *Discurso de Metafísica* de 1686, ni en el *Sistema nuevo de comunicación de las sustancias* de 1695, es empleado corrientemente por Leibniz: en el célebre fragmento de 1696 sobre la doble infinitud en Pascal y la mónada, "divinidad diminutiva, universo de materia eminentemente" (Grua, *Textes inédits de Leibniz*, pág. 553); en la discusión de 1698 con Gabriel Wagner (Grua, 389-399), donde Leibniz declara "Monas seu substantia est ens agens", y proclama que la mónada primera, Dios, y las mónadas creadas que constituyen el mundo, que expresan cada una a su manera la Mónada perfecta, difieren "toto coelo", de suerte que Dios no podría bajo ningún título ser considerado como el alma del mundo (Grua, 558); en el tratado de 1698, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*, donde Leibniz se apropia expresamente el término para designar la sustancia "quam ego monadem appello" (11); en los *Nuevos Ensayos* (II, 23), anteriores a 1704; en las Cartas a Des Bosses (1706-1716). Suministra, en fin, a Leibniz el título mismo de su *Monadología* (1710).

¿Qué debe Leibniz a Bruno? Contrariamente a lo que pretende Brücker y como mostraron L. Stein (*Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890), Em. Boutroux (ed. de la *Monadologie*, Delagrave, pág. 141) y Thouverez (ed. del *Discurso de Metafísica*, Berlín, págs. 72 y sgs.), la teoría leibniziana de la mónada es original y difiere de la concepción de G. Bruno por su origen, su inspiración y su alcance. Sin embargo, no parece haber duda en el hecho de que Leibniz la conoció y tomó de Bruno el término de "mónada". Obras del filósofo italiano como *De minimo*, *De monade*, se encontraban en la biblioteca de Wolfenbuttel, de la que Leibniz estuvo encargado a partir de 1691. Por otra parte, sabemos, por las *Leibnitiana* (ed. Feller, 1718) y por el *Tagesbuch* (ed. G. Pertz, t. IV, 183-219. Grua, 93), que, como consecuencia de su correspondencia con Fardella y de su conversación del 12 de agosto de 1696 con el médico, químico y cabalista F. M. van Helmont (cuya creencia en la metempsicosis reprueba, pero conoce, sin duda, la teoría de los "minima physica" y la tomada a Knorr von Rosenroth, de la materia concebida como un agregado de mónadas espirituales dormidas, "coalitio monadum espiritualium torpentium"), Leibniz se procuró el *De monade* de Bruno editado en Francfort en 1591. Pero es manifiesto que entre las dos doctrinas hay gran diferencia. La doctrina de Bruno es una doctrina panteísta: el autor del *De Monade* ve en los minima, mónadas o átomos, los elementos que constituyen la unidad indivisible y la naturaleza inmutable de todas las cosas, que, en fin de cuentas, son identidad, como todo número es mónada y como Dios, que es la unidad de todos los números, es la mónada de las mónadas: el minimum, porque todo procede de él, el maximum porque todo está en él. Así, toda mónada es principio espiritual, forma o alma: Bruno identifica con la forma no solamente la causa motora y la causa final (como hacía Aristóteles), sino (a diferencia de Aristóteles) la materia misma, que está, según él, interiormente dispuesta a recibir la perfección que ella exige, de suerte que la materia original, de la que nacen los accidentes de las sustancias, y la forma primitiva, alma del mundo, que vivifica esta materia y produce por su plasticidad interna todos los seres del universo, se compenetran hasta el punto de no ser más que el doble aspecto de una misma realidad fundamental, Dios, la sustancia única, eterna, presente a todas las cosas, inmanente al mundo, cuyo flujo de fenómenos no es más que la explicatio. Se aboca así a un monismo que reabsorbe todas las cosas en la mónada de las mónadas (ipsum sunt omnia tandem ut monas est omnis numerus): todo vive con una vida divina, todo es hermoso y bueno en la naturaleza infinita, porque todo es Dios. Para Leibniz, la mónada no es otra cosa que una sustancia simple, y si "las mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas", es porque son en realidad átomos formales o metafísicos, dotados de una existencia sustancial, que no pueden comenzar más que por creación y terminar por aniquilación (*Monadología*, 1-6), y cuyos cambios provienen de un principio interno y encierran una multitud en la unidad, que no es otra cosa que la percepción tendente a una representación más distinta del universo. A esta concepción de la sustancia, que denomina mónada, llegó Leibniz por una serie de consideraciones convergentes, salidas de sus trabajos sobre el movimiento y sobre la fuerza (*Hypothesis physica nova*, 1671), de su profundización en el dogma católico de la transustanciación (Carta a Arnauld, 1671), que le lleva a hacer residir la esencia de la materia en algo más profundo que la extensión, y de las especulaciones que habrían de conducirle al descubrimiento del cálculo infinitesimal (de que se habla en la carta a Fardella): porque, "así como los números consisten en uno y uno, así todas las multitudes están compuestas de las unidades" (*Leibnitiana*, n. 181), de suerte que las multitudes se analizan en mónadas lo mismo que las magnitudes matemáticas se analizan en algo infinitamente pequeño, según el doble principio de la continuidad y de los indiscernibles que preside todo el sistema, el primero para explicar el orden y el enlace de las cosas, y el segundo para salvarlo del panteísmo de Averroes, de Giordano Bruno y de Spinoza, y de su ficción de una sustancia única.

(* 70) CAMPANELLA VISTO POR DESCARTES Y POR LEIBNIZ.—Descartes, como sabemos, había leído el *De sensu rerum et magia libri IV, pars mirabilis occultae philosophiae ubi demonstratur mundum ese Dei vivam statuam*, publicado por Tomás Campanella en Francfort en 1620 y reeditado en París en 1636, con dedicación al cardenal Richelieu. L. Blanchet cree encontrar en él un antecedente histórico del *Cogito* y de la doctrina cartesiana del alma y de Dios. Pero el principio del conocimiento por el alma de sí y de Dios como existentes reviste en Campanella, sensualista y naturalista, un sentido muy distinto al de Descartes, y el filósofo italiano saca de él consecuencias que no tienen relación con las del pensador francés (J. Chevalier, *Descartes*, 214[1]). En una carta de marzo de 1638 a Huyghens,

que le había dirigido una obra de Campanella, Descartes escribe: "En cuanto a la doctrina, hace quince años que he visto el libro *De sensu rerum* del mismo autor, con algunos otros tratados..., pero encontré ya entonces tan poca solidez en sus escritos, que nada conservé de ellos en mi memoria; y ahora, no sabría decir otra cosa, sino que los que se extravían afectando seguir caminos extraordinarios me parecen menos excusables que los que fallan en compañía y siguiendo el camino de otros muchos." Respecto a Leibniz, conocía a Campanella, del que toma la teoría de las tres Primacías en Dios (*Teodicea*, 150. A. Morell, mayo de 1698. Grua, 126), y cita el argumento del *Atheismus triumphatus* sobre el mal metafísico (*Théod.*, 20. Grua, 147), así como el suplemento de 1636 sobre la predestinación (merita et demerita non preavisa sed. convisa. Grua, 507). Poesía en Hannover Mss. de Campanella (*Compendio della monarchia del Messia*) que pensó editar (Tagesbuch del 18 de enero de 1697). Cita igualmente su *Apologia pro Galileo* y su *De sensu rerum et magia*, editados en Francfort en 1623 (Grua, 40-44. L. Blanchet, *Campanella*, 549), así como las *Moralia* y *Politica* de su *Realis philosophia* (reed. París, 1637. Grua, 576 y 600). Con referencia a Gómez Pereira, Leibniz lo cita y lo discute junto con Descartes por su negación del sentimiento de las bestias, que él aceptaba en 1671 (Grua, 40). Aunque Descartes declara no haber visto la *Antoniana Margarita* del filósofo español, se ha podido justamente considerar a Gómez Pereira como un precursor de Descartes (Eloy Bullón, Salamanca, 1905. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, 1915, II, 249-381).

(* 71) Juan de Santo Tomás.—El *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici menten*, de Juan de Santo Tomás, O. P. (1589-1644), nacido en Lisboa, profesor en Alcalá, confesor de Felipe IV, fue editado por primera vez en Madrid en 1637 (el año mismo de la publicación del *Discurso del método*), reeditado en París, en Vivès, en 1883, y por dom Reiser en Turín, en 1930-37; ejerció una gran influencia sobre los Salmaticenses, sobre J. B. Gonet, V. de Contenson, Ant. Goudin, Billuart, y, en nuestros días, dio al P. Gardeil y a Jacques Maritain la base de su interpretación del tomista: Maritain lamenta que el mundo moderno no haya seguido a Juan de Santo Tomás antes que a Descartes en filosofía. Por otra parte, en su *Cursus theologicus* (Alcalá, 1637), Juan de Santo Tomás instituye "disputationes" sobre las grandes cuestiones debatidas en su tiempo, y confronta la doctrina de Santo Tomás con las de Vázquez, de Suárez, de Molina, según un método racional riguroso para llevar tan lejos como sea posible el conocimiento especulativo del objeto en cuestión. En una y otra obra, Juan de Santo Tomás se esfuerza por comprender el tomismo según el orden observado por su autor "quasi aureis quibusdam nexibus discurrens", y considerarlo todo bajo la razón formal de la Deidad. Es un intuitivo y un contemplativo más que un dialéctico, y (como Pascal) vuelve varias veces sobre la misma idea, para presentarla en sus diferentes aspectos, profundizar en ella y mostrar su resplandor (Garrigou-Lagrange, *Synthèse thomiste*, pág. 54. Ramírez, Dict. Th. cath., Juan de Santo Tomás): así, en lo que concierne a la analogía del ser, la distinción real de esencia y de existencia en las criaturas, la potencia obedencial pasiva, la libertad divina, la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, la especificación de las facultades, de los hábitos y de los actos por su objeto formal, la sobrenaturalidad esencial (quoad substantiam) de la fe y de las virtudes infusas (fundamento de la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la purificación pasiva del espíritu). Es el teórico perfecto de los

dones del Espíritu Santo y de la habitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo, no por la simple presencia general de inmensidad de Dios (Vázquez), ni por la caridad que nos une a El (Suárez), sino por un conocimiento experimental del alma en estado de gracia, que tiene el poder de gozar de la persona divina (potestatem fruendi divina persona. In 1^{am}, q. 43, a. 3, disp. 17): poder fundado en la caridad infusa que nos da connaturalidad o simpatía con la vida íntima de Dios y permite al conocimiento terminarse en el objeto realmente presente, conocido experimentalmente, y no en el objeto ausente, conocido abstractamente. De la contemplación, según él, la causa *total* (y no solamente *instrumental* como para Suárez) es la inteligencia iluminada por la luz de la gloria. A Juan de Santo Tomás se debe la fórmula magnífica que nos entrega, según el espíritu de su maestro, el fondo de la doctrina del conocimiento. Conocer una cosa, dice, es devenir esta cosa aun siguiendo siendo lo que se es. "Cognoscentia in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id quod est alterius ut alterius possunt in se recipere, ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se." (De an., IV, 1.)

(* 72) Belarmino.—La publicación reciente de los Mss. hasta hoy inéditos de Belarmino y de sus contemporáneos (Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Beauchesne, 1913) vino a iluminar con una luz nueva la vida y la obra de Belarmino, nacido en Toscana (1542), entrado en 1560 en la Compañía de Jesús, alumno, luego maestro en Florencia (1563), en Lovaina (1570), en el Colegio romano de Roma (1576), cardenal en 1599, arzobispo de Capua en 1602, muerto en Roma el 17 de septiembre de 1621, canonizado en 1918, proclamado Doctor de la Iglesia en 1931. Su curso y sus obras de controversia (*De controversiis christianae fidei*) procuran la defensa de la Palabra de Dios, de su intérprete la Iglesia, del juez infalible en materia de fe, el Papa, dotado de un "poder indirecto" en los asuntos temporales. En su *De gratia et libero arbitrio* (que originó un gran revuelto y provocó, al igual que el libro de las Controversias, toda una cadena de reflexiones de Leibniz, Grua, 292-302), entre las tesis contrarias de Molina, que atribuye la eficacia de la gracia al consentimiento y a la cooperación del hombre, y de Báñez, que la atribuye a una "premoción física" o acción de Dios sobre la voluntad que ella determina, libre pero infaliblemente, a escoger el bien que la gracia excitante le inspira, Belarmino sostiene que la eficacia de la gracia le viene del hecho de que Dios envía a los que consideró oportuno ayudar eficazmente e infaliblemente esa persuasión íntima que él ve que conviene a las disposiciones del alma. Belarmino respondió al *Basilikon dôron* de Jacobo I de Inglaterra con su *Hieratikon dôron* (1605). Escribió numerosos tratados de espiritualidad, el Comentario a los salmos, las Siete palabras de Cristo en la cruz, la Subida del alma hacia Dios por la escala de las criaturas, la Ciega obediencia, El precio de las lágrimas, El arte de bien morir, La eterna felicidad de los santos, y, en fin, un Catecismo que fue aprobado por Clemente VIII y Urbano VIII y difundido por todo el universo católico, así como su revisión de la Vulgata.

(* 73) Debates entre tomistas y molinistas sobre la gracia y la libertad.—La disputa había surgido ya en 1582, año en el que Báñez fue denunciado a la Inquisición por varios de sus colegas, agustinos y jesuitas, de la Universidad de Salamanca, por sus doctrinas acerca del mérito, del aumento de la caridad y

de la gracia previniente. En 1588-89, respondiendo a la invitación del Inquisidor general de Portugal, Báñez censuró la primera edición de la *Concordia* de Molina. En 1594, estalló una verdadera guerra entre los teólogos sobre la cuestión *de auxiliis* (o de las ayudas de la gracia). Para poner fin a ella, Clemente VIII llevó el asunto a su tribunal, prohibiendo entre tanto toda disputa. Fue nombrada una comisión por el Papa, en 1597, para examinar el libro de Molina; concluyó un poco precipitadamente en la censura (1598), pero los jesuitas obtuvieron que la sentencia no fuese cumplida y que la cuestión en litigio se regulase por vía de discusión entre los teólogos de las dos órdenes: de ahí las asambleas o *congregationes de auxiliis* que se reunieron bajo la presidencia, primero de los cardenales, luego (1602) del Papa mismo, Clemente VIII y Paulo V. Finalmente, el 28 de agosto de 1607, el Papa decidió dejar en suspenso una decisión doctrinal, prohibiendo únicamente a los adversarios que se anatematizasen. De hecho, el cristianismo admite con igual fuerza los dos principios igualmente ciertos, igualmente verdaderos, que deben ser afirmados uno y otro aunque nos parezcan incompatibles y no podamos comprender su enlace (Báñez, In 1^{am}, q. 23, a. 3. M. Lépée, *Bañez et sainte Thérèse*, pág. 56): la omnipotencia de la gracia y su necesidad para la salvación; la libertad del hombre y la necesidad de que él coopere a la moción de la gracia actual para que ella opere en él. Tomistas y molinistas retienen uno y otro y no difieren más que sobre la manera de ponerlos de acuerdo. Por ello, la Iglesia, que condenó a Pelagio y a Lutero, dejó hacer a Molina y a Báñez, proclamando, como lo hará un poco más tarde San Vicente de Paúl, que, si Dios rehusase su gracia a algunas almas, no tendría ya derecho a condenar ni a castigar, y, si el hombre no actuase más que por necesidad, no tendría ya mérito. (J. Chevalier, *Pascal*, nuev. ed. 1949, págs. 99-102.)

(* 74) BÁÑEZ Y SANTA TERESA: NATURALEZA Y GRACIA, LIBERTAD Y OMNIPOTENCIA DIVINA, CARIDAD Y PERFECCIÓN DEL HOMBRE.—El estudio de las relaciones entre Báñez y Santa Teresa, como lo ha hecho notar el abate Marcel Lépée (1947), presenta un interés de primer orden, no solamente para la interpretación de la mística teresiana, sino porque la confrontación de la doctrina y de la experiencia, los servicios que la primera presta a la segunda, la manera cómo ambas se ponen de acuerdo, se aclaran y se vivifican, nos permiten aprehender a lo vivo, en un caso privilegiado, uno de los aspectos más misteriosos y más fundamentales de la relación del alma con Dios, de lo inmanente con lo trascendente, de lo *íntimo* con lo *externo* y lo *supremo*, de que está hecha en su fondo la vida espiritual, con esos vaivenes de que habla Santa Teresa (*Castillo*, 5.ª morada, c. 3), que no cesan más que cuando el alma llegó a la última morada en la que se encuentra unida perfectamente a Dios.

1. Según la pura tradición doctrinal de la que Santo Tomás es el representante más autorizado, Báñez sabe que, a pesar de los abusos del iluminismo, preocupado por establecer un contacto inmediato entre el alma y Dios, existe auténticamente, en la cima de la vida interior, una "contemplación intuitiva y amante de Dios considerado, en la oscuridad de la fe, como superior a todas las ideas que podemos tener de él" (Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, pág. 575, en referencia a *S. Th.*, 2.ª, 2^{ae}, q. 180). Y, sin duda, como dice Báñez (*Relectio de merito et augmento charitatis*, de 1589, ed. 1617, pág. 38), toda contemplación en la vida presente no puede hacerse más que bajo la luz de la fe, y es, por tanto, oscura e imperfecta, encontrándose mezclada de sombras. Pero, si es superior a la vida activa, así como a la vida de la inteligencia, lo

es porque es más apta para aumentar en nosotros el amor a Dios, porque es un fin ordenado a un fin más alto, la caridad: porque en la caridad, por el amor, don voluntario de sí, el alma alcanza su verdadero fin uniéndose a su Dios (*Rel.*, pág. 54). Interpretando de una manera personal y profunda la máxima "Gratia non destruit, sed perficit naturam" (In 2^{am}, 2^{ae}, q. 24, a. 9), Báñez muestra que la naturaleza y las inclinaciones naturales en sí mismas son buenas, puesto que tienen por autor a Dios, que vio que todo lo que había hecho era bueno (*Gen.*, I, 31), y que, en la criatura razonable, capaz de conocerle, de saber que existe, que gobierna todas las cosas y recompensa el bien (*ibíd.*, q. 1, a. 7), tienden hacia Dios antes que hacia la criatura (q. 26, a. 3), de suerte que por las solas fuerzas de la naturaleza se puede amar a Dios por encima de todas las cosas. Así, el amor natural a Dios no difiere ni en cuanto al objeto material, ni en cuanto al sujeto, del amor sobrenatural; la única diferencia, pero por lo demás capital, que existe entre ambos, radica en el objeto formal de este amor (Nam objectum charitatis infusae est summum bonum prout est beatificans supra totam naturam), el cual no podría ser alcanzado tan solo por las fuerzas de la naturaleza (q. 24, a. 2. Lépée, 47). El decaimiento de la naturaleza le impide, es verdad, tender infaliblemente a lo verdadero, incluso en su orden, y para remediar este riesgo de error, para curar a la inteligencia de la herida de la ignorancia, la revelación es de hecho necesaria. Pero es indudable que, incluso después de la caída, contrariamente a lo que dice Lutero, la luz natural de la razón *puede* conocer a Dios y la voluntad *puede* cumplir sus actos meritorios y adquirir virtudes, como se ve de hecho en los filósofos (q. 1, a. 7) y en los infieles y en los pecadores (q. 10, a. 3): aunque el apetito sensitivo crea en nosotros "un hogar de pecado" y una "deformidad" cuando no se somete ya a la razón natural, sin embargo, no es intrínsecamente malo. La vida sobrenatural no está tanto destinada a curar la naturaleza y a perfeccionarla como a elevar al hombre al estado *de amistad* con Dios (q. 23, a. 1), por la pura liberalidad de este Dios que quiso darse a los hombres como Padre, comunicarles algo de su propia naturaleza y hacerles por gracia "consortes divinae naturae" (q. 24, a. 6, 4.ª concl., q. 27, a. 1): lo que es imposible al hombre por sus solas fuerzas y únicamente puede ser obtenido de la potencia obediencial pasiva del alma, hecha a imagen de Dios (In. 1^{am}, q. 12, a. 1). El alma, elevada al orden sobrenatural por la gracia, conserva, por tanto, su ser y sus facultades naturales, con su orden y sus leyes; es ella también la que es y actúa; pero, a su vez, es transformada interiormente por esa forma nueva de origen divino que se incorpora a ella. Se sigue de aquí: 1.º, que la ascética resulta peligrosa cuando compromete el ejercicio equilibrado de la actividad natural y deja de respetarla; 2.º, que la contemplación, que no puede hacerse aquí abajo más que a la luz de la fe y no por visión intuitiva, supone el ejercicio de la inteligencia, en el que la fe tiene su asiento; 3.º, que la gracia infundida en el alma no destruye ninguna de las relaciones providenciales que unen al alma con su cuerpo, con las realidades sensibles y sociales, por lo cual todos estos lazos permanecen, con todas las subordinaciones y todos los deberes que derivan de ellos: la vida mística no dispensa de la vida moral, sino que esta es la condición necesaria de la vida en Dios.

Hay relaciones entre la libertad humana y la Omnipotencia divina como las que existen entre la naturaleza y la sobrenaturaleza: allí como aquí, Báñez subordina sin sacrificar. Dios actúa en nosotros, y nosotros actuamos en él; las dos acciones están completas, cada una en su género, pero en su orden; este es el

sentido de la "premoción física". *In sensu diviso*, el acto es libremente querido por el hombre; *in sensu compositio*, es decir, tomado como un todo, el acto se produce infaliblemente pero libremente, porque, al ser Dios el autor de toda la naturaleza, el concurso de la Causa primera está conforme con la naturaleza de las causas segundas (In. 1^{am}, q. 14, a. 13), la voluntad recibe la moción divina según su naturaleza de causa libre (In. 2^{am}, 2^{ae}, q. 9, a. 4; q. 24, a. 3), y el concurso divino, lejos de destruir la naturaleza, la asegura (In. 1^{am}, q. 19, a. 8). Misterio de un Dios a la vez trascendente e íntimamente presente a nosotros mismos: libertad de un Dios que, por su acción misma, hace la libertad de la criatura y la libera (*ibíd.*, a. 10). La unión con Dios por la perfecta sumisión de sí exalta al espíritu en el Espíritu y a nuestra propia libertad en la Libertad primera que, además de haberla creado, la invita por gracia a su propia perfección (Lépée, 60-61). Con ello, el hombre puede alcanzar la perfección de la vida cristiana, que consiste esencialmente en la caridad (In. 2^{am}, 2^{ae}, q. 24, a. 6. Rel. p. 2). La caridad nos es dada para amar; ahora bien: amar es el acto de la voluntad (q. 24, a. 1): impulso del alma que, inspirada por Dios, tiende impetuosamente a aprehender a su Dios y por esto mismo a unirse a él (q. 27, a. 3). La caridad es así la forma efectiva de todas las virtudes, que ordena a su fin último (q. 23, a. 8); está regulada por la sabiduría de Dios, que excede la regla de la razón humana; engendra la alegría, que sobrepasa al placer y al deleite; hace el mérito, y su principal valor consiste en su intensidad antes que en la multiplicidad o la duración de las obras que gobierna y de los actos en los que se expresa (q. 23, a. 6): el que da un vaso de agua a un pobre y el que vierte su sangre por Cristo merecen igualmente la gloria esencial si lo hacen con caridad igual (Rel., p. 3). El mismo principio preside el aumento de la caridad, que se confunde con el progreso en la perfección. Este progreso no tiene término, puesto que proviene de lo Infinito, como la caridad, y como ella se abre a él; por lo cual, todo aumento de la caridad en el sujeto le hace apto para un nuevo aumento (q. 24, a. 7). Y este no se realiza ni por extensión ni por adición, sino por la intensidad (intensio) que le hace enraizarse más profundamente en el sujeto, de suerte que la semejanza del Espíritu Santo, agente principal de esta transformación, es participada de una manera más perfecta en el alma y, encerrando todo el orden natural, lo despliega en un plano superior. Esta *intensio* escapa a la conciencia si se trata de la virtud de caridad, pero no de la *delectatio* o del amor, que es el acto de esta virtud y que lleva hacia su objeto el impulso de la voluntad y de las potencias que le están sometidas, ordenándolas y dirigiéndolas hacia Dios como hacia su fin último (q. 44, a. 4). En cuanto a este fin mismo, no puede ser alcanzado más que por una doble "noche", la de los sentidos y la del espíritu, que purifica todo nuestro ser a fin de someterlo al Espíritu Santo: "subordinación", según Báñez, que prepara, según San Juan de la Cruz, la "totalización" por la que "el alma sobrepasa sus límites naturales, tanto en lo interior como en lo exterior, para entrar en el límite sobrenatural, que no tiene ningún modo porque tiene en sustancia todos los modos", a saber: Dios (*M. C.*, II, 4. *N. O.*, II, 24). Para resumirlo todo: *la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva; la moción divina no suprime la libertad, sino que la asegura y la perfecciona; la caridad, forma de las virtudes, da a cada una su carácter y su fin propio*, subordinándolas todas a su fin en ella, que es el verdadero fin. Es decir, que la unión a Dios informa todo y no destruye nada, y que la perfección consiste, por la gracia y la caridad, en *instaurar al hombre en Dios*.

2. Esta es la doctrina de Báñez, obra maestra de equilibrio, de medida y de fuerza. Santa Teresa sorbió en ella un acrecentamiento de su luz y encontró un asidero firme para su experiencia de lo divino y de Dios mismo. La intervención de Báñez cerca de Santa Teresa se produjo en la época de la fundación de San José de Avila (24 de agosto de 1562), en un momento en que Teresa, después de haber sido tranquilizada por el santo extático Pedro de Alcántara, era víctima de la turbación y el desequilibrio que ponía en ella el contraste aparente entre el don pasivo de sí en el éxtasis, cuya vehemencia constituía para ella un tormento (Relaciones de 1560, 1562, 1563), y el don cotidiano y voluntario de una actividad que se emplea normalmente a favor de Dios. Esta turbación había aumentado quizá por la puesta en guardia y la rigidez de la ortodoxia, que se mostraba inquieta con respecto a las manifestaciones místicas y rechazaba el iluminismo de los "espirituales", sospechosos de resucitar la herejía de los alumbrados erasmistas y luteranos (Bataillon), como lo prueban el Indice de 1559 y el proceso de Carranza. De esta crisis interior y de estas amenazas exteriores, estrechamente unidas (*Vida*, c. 23. I, 289), fue salvada Santa Teresa por Báñez (c. 36. II, 71-75. Cf. Miguel Mir, *Santa Teresa de Jesús*, I, 643 y sgs.). La aseguró contra el peligro de las ilusiones, que ella temía por encima de todo, con la angustia de ser juguete del demonio o del espíritu maligno (*Vida*, c. 33 y 36. II, 19, 70). La ayudó, con sus consejos y su doctrina, a realizar poco a poco en ella, como se ve por la transformación que se operó de 1565 a 1572, el equilibrio interior, y esa paz inefable nacida de la unidad que disciplina, subordina y organiza todas sus tendencias sometiéndolas sin reserva a Dios: de tal suerte que las visiones imaginarias, las revelaciones, los arrebatos y los violentos transportes de otrora (II, 232)—de los que Báñez, en su examen crítico de la Vida (II, 164), dice que son un peligroso escollo para los que tienden a la perfección, porque Satanás se transforma con frecuencia en ángel de luz y seduce a las almas curiosas y desprovistas de humildad—, ceden cada vez más, en ella, su lugar a las contemplaciones interiores, por las que la naturaleza se encuentra elevada e integrada sin violencia, sin búsqueda alguna incluso, en la vida sobrenatural, por un aumento continuo de la caridad y de su acto, el amor, que unen íntimamente el alma a Dios en una perfecta humildad (*Camino*, c. 38. V, 275. *Relación al obispo de Osma*, II, 378 y sgs. *Castillo*, 7.ª morada). Entonces, haciendo en todo, por amor a Dios, la voluntad de Dios, el alma no tiene ya que preocuparse de nada, queda liberada de sus ansias y de sus dudas, y, como dice Santa Teresa misma, "ve desaparecer los antiguos temores de ser engañada y adquiere la convicción de que es Dios quien actúa en su alma" (*Rel.*, 62. II, 314. Cf. *Camino*, c. 40. V, 288-292). Porque, como confirmó Báñez a Santa Teresa, la perfección no reside en los transportes del alma; consiste en amar a Dios y en hacer su voluntad, respetando en todo el orden establecido por él, porque "todo lo que proviene de él, trae consigo la luz, y la discreción y la medida" (*Camino*, c. 19. V, 154). Cuando el don de sí es realizado generosamente, como debe serlo, lleva al Omnipotente a hacerse uno con nuestra bajeza y a transformarnos en él: en una palabra, une al Creador y a la criatura (*Camino*, c. 32. V, 239), y, en este alto grado, el amor de Dios por el alma y el amor del alma por Dios, la acción de Dios en nosotros y nuestra acción en él, la sumisión de nuestra voluntad por Dios y su sumisión a Dios, el apego a Dios y el despego de todo y de sí. se unen de una manera tan íntima, tan estrecha y tan perfecta, que no hay más que un solo acto, en el que Dios opera y el alma coopera de tal suerte "que no hay ya división

entre Dios y el alma y que sus dos voluntades son una misma, no solamente de palabras o de deseos, sino por efecto" (*Conceptos*, II, 3). Así, la doctrina y la experiencia se completan y están acordes, la primera iluminando a la segunda, que la vivifica, y siendo su concordancia señal de verdad.

(* 75) La posteridad de Vitoria y la influencia de sus opiniones sobre la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo.—Las opiniones de Vitoria y de sus discípulos, que se encuentran en el nominalista Juan de Medina, en Molina y en Suárez, en el agustino Pedro de Aragón, en los carmelitas de Salamanca, en juristas como Covarrubias y Baltasar de Ayala, están todas presididas por el principio, enunciado anteriormente, de la distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural: de ahí se siguen la distinción firmemente mantenida de lo espiritual y de lo temporal, y la idea (proclamada por Soto, *In IV Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 1) de que cada uno de los dos poderes fue instituido divinamente, aunque de manera diversa, y que se basta a sí mismo (Utraque potestas per se est sufficiens et diversimodi divinitus instituta), que "el Papa no tiene ningún poder puramente temporal, por la razón de que este poder no es necesario para el gobierno de la Iglesia", pero que puede, en virtud de su poder espiritual supremo, intervenir en el dominio temporal para un fin espiritual. De ahí deriva igualmente la idea de que el derecho legítimo de conquista no puede fundarse más que en el derecho natural y no en las bulas del Papa Alejandro VI, y de que no se legitima más que por los servicios rendidos al pueblo conquistado, y que es necesario tener siempre presente el bien de los indios; Vitoria proclama: "Infidelitas non tollit nec jus naturale nec humanum" (*De Indis*, n. 7); Bartolomé de las Casas (*Historia de Indias*, 1527) denuncia los abusos de la conquista en nombre de este principio, a saber: que el indio es un hombre, y como tal posee los derechos inalienables de la persona humana; Martín de Ledesma († 1584), lo mismo que Báñez, rechaza con vigor la teoría aristotélica de los hombres esclavos por naturaleza. De conformidad con estos principios, la legislación de los Reyes Católicos estuvo inspirada constantemente por la idea de proteger a los indios: de ahí las leyes de 1532, que suprimen los servicios personales y el trabajo obligatorio de los indios en el cuadro de las "encomiendas", y las ordenanzas de Felipe II de 1573, que recomiendan el uso de medios pacíficos en la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo. Ved a este respecto François Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique*, Terre et société aux XVI[e] et XVII[e] siècles, París, Institut d'Ethnologie, 1952, en particular, págs. 244 y sgs., y la tesis de Robert Ricard sobre *La conquête spirituelle du Mexique*, Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en nouvelle Espagne, de 1523-24 à 1572. Inst. d'Ethn., año 1933.

(* 76) Características, alcance, originalidad del pensamiento suareziano. La esencia y la existencia. Lo individual y lo universal.—1. En relación con las tendencias y las ideas nuevas, Suárez constituye una teología independiente, de espíritu a la vez tradicionalista y moderno. Utiliza libremente a Santo Tomás y a San Agustín, Scoto, Durando y los nominalistas, y acude especialmente a estas últimas fuentes, con las cuales se armoniza, como los hombres de su tiempo, por su vivo sentimiento de lo individual y su alejamiento del pensamiento abstractivo. En filosofía, lo mismo que en teología, usan de un método a la vez histórico y crítico, en el que el *analysis fidei*, como más tarde el *analysis scientiae* de Descartes, parte de la experiencia o de la conciencia del yo y busca su garantía en la

veracidad divina (D. Th. cath., XIV, 1723. K. Eschweiler, *Zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburgo, 1926, pág. 45). Es el primero que, en teología, hace empleo de lo que Kant denominará el "juicio sintético a priori", es decir, del accidente propio, de la propiedad realmente distinta, "proprietatis quae nullo modo continetur formaliter in re dicta, sed tantum in radice" (*De fide disp.*, 3, s. 11, n. 5. M. F. Consuelo, Actas del Congreso de filosofía de Barcelona, 1948, I, 365). En fin, fundándose en la noción aviceniana de la intencionalidad del pensamiento y del querer, que hace que el objeto no solo deba ser visto, sino examinado atentamente, Suárez proclama que, para conocer o amar una cosa, no es necesario que exista realmente, basta que exista intencionalmente (*De anima*, III, c. 5, n. 17. Vivès, III, 634); aboca así, en la línea de Durando, a un "nominalismo intencional" que abre nuevas perspectivas a la metafísica (M. C. Hernández, Act. Barcelona, I, 315). Pero la coherencia y la continuidad de sus opiniones se afirman en la manera cómo refiere todo a Dios, de la materia a la ley, y de la naturaleza misma, de la que la forma más alta, la personalidad, vale y significa en la medida en que reconoce su dependencia de Dios, a la potencia activa y pasiva de la naturaleza elevada por un concurso especial gratuito del Creador que la sobrenaturaliza. Así se expresa y se realiza su idea rectora, la unidad de la filosofía, fundada en la unidad de los principios del ser conocidos intuitivamente per se, in se et quoad nos, y asegurada por un método trascendental como órgano de lo trascendente y que nos encamina hacia él (J. F. Yela Utrilla. Act. Barcelona, I, 159).

2. Contra la mayor parte de los tomistas, que afirman que la esencia y la existencia, aun siendo, como la potencia y el acto, dos realidades trascendentalmente ordenadas una a otra, son realmente distintas, Suárez afirma con Scoto que no hay distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados. Resumiendo toda la cuestión en sus *Disputationes metaphysicae* (31, s. 1, n. 13), escribe: "Se trata de una comparación entre la existencia *actual* y la esencia *actualmente existente:* en este sentido, no puede haber aquí más que una simple distinción de razón entre una y otra, porque la esencia tomada abstractamente y considerada en su potencia (es decir, la esencia lógica) se distingue de la existencia actual como el no-ser del ser. Y creo que esta doctrina así entendida es, desde todos los puntos de vista, la verdadera. En efecto, una cosa no puede estar constituida formalmente e intrínsecamente en el estado de ser actual y real por una cosa distinta de sí misma, porque, por el hecho de que una cosa es distinta de otra como un ser de otro ser, cada una tiene ya de por sí el ser una realidad distinta de otra." En suma: en esta concepción existencial, la esencia actualizada es su existencia (Dict. Théol. cath., V, 844). Además, como Suárez admite (con Santo Tomás) que la forma es realmente distinta de la materia por su esencia, será necesario, con respecto a la identidad de la esencia y de la existencia, distinguir realmente una existencia de la forma y una existencia de la materia: en otros términos, "la existencia está compuesta como la esencia, y, por ello, sin contradicción ni repugnancia alguna, Dios puede conservar la materia sin la forma y la forma sin la materia" (*Disp.*, 15, s. 9, n. 5). En suma, todo lo que es, tanto la materia como la esencia, es de por sí en acto (*Disp.*, 2, s. 2. n. 34)—Suárez no concibe la potencia como una *capacidad real* de perfección por la cual el acto es limitado, sino como un simple acto imperfecto (*Disp.*, 15, s. 9; 31, s. 13, n. 14)—, de lo cual se sigue que la materia primera tiene en sí y por sí una realidad, es decir, una actualidad de existencia, distinta de la existencia y de la forma, aunque no la tenga más que en dependencia de la forma (*Disp.*, 13, s. 4, n. 13. Concep-

ción de la potencia que recogerá Leibniz). En cuanto a la unión sustancial del alma y del cuerpo, está garantizada suficientemente por el hecho de su aptitud para constituir un solo ser y concurrir a un solo fin (*Meta.*, III, I, 1, c. 12, n. 18).

3. Para comprender el alcance y la originalidad de la doctrina suareziana, es preciso situarla históricamente en su línea. Duns Scoto decía ya: "Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia" (*Ox.*, 4, d. 13, q. 1, n. 38), de donde se sigue que todo elemento de realidad tiene su ser existencial propio (*ibíd.*, d. 43, q. 1, n. 7). Antes que él, Enrique de Gante, según el principio que le es familiar (Esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae), proclamaba que todo elemento dotado de una esencia distinta posee una existencia distinta: lo que equivale a negar la distinción real de la esencia y de la existencia, para no atribuirles más que una distinción intencional en el pensamiento que llega a ellas. Pero Enrique de Gante pone en peligro la individualidad de los seres, por el hecho de que niega a Dios la idea distinta de los individuos, que desde ese momento no tienen otra realidad propia que la que pertenece a la esencia de la especie por la cual son conocidos de Dios (*Quodl.*, VII, 1-2). Todavía más gravemente, Guillermo de Occam, al negar toda realidad a lo universal y, por tanto, a la esencia de la especie, a la forma, a las Ideas divinas, después de haber afirmado la identidad absoluta de la esencia y de la existencia (Existentia et essentia idem omnino significant. *Quodl.*, II, 7), compromete hasta arruinarlas (como transparece en las doctrinas salidas de sus principios nominalistas) la sustancialidad y la inteligibilidad del individuo y ello en el momento mismo en que postula que no hay otra realidad que lo individual: porque, ¿qué queda de "Sócrates" una vez que se ha quitado al "hombre"? Duns Scoto, por el contrario, garantiza la individualidad al considerar que la perfección formal del hombre, *humanitas*, que reviste la universalidad en nuestros conceptos de acuerdo con la unidad de las especies y de los géneros y la esencia o naturaleza común que la fundamenta, reviste la singularidad en el orden de las existencias en relación con la unidad superior del individuo, sin tener que ser individualizada por la cantidad, atributo del cuerpo y de la materia; lo que supone, por consiguiente, que el ser individual en tanto que tal, en la actualidad última de su forma (heceidad) tiene en Dios, en las Ideas divinas, el fundamento de su realidad antes de ser proyectado en la existencia por un acto de la voluntad divina. Llevada hasta su fin, una doctrina de esta naturaleza implica que la forma de los seres individuales está ya individualizada por sí misma en Dios. En esta línea de pensamiento se sitúa la doctrina suareziana, y, por las precisiones que aporta a ella, fundamenta *la esencial individualidad de los seres* sin excluir por esto *la universalidad del ser* con la que se articula. A partir de ese momento, se encuentra definitivamente superada la grave dificultad que planteaba al pensamiento cristiano la teoría aristotélica de la *forma específica individualizada por una materia sustraída a Dios*, lo que tendía a reducir *la individualidad del hombre a la forma general de humanidad multiplicada numéricamente por los cuerpos*, como habían hecho los averroístas y como hicieron, luego, todos sus discípulos más o menos declarados, lo que entraña por vía de consecuencia directa la negación de toda inmortalidad personal.

(* 77) LA MÍSTICA.—La floración de mitos y de místicos con que nos seduce la humanidad demuestra hasta qué punto subsiste vivo el deseo del alma al que responde el misticismo esencial, ese impulso oculto, secreto, de nuestro ser, más allá de las formas comunes de nuestra acción y de nuestro pensamiento, hacia

la realidad misteriosa de la que este ser siente oscuramente que participa, de la que saca su luz y su fuerza, y con la que trata de unirse. Acerca de la existencia, del fundamento real y del valor de esta experiencia mística, tan contraria, sin embargo, a las exigencias de nuestro intelecto y tan extraña a sus normas habituales, están casi en pleno acuerdo la ciencia y la filosofía contemporáncas. Después de William James, un Pierre Janet, un Henri Delacroix, y, más que nadie, Jean Lhermitte (*Mystiques et faux mystiques*, Bloud, 1952), mostraron que la vida y la obra de una Santa Teresa no podrían explicarse por los "estigmas mentales" de una neurosis, ni por los mecanismos psíquicos que entran en juego en el éxtasis, a lo que se pretendía reducir indebidamente la experiencia mística. Por su parte, los filósofos, un Boutroux (Revue bleue, 15 de marzo de 1902), un Maurice Blondel (Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925), un Baruzi ("S. Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'experience mystique", Bull. Soc. fr. de philos., mayo-junio, 1925), un Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932), pusieron en claro, a la vez, lo que la mística tiene de inconmensurable con el orden filosófico, y la manera cómo abre el camino a un conocimiento más alto: de hecho, fue a la experiencia de los místicos, y a los más grandes de entre ellos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, a quienes Bergson pidió luces decisivas sobre el universo y sobre Dios. (J. Chevalier, *Cadences*, II: Comment Bergson a trouvé Dieu.) Así, el místico es el más razonable de los hombres.

1. Un primer punto queda en claro. (Berrueta y J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, págs. 126-131, 210 y sgs.) No puede negarse, en efecto, que una sensibilidad más viva, como ha hecho notar Maine de Biran, predispone al alma a percibir, por una especie de resonancia espiritual, lo que otras almas menos sensibles no serían aptas para percibir tan fácilmente, y que, de los sufrimientos mismos que soporta, un alma así, "sale del crisol, como el oro, más afinada y clarificada, para ver en sí al Señor" (Santa Teresa, *Vida*, c. 30). No resulta sorprendente, por otra parte, que, al menos en sus comienzos (San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, t. II, c. 1), cuando recibe esos favores desconocidos de ella y ella se encuentra, según el testimonio de Santa Teresa (*Vida*, c. 20, págs. 195 y sgs.; c. 25, p. 260), arrebatada por un movimiento de una fuerza y de una impetuosidad inusitadas, al poder de otro, "no ya en sí misma, sino en la cima de sí misma y de todo lo creado", sea el alma, con el cuerpo del que es prisionera y las debilidades del cual participa (*Vida*, c. 11, p. 108; c. 20, p. 109), conmovida en su fondo, herida como si hubiese tenido que luchar con un gigante, con todas sus potencias naturales enajenadas, absorbidas, sobrecogidas, y como suspendidas, y esto proviene quizá, añade Santa Teresa, del hecho de que la debilidad de nuestra naturaleza es incapaz de sostener una acción tan fuerte del espíritu. Pero resulta evidente que los estados anormales a los que se encuentran enlazados, ya como causa, ya como efecto, los estados místicos, y que preludian con frecuencia la transformación definitiva, no podrían explicar ni la génesis, ni la naturaleza, ni el sentido, ni el valor del hecho místico mismo. Es imposible reducir la visión del místico a la alucinación, o a lo que Santa Teresa denomina "falsa representación" (*Vida*, c. 27 y 28. *Rel.*, 52. Cf. J. Chevalier, "De l'image à l'hallucination, Comment se perd le sens du réel", Journal de psychologie normale et pathologique, abril 1926, reed. en *Cadences*, II. Dr. J. Lhermitte, "Le rêve et l'extase mystique", Etudes carmélitaines, abril 1932. "Origine et mécanisme des hallucinations", *ibíd.*, abril 1933). Igualmente, el estudio de los hechos excluye po-

sitivamente toda explicación de los estados místicos por la neurosis, la histeria o la mitomanía. En los estados mórbidos pseudo-místicos, el fenómeno no deja ningún rastro en la memoria y no ejerce ninguna influencia sobre la conciencia moral; en los estados propiamente místicos, por el contrario, la continuidad del pensamiento no se interrumpe nunca totalmente y el fenómeno actúa sobre toda la vida espiritual del sujeto a la que se incorpora. Este es el criterio esencial que permite distinguir sin discusión posible a una Santa Teresa de una histérica o de una delirante como la Magdalena de Pierre Janet. (Etudes carmélitaines, abril-octubre, 1931. L. Oeschlin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, 1946, págs. 198 y sgs.) Todos los demás signos se refieren a aquel: el equilibrio mental, la paz y la alegría del alma, la humildad de espíritu unida al aumento de las fuerzas y a la eficacia de la acción, la exactitud misma, la precisión, la serenidad, de las descripciones que da (por ejemplo, en el c. 25 de su *Vida* y en las *Relaciones*, 53 y 54), la unión perfecta en ella de la contemplación y de la acción (L. Lavelle, *Quatre saints*, Albin Michel, 1951) y la facilidad soberana con la que se mueve y se reconoce en estas altas esferas, así como en las realidades más humildes y los más menudos detalles de la vida de cada día. Incluso en los arrobamientos extáticos, a los que, por cierto, ella teme, Santa Teresa, a diferencia del soñador o del autómata, conserva una clara conciencia y posesión de sí, aunque su voluntad, entonces plenamente ocupada en amar, ignore cómo ama, y aunque su entendimiento no pueda aprehender nada de lo que oye según un modo desconocido para él (*Vida*, c. 18). "Los trabajos son para mí salud y medicina", escribe a doña Juana de Ahumada (Carta 238). Renunciando a todas las cosas por Dios, Santa Teresa termina por encontrarle en todo, y por encontrarse y "verse" plenamente en él (*Castillo*, VI, 5 y 6). Sus actos, su vida entera, su ser mismo y su esencial humanidad quedan transfigurados, y nos ofrecen el maravilloso espectáculo de un todo continuo, cuya armoniosa unidad está asegurada por una constante ascensión en Dios. Esta es la conclusión que impone al observador un estudio imparcial de los hechos y de la experiencia que nos la da a conocer, "experiencia muy superior a lo que la reflexión e incluso la fe nos presentan", como lo declara sin ambages (*Camino*, c. 6).

2. De hecho, ya requiera la contemplación mística una llamada especial, un don nuevo—la cuestión es discutida por los teólogos (Garrigou-Lagrange, *Perfection cherétienne et contemplation*, 1923. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1946, nos. 1558-1567)—, exige, en todo caso, como la caridad, de la que es una de las formas más puras, un don superior a la naturaleza humana común, incluso bien desenvuelta, don que la naturaleza es incapaz de procurarse; para tener estas altas cosas, es preciso que Dios las dé. Sin embargo, aunque aborde el tema desde el simple punto de vista de la razón y de la experiencia natural, basta que el filósofo no excluya lo sobrenatural o, con más precisión, la propiedad que tiene el alma humana de poder ser elevada a lo sobrenatural, basta que le reserve y le conceda su lugar legítimo: nada le impedirá en seguida solicitar de los místicos esos "resultados susceptibles de ser controlados y verificados por todo el mundo", como dice Bergson de Pascal (*La philosophie*, pág. 7), que le permiten un enriquecimiento de su razón y de su experiencia propias. En efecto, según la perspectiva de la doctrina católica, la gracia sobrenatural actúa sobre nuestra naturaleza sin suprimirla ni alterarla, sino, por el contrario, perfeccionándola de una manera que nos resulta misteriosa y que es, sin embargo, eminentemente real. Sabemos por la revelación que nuestra naturaleza fue hecha para lo sobrenatural, gracia en este mundo, gloria en el otro; cuando no tenemos la gracia, hay, pues, algo que falta a nuestra naturaleza: algo que podría recibir, no en virtud de sus potencias naturales, sino en virtud de una "potencia obediencial" (* 40, 8.º), sobre la cual Dios puede actuar para elevarnos, sin que dejemos de ser pasivos, a un estado superior. Este algo, cuya *ausencia* es para nosotros una *privación*, se traduce en nosotros por una receptividad de la que no sería susceptible un ser que no fuese razonable, aunque se tratase del más alto del orden sensible. He aquí el lazo de unión, misterioso, pero real, que hace que la naturaleza no sea inapta a la sobrenaturaleza. Ahora bien: de este algo sobrenatural no tenemos, en las condiciones ordinarias, ninguna conciencia clara. Pero es preciso distinguir de él un estado que, aun sobrepasando el estado de simple naturaleza, no es el de la gracia, y que debería ser llamado con más propiedad *preternatural*. En este estado penetran los místicos en cierto modo. Lo afirman, lo experimentan. ¿Cómo? Lo ignoramos. Del estado preternatural propio no tienen, sin duda, una *percepción* rigurosa, sino una *impresión* viva, que es más o menos consciente y que, por otra parte, no es expresable: se trata de un estado extraordinario del alma, según el testimonio de San Pablo (2 *Cor.*, XII, 4), estado para el cual no está hecho nuestro lenguaje, y que se comunica solamente a los que lo experimentaron. Para los que no tuvieron su experiencia, no hay acceso directo; pero, si se manifiesta en ellos, como dice Bergson, alguna "resonancia" del estado místico, pueden juzgar de él por los efectos exteriores que produce y que permiten, con mucha circunspección, concluir en la existencia y, de un cierto modo, en la naturaleza de la causa de la que procede. Por ello, la experiencia mística nos resulta infinitamente preciosa, puesto que nos revela realidades que no podríamos alcanzar por nuestros medios de investigación ordinarios. Y no nos es inaccesible, puesto que se traduce por efectos naturales y no parece, además, en su fondo, extraña a la naturaleza.

3. Llegamos así al centro de la cuestión. El misticismo, en efecto, no es lo sobrenatural. (Cf. Garrigou-Lagrange, "Prémystique naturelle et mystique surnaturelle", Etudes carmélitaines, octubre, 1933. Pouget, *Logia*, 134.) Aunque no se haya desenvuelto plenamente más que en el cristianismo, y, sin ayuda de lo alto, se haya desviado de él con frecuencia, el misticismo, como lo atestiguan los hechos y lo confirman los más grandes de los místicos, es, no hay duda de ello, el desenvolvimiento de una cualidad o propiedad natural del alma humana. Aparece con la humanidad, ya recognoscible, en sus formas inferiores, mágicas y prelógicas (Lévy-Bruhl), como un sentido espiritual y religioso, apto para buscar tras lo visible lo invisible y para ver más allá de la existencia presente; es discernible en ese estado fundamental, común a todos los hombres, del que procede la vida moral, es decir, en el sentimiento irreductible de algo que hay que hacer, que nos obliga sin forzarnos, y cuya realización, que se impone a ella, pueda asegurar al alma su plena libertad. El don místico es todo esto, y es más todavía. Como declaraba el eminente prior del Carmelo de Montmartre en abril de 1929 (*La vie de l'Esprit*, 4.ª ed., 1940, págs. 69, 75-78. Cf. la carta citada en nuestro *Bergson*, nuev. ed., 1948, pág. 333), hay don místico como hay don musical: todos los hombres tienen un oído que les permite oír y, sin duda, distinguir los sonidos; pero, con todo, entre el músico de genio y los otros la diferencia es inmensa. De manera parecida, en toda alma humana existe una aptitud natural para la vida sobrenatural, aptitud que no exige esta vida sobrenatural como una necesidad (tanto la sobrepasa, que no podría incluso concebirla ni desearla propiamente), sino como

una alta conveniencia, de parte de Dios más que de nosotros mismos. Esta aptitud la poseen todos, pero en grados diversos, y no la desenvuelven todos igualmente. En ciertas almas, en una Santa Teresa y en un San Juan de la Cruz, existe una especie de genio para responder al don de Dios y para hacer que florezca en ellos: es cierto sentido de *existir*, a la vez muy simple y muy complejo; es cierta experiencia de la presencia de Dios, que hace al alma más segura de la existencia de Dios que de la suya propia; es cierta potencia de admiración y de comprensión, una facilidad de olvido de sí que agota todas sus energías en la vida divina y la multiplica en cierta manera en el interior de sí. Se encuentra algo análogo en el don místico de un Plotino, por ejemplo, aunque con la diferencia capital de que, en Plotino, el movimiento viene de abajo y engendra el orgullo, en tanto que, en los cristianos, en un San Juan de la Cruz, que ha parecido próximo a aquel (Marcel de Corte, Etudes carmélitaines, octubre, 1935), viene de lo alto y no puede ser alcanzado más que por la humildad. Pero, en los cristianos mismos, el misticismo no parece ser otra cosa que el desenvolvimiento de una facultad o aptitud natural que se ve fortalecida, enderezada, agrandada sin medida, por una fuerza sobreeminente, la gracia, infinitamente superior a toda naturaleza, que permite al alma ver e ir más allá de la razón, y que, por un camino desconocido de ella, la eleva hasta un punto que ella no podría alcanzar por sí misma y le da acceso a un mundo completamente distinto del mundo en el que vivimos, aunque no separado de él. El misterio de esta excelsa elevación no puede ser conocido más que por la fe: solo la fe permite identificar auténticamente al Dios de la sobrenaturaleza con el Dios cuya presencia y efectos experimenta el místico en el interior de sí; aunque el Dios de la naturaleza y el Dios de la sobrenaturaleza sean un solo y mismo Dios, sus efectos, en uno y otro caso, son diferentes, y conocemos su diferencia únicamente por la fe. Sin embargo, queda por decir que la facultad a la que se aplica esta acción sobrenatural y sobreeminente es una facultad natural que puede ser conocida en sí misma y en sus actos por una experiencia natural, exacta y completa, aunque no encerrada en sus propios límites (sobrepasando siempre el objeto de la experiencia a la exeriencia misma y permaneciendo en todo caso distinto de ella).

De la misma manera que existe en nosotros una conciencia subliminal, cuyos efectos se manifiestan claramente en la invención, por ejemplo (Henri Poincaré), debe existir una conciencia *ultraliminal* (Pouget), una *ultraconciencia* cuya "inconsciencia polarizada", como dice el P. Maréchal (*Etudes sur la psychologie des mystiques*, 1924, pág. 240), es debida a un enriquecimiento o a una superación, no a un empobrecimiento, de la conciencia normal, y que, sin estar por encima de la razón, regla inmediata de nuestras acciones, va y ve más allá de nuestra razón, porque es más profunda que ella, aun siendo menos clara. Esta ultraconciencia parece común a todos los hombres, como el sentido religioso o espiritual con el que presenta grandes afinidades: pero, adormecida en la mayor parte de los hombres, queda anulada en muchos por el estudio y por el manejo exclusivo de la materia; está muy desenvuelta, por el contrario, en algunas almas más liberadas de su peso (cf. nuestro artículo sobre *Les Deux sources* en la Revue des Deux Mondes del 15 de mayo de 1932); y precisamente, son estas almas, las místicas, las que pueden enseñarnos a despertarla en nosotros, a encontrar por ella el impulso creador que ellas prolongan, y luego a explorar, gracias a ella, un mundo casi desconocido, cuyas riquezas permanecen insospechadas.

Este mundo no está separado del nuestro, del mundo en el que viven nuestros cuerpos, en el que se mueve nuestra conciencia normal; lo prolonga, por decirlo así, y lo prolonga incluso por la voluntad de Dios, necesariamente. El gran teórico de la contemplación, San Juan de la Cruz, repitió varias veces que existe un acuerdo profundo entre la vida contemplativa y la vida activa. Este acuerdo lo realizó Santa Teresa en su vida, mostrándonos, sobre todo a partir de 1572, como priora del convento de la Encarnación de Avila, la alianza íntima de los dones espirituales más altos con la energía más perseverante y el buen sentido más avisado. Prueba de que el alma que goza de la presencia más o menos consciente de Dios no se absorbe en él, sino que, por el contrario, obtiene de él una fuerza y luces nuevas para comprender y para actuar, para ver claro en los asuntos terrestres, para discernir las circunstancias y las almas, para remontar las pruebas, eludir los obstáculos, obtener de ellos el gozo, y, luego que la noche oscura del alma le comunicó una pura luz sobre todas las cosas, dice San Juan de la Cruz (*N. O.*, II, 9), permitirle producir obras para la mayor gloria de Dios, es decir, como expresa Santa Teresa (2.ª y 7.ª moradas), según la justicia y la verdad. Movimiento doble y único, en el que yace el más íntimo secreto y la más provechosa lección de la experiencia mística: movimiento que reduce el alma al centro de sí al mismo tiempo que la eleva hacia Dios y la hace encontrarse en El.

(* 78) El socratismo cristiano en la tradición medieval y en los espirituales españoles.—Sobre este tema, R. Ricard (Bulletin hispanique, 1947-48), nos ofrece notas y materiales muy preciados para una historia de esta importante corriente ascética y mística que Gilson, el abate A. Combes, Mlle. M. M. Davy, estudiaron sin tener en cuenta la aportación decisiva de los españoles. (Véase la bibliografía de la cuestión en el n.º 1 de 1948.)

El tema del conocimiento de sí (Bazelaire, Dict. de Spiritualité, XII, 1511), o de esa "ciencia del alma sin la cual el bien no existe" (*Prov.*, 19, 2), constituye, con ciertos elementos estoicos (tesis Michel Spanneut, 1956), un tema corriente en los Padres de la Iglesia y en todos los espirituales cristianos. Se refiere al oráculo inscrito en el frontón del templo de Delfos, Γνῶθι σεαυτόν, del que Sócrates había hecho la máxima de su enseñanza (Jenofonte, *Mem.*, 4, 21. Platón, *Apol.*, 21 d.; *Cármides*, 166 d. Cf. Cicerón, *Acad. post.*, I, 4, 15; *Tusc.*, V, 4, 10), y que consiste, para Sócrates, en que, no sabiendo nada, no se figura que sabe, sin que pueda llegarse al conocimiento de la verdad más que si el alma entra en sí misma para recogerse, concentrarse y conocerse tal como es (*Fedón*, 67 c, 83 a). El sentido exacto de la máxima délfica es: "Conócete a ti como mortal, y no como dios." Este conocimiento nos incita a no pensar y a no desear más que bienes a nuestra medida, a conocer nuestros límites, a observar la prudencia, preservándonos del orgullo y de la inmoderación que provocarían la envidia de los dioses y su venganza (Píndaro, *Nemeas*, 6, 1-21). El pensamiento cristiano aceptó en este sentido la máxima socrática, aunque completándola con una notación que invierte su sentido: porque conocerse, es conocerse *como hombre*, es decir, como una *criatura*, mortal, pero hecha a imagen y a semejanza de *Dios*, rescatada por él y destinada a estar unida a él eternamente. De ahí una complejidad de elementos, de datos y de resonancias que confiere a la fórmula cristiana una significación completamente nueva, puesto que pone al principio y en la cima del conocimiento de sí el conocimiento de Dios.

A este respecto, toda la mística occidental procede de San Agustín y espe-

cialmente de sus dos fórmulas: "Interior intimo meo et superior summo meo" (*Conf.*, III, 6, 11), y "Noverim me, noverim te" (*Soliloquios*, II, 2, 1), que precisa el texto del *De Trinitate* (X, 8-9), sobre la manera cómo el alma se conoce en tanto está presente a sí misma. Habría que añadir a él a San Bernardo (y a su discípulo Guillermo de Saint-Thierry), para quien el conocimiento de sí es el punto de partida inicial del hombre que busca a Dios: porque, dice, la sabiduría consiste en ser el primero en beber el agua de su pozo y en comenzar y terminar por la consideración de sí (*De consid.*, II, 3) en su semejanza con Dios (*Sermo 12 de Diversis*. Cf. Guillermo de Saint-Thierry, ed. Déchanet, 1944). Después de ellos, Santa Catalina de Siena, Ruysbrœck, la *Imitación*, enlazan indisolublemente con el conocimiento de lo Unico necesario, Dios, el conocimiento de sí y la humildad que de ello deriva. Con San Agustín y San Bernardo, con el *Enchiridion* de Erasmo (ed. Bataillon, Madrid, 1932), con el maestro de Montaigne, Raimundo de Sabunde, que se aparece como precursor (un resumen de su libro fue editado en Toledo en 1500 y traducido al castellano en 1550), con Luis Vives, cuya *Introductio ad sapientiam* y el *De anima et vita* se refieren estrechamente a este movimiento de pensamiento, sin duda, también con Algazel (Asín Palacios), propagaron en España el socratismo cristiano, en el momento en que era adoptado, con títulos diversos, por Calvino, por Pierre Le Febvre, por Luis de Blois († 1566), por Scupoli († 1610), el autor del *Combate espiritual*, antes de ser llevado a su más alto punto de florecimiento por Descartes, Pascal, Bossuet, Malebranche. Tuvo también en España, en el siglo XVI, una magnífica floración en todos los espirituales de este país, que son ante todo y esencialmente admirables psicólogos (cf. Menéndez y Pelayo, "De la poesía mística", en *Estudios de crítica*, Madrid, 1927, 1, 43. Miguel de Unamuno, "En torno al casticismo", *Ensayos*, I, Madrid, 1916, pág. 152; tr. fr. Bataillon, "L'essence de l'Espagne", Plon, 1923, pág. 201).

Para Santa Teresa, alma de experiencia si las hubo, el principio y el fin de la oración deben culminar en el conocimiento de sí (*Camino*, 39). Por elevados que estemos en la oración, no debemos nunca perder de vista lo que somos: condición indispensable de todo progreso en la vida espiritual, no solo por la humildad que este conocimiento pone en el alma consciente de su miseria (*Vida*, c. 28. *Castillo*, I, 2. II, 1. III, 2. VI, 10), sino por el sentimiento de la dignidad de nuestra alma, hecha a imagen de Dios (*Castillo*, I, 1. VII, 1), en la que Dios reside por presencia, potencia y esencia (según la fórmula tomista por medio de la cual un sabio dominico le confirmó su experiencia (*Vida*, c. 18. *Castillo*, V, 1), lo que da al alma una humilde y santa presunción (*Vida*, c. 15). Es, por tanto, en el interior de nuestra alma, como dice San Agustín, donde debe buscarse a Dios, es ahí donde se le encuentra, en lo más íntimo de sí mismo. Este es el pan con el que deben tomarse los demás manjares, aunque con moderación (*Vida*, c. 13), porque hay que detenerse a veces a considerar también la grandeza y la majestad de Dios, en quien el alma encontrará la justa noción de su propia bajeza mejor de lo que lo haría en sí misma, y más fuerza para operar y para actuar (*Castillo*, I, 2), esperando que, gradualmente, le sea posible llegar por el favor divino a la unión perfecta con Dios, en quien ella se encuentra a sí misma (*Castillo*, VI). De esta experiencia y de esta doctrina, San Juan de la Cruz extrajo todas las consecuencias especulativas y prácticas que encierra. En el capítulo de la *Noche oscura*, que trata de la noche de los sentidos y del apetito sensible (I, 12), muestra con fuerza las ventajas que el alma obtiene de ella: la primera es el conocimiento experimental de sí misma y de su miseria, con la clara visión de que por sí misma no hace ni puede nada; y de esta fuente viva nacen una manera

más respetuosa y más circunspecta de tratar con Dios; luego, por contraste con su propia bajeza, el sentimiento más puro de la grandeza y excelencia de Dios y un amor hacia él más alejado de los gustos sensibles; en fin, por la humildad verdadera, el desprecio de sí, la pérdida de la ilusión que se valora más que las otras cosas, un amor creciente del prójimo: porque estas son las condiciones de la perfección y este es el preludio para la purificación suprema que, por la noche del espíritu, prepara al alma a la unión perfecta y transformante en Dios (II, 5; 9; 18-19). Entonces se realiza la palabra de la Escritura (*Lc.*, 17, 21): el reino de Dios está entre vosotros, *Ecce enim regnum Dei intra vos est*, porque Dios está presente en el centro del alma, no solamente según el modo natural, por esencia, sino sobrenaturalmente, por la gracia y por el amor, que la ilumina, la libera, la exalta y la pone en posesión de todos los bienes, después de haberla oscurecido, unido, rebajado y despegado de todo. (*Cántico espiritual*, estr. 1 y 4. *Noche*, II, 9-10, 19-22.)

Este tema tradicional del conocimiento de sí y de Dios, que recogió el P. Jerónimo Gracián († 1614), discípulo de Santa Teresa, se encuentra ya esbozado en la Correspondencia espiritual y en el *Audi filia* de Juan de Avila (1500-1569), donde muestra que hemos de guardarnos de la estima que nuestras buenas obras, que no provienen de nosotros, sino de Dios (c. 63), y que, si Dios, principio de nuestro ser, más presente a nosotros que nosotros mismos, nos abandonase por un solo instante, dejaríamos de existir (c. 64). Se le encuentra en el dominico Luis de Granada (1504-1588), que enlaza íntimamente el conocimiento de sí, superior a cualquier otra ciencia, con el desdén de la gloria del mundo y de sí mismo y con la práctica de la humildad (*Libro de la Oración y Meditación*, 1554): a condición de que el conocimiento especulativo haga nacer en nosotros un sentimiento profundo (*La victoire sur soi-même*, trad. M. Legendre, 1923), fruto de la prueba y de la pena según Santa Rosa de Lima (Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias*, Roma, 1681, reed. París, 1938). El principio socrático es igualmente evocado, como mostró Ricard, por los autores franciscanos, Bernardino de Laredo († 1540), que muestra que el conocimiento de sí tiene la misma importancia para lo espiritual que el diagnóstico para el médico; Antonio de Guevara († 1545), Francisco Ortiz († 1546), Diego de Estella († 1578); en fin, Juan de los Angeles († 1609), que, en sus *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* (I, 3), trata de la introversión y del recogimiento que permiten encontrar a Dios en "lo íntimo del alma y su esencia muy simple", en la que no subsiste más que la imagen del Creador: conocimiento experimental que constituye la base de todo el edificio espiritual (*Eccli.*, 18, 6). Los mismos temas inspiraron a los grandes espirituales agustinos, Luis de León (*Del conocimiento de sí mismo*, Alain Guy, 428), Dionisio Vázquez († 1539), Santo Tomás de Villanueva († 1555, "Breve thema, sed magnum pelagus: Tu quis est?"), Alonso de Orozco († 1591), Hernando de Zárate (*Discursos de la paciencia cristiana*, 1592), así como a los jesuitas, que retuvieron sobre todo su aspecto ascético: San Ignacio de Loyola, cuyos *Ejercicios Espirituales* proponen, para reformar y transformar el alma sobre su divino Modelo, un método de examen particular en el que el alma se pone en presencia de Dios y de sí ("mirar quién soy yo"), siendo ambos inseparables como lo son la conciencia de lo que se es y la conciencia de lo que se debe ser, de donde nacen, como muestra en consecuencia el P. Rodríguez (*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 1609) y San Alonso Rodríguez († 1617), la humildad de corazón y el amor. Al lado de ellos debemos citar

a Baltasar Gracián († 1658, "Moral anatomía del hombre", en *El Criticón*), Nieremberg († 1658), los portugueses H. Pinto (1572) y Antonio das Chagas († 1682), para quien "conocimiento de sí", "arrepentimiento" y "humildad" son sinónimos, y, entre los autores profanos, Oliva Sabuco, autora de una *Nueva filosofía del hombre* (1587), cuya primera parte está constituida por un coloquio del conocimiento de sí, y Francisco de Quevedo, que en su *Doctrina moral del conocimiento propio* (Zaragoza, 1630), muestra, en términos ya cartesianos, que el fin de la vida del hombre, por el conocimiento de sí y de su condición, no es otro que el de salvar su alma inmortal en lugar de esclavizarla al cuerpo. "Conocimiento de sí: el más difícil conocimiento que puede imaginarse", dice Don Quijote a Sancho (II, 42). "Pero, al conocerte a ti mismo, no te inflarás como la rana que quería igualarse al buey."

Entre Sócrates y Pascal están, sin duda, San Agustín y San Bernardo, y todo lo que ellos obtuvieron de la doctrina cristiana de la creación y del hombre hecho a imagen de Dios; pero están también, sobre todo, Santa Teresa y los espirituales de España, su experiencia psicológica, moral y mística de sí, de Dios, y del misterio de la creación presente en el centro de nuestra alma, de donde nacen para el hombre toda luz y toda fuerza.

(* 79) La concepción teresiana del deseo y del paso de la servidumbre a la libertad, confrontada con las teorías spinozista y marxista.—Según Santa Teresa, la voluntad divina es la sustancia de nuestro deseo profundo y verdadero, si no de nuestro deseo explícito: porque Dios sabe mejor que nosotros lo que deseamos, que no es lo que creemos desear. "¡Oh Dios mío, y mi sabiduría infinita, sin medida y sin tasa y sobre todos los entendimientos angélicos y humanos! ¡Oh amor, que amas más de lo que yo puedo amar, ni entiendo! ¿Para qué quiero, Señor, desear más de lo que Vos quisiereis darme? ¿Para qué me quiero cansar en pediros cosa ordenada por mi deseo, pues todo lo que mi entendimiento puede concertar, y mi deseo desear, tenéis Vos ya entendido sus fines, y yo no entiendo cómo aprovecharme? Que no, mi Dios, no, no más confianza en cosa que yo pueda querer para mí. Quered Vos de mí lo que quisiereis querer, que eso quiero, pues está todo mi bien en contentaros. Y si Vos, Dios mío, quisiereis contentarme a mí, cumpliendo todo lo que pide mi deseo, veo que iría perdida. Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir. El viva y me dé vida; El reine, y sea yo su cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviese ajeno? ¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios!" (*Exclamación*, 17). Para aprehender bien la justeza, la profundidad y la penetración de esta concepción teresiana del deseo, y del paso de la "servidumbre" a la "libertad", basta compararla a la concepción que se forja de ella un Spinoza (*Eth.*, III, 9 sch. IV, 4, 37, 52 y app. V, 4), que tiene a la humildad por una tristeza nacida de lo que el hombre considera su impotencia o su debilidad (III, 55, sch.), y para quien, a pesar de una aparente semejanza, el deseo o el apetito consciente, que es la esencia del hombre, no puede ser transformado en idea adecuada más que por la reducción racional a la necesidad de la potencia o de la esencia divina, de la que la potencia del hombre no es más que una parte. Toma todo su valor cuando se la compara con la teoría marxista de la enajenación del

hombre, que trata de crear en el hombre el deseo, o el reflejo, de la sujeción por la absorción del individuo en la Humanidad-dios, y con la teoría existencialista, que, al reprochar al "hombre cristiano" que no es libre más que para el mal (como si abdicase sometiéndose a Dios), atribuye al hombre la "libertad creadora" que los cristianos "ponen en Dios", y que le confiere, según estos teóricos, el poder de "inventar el Bien". (J. P. Sartre, Introduction al *Descartes* de la colección Classiques de la liberté, Traits, 1946.)

(* 80) La unión del alma a Dios, según Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y según Spinoza.—Para Spinoza, que condena a la sustancia como lo que es en sí y es concebido por sí (*Etica*, I, def. 3), no puede existir en la naturaleza de las cosas más que una sola sustancia (I, pr. 5 y 14), necesariamente infinita (I, pr. 8, sch. 2), eterna (pr. 19), a saber: Dios, de quien todo lo que existe resulta, depende y procede con la misma necesidad que lo hace ser (pr. 29, sch.; pr. 33 y 34), y en quien el espíritu o el alma, por el amor intelectual a Dios, toma conciencia de su eternidad (V, pr. 23, 33, 39, sch.). Muy distinta es la unión del alma a Dios por el amor, tal como la experimentó Santa Teresa y como la definió San Juan de la Cruz en su modo y en su esencia. En ningún caso la "desapropiación" es "despersonalización". En el amor, el alma florece en Dios como en su centro, toma su impulso hacia él, en él, como a su fin; no se pierde más que para encontrarse a sí misma en él (*Mat.*, X, 39). He aquí lo que experimenta Santa Teresa y lo que dice por doquier (Lépée, 229-234, 426-443): no deja de ningún modo de ser ella misma (*Castillo*, VII, 3. *Rel.*, 66) más que para serlo verdaderamente, sublimando la nada de su ser en el Todo de Dios, que da la vida a nuestra alma, como lo atestiguan nuestras secretas aspiraciones (*Castillo*, VII, 2). Y San Juan de la Cruz: "La unión a Dios por transformación de amor hace al alma semejante a Dios por el amor" (*Cántico espiritual*, *estr.* 12). En la unión sobrenatural, la voluntad de Dios y la del alma son una misma cosa, y esta voluntad de Dios es la del alma (*Subida al Monte Carmelo*, I, 11). Porque se trata de la unión, sin absorción, de dos voluntades y de dos sustancias (II, 4-5). En la sustancia del alma, sustancialmente transformada y concentrada en Dios—en ese Dios que es luz y amor (*Llama de amor viva*, estr. 3)—, Dios es el autor de todo, el alma no puede nada por sí misma, no tiene más que recibir lo que Dios opera en ella. Así, todos los movimientos del alma son divinos: aunque sean de Dios, son igualmente de ella, porque Dios los realiza en ella con ella (*Llama de amor viva*, estr. 1). El alma aspira a Dios en Dios, y esta aspiración es la misma de Dios, porque al estar el alma transformada en él, ella misma lo aspira en él (*Cántico espiritual*, estr. 39). Es un "no sé qué" (*Cánt.*, estr. 7), que el alma experimenta y del que está segura: cierta de que no comprende aquello de lo que tiene un tan profundo sentimiento inmediato y que sobrepasa a todo entendimiento (*Llama de amor viva*, estr. 3), pero cierta, sin embargo, de él. Se ve cómo la experiencia de Dios, tal como la experimentaron y describieron Santa Teresa y San Juan de la Cruz, corrige, completa y sobrepasa las especulaciones del genio ibérico excesivo que fue Spinoza, que no acierta a ver que Dios es Creador, y el hombre su criatura.

(* 81) San Juan de la Cruz. El simbolismo que vuelve todas las cosas a lo divino.—Como nos lo revela San Juan en la nota con que acompaña sus cantos de la *Llama de amor viva*, a propósito de la "lira" de Boscán y de Garcilaso, todo

él es símbolo, imagen, tema de meditación, estimulante y expresión para un pensamiento que vuelve todas las cosas hacia lo divino. El universo interior primero, que es el más rico de todos; las luchas y las persecuciones, los arrebatos y las sequedades, los movimientos secretos del alma, los sufrimientos, los terrores, las pruebas, y la más dura de todas, que es la ausencia de Dios, la soledad en que se encuentra el alma que se cree abandonada de Dios en la hora misma en que este Dios de amor se entrega a nosotros, llena el vacío que nos hace sufrir (*V. F.*, estr. 3, v. 3, 2.º), y realiza el deseo esencial de nuestro corazón (*M. C.*, II, 46), en la desnudez, el renunciamiento y un abandono sensible parecido a aquel en el que Cristo realiza una obra más grande que todas las maravillas y todos los milagros de su vida, la reconciliación del género humano con Dios por la gracia y la unión de la criatura con su Creador por el amor (*M. C.*, II, 7). El universo sensible, después, que nos suministra símbolos muy superiores a nuestros conceptos humanos, porque son tomados de la obra divina: la noche primera (*M. C.*, I, 2), en la que las formas límpidas y espirituales se separan y se resuelven en el velo con que las cubre la tarde, la noche plena, serena y pacífica (*C. E.*, 38), que ilumina la llama interior de la oscura contemplación (*M. C.*, II, 1), y ese silencio, esa soledad sonora (*C. E.*, estr. 14, 1-4), en la que el alma avanza sola con una heroica audacia (*N. O.*, I, 3) hacia la soledad lejana en la que la espera su Amado (*C. E.*, estr. 15, v. 2); y las fuentes de agua viva en las que saciamos nuestra sed, el bosque y su encanto (*C. E.*, 38), el viento que forma el ventalle de los cedros (*M. C.*, I, 6) y el aire en las almenas (*M. C.*, I, 7) y el mosto de las granadas (*C. E.*, 37) que son como la figura de los misterios de Cristo, porque, lo mismo que las granadas contienen una infinidad de granitos que nacen y se desarrollan en su seno esférico, así también cada uno de los atributos, de los juicios y de las virtudes de Dios contienen en sí una multitud de ordenanzas maravillosas que se desenvuelven en el seno esférico de la virtud divina. El universo intelectual, en fin: además de la Sagrada Escritura, que leía y meditaba continuamente, San Agustín, Dionisio Areopagita, San Bernardo, las Morales de San Gregorio, Hugo de San Víctor, la Imitación de Jesucristo, Ruysbroeck, Tauler, los Ejercicios espirituales de San Ignacio, el tercer abecedario de Osuna, los filósofos y los teólogos, los músicos y los poetas. Por medio de él, toda la tradición occidental de la teología mística viene a confluir en el corazón de la experiencia teresiana y a confirmarla (Cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D., *San Juan de la Cruz*, Avila, 1929): pero a la luz de su propia experiencia, interior, sensible y divina.

(* 82) La experiencia mística en San Juan de la Cruz. La noche. Sabiduría y amor. Contemplación adquirida y contemplación infusa.—Véanse, a este respecto, los textos característicos de la *Subida al Monte Carmelo*, II, 4 y 5; de la *Llama de amor viva*, estr. 2, v. 4 y estr. 3, v. 5 y 6; y, sobre todo, los del *Cántico espiritual*, tercera parte (Vida unitiva), estrs. 22, 27, 29, 30, 32, 38. Este punto fue perfectamente puesto en claro por Marcel de Corte en su estudio sobre "L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix" (Etudes carmélitaines, octubre 1935, págs. 164-215). La comunicación del alma con Dios no es, para San Juan de la Cruz, lo que es para Plotino (*Enéadas*, VI, 9, 8-11), la luz de un pensamiento que se anula para identificarse con Dios valiéndose solo de sus fuerzas: es una noche, pero una noche serena, para los sentidos, para la inteligencia, y, al final, para el alma misma (*M. C.*, I, 2. *C. E.*, estr. 38. Cf. Etudes

carmélitaines, oct., 1938), que, movida por Dios, se une a lo que ella no puede entender, sin tener necesidad de conocimiento distinto: únicamente el reconocimiento de su desproporción con su Objeto último y su docilidad a la moción divina son la condición de la experiencia que se consuma en el amor, de suerte que esta noche bienaventurada es a la vez la medida de la distancia infinita entre el alma y Dios y la condición de su unidad de acción, de alegría, y de amor. Observemos, sin embargo: mientras que Osuna se muestra de acuerdo con los místicos de los Países Bajos (Groult, 1927, pág. 141) para no considerar el estado místico como especialmente reservado a las almas privilegiadas, San Juan de la Cruz proclama que "Dios no da nunca la sabiduría sin amor", puesto que la sabiduría mística es infundida pasivamente, dice, por el amor y la gracia de Dios (*Noche oscura del alma*, l. II, noche pasiva del espíritu, c. 12), y en este punto se aleja resueltamente de Osuna, que admite la existencia de los dones sin la caridad, de la contemplación sin la gracia. Sin duda, la contemplación *adquirida* puede ser considerada como el término natural de la oración discursiva; no requiere otra ayuda que la que es dada por la gracia a toda obra realizada en espíritu de caridad; está, pues, por el ejercicio ascético, al alcance de todos: esta es la doctrina que se desprende de la Subida al Monte Carmelo. Pero no ocurre así con el estado místico propiamente dicho, es decir, con la contemplación *infusa*, que Dios hace nacer, y he aquí su secreto (*Noche oscura*, l. I, noche pasiva de los sentidos, c. 9), en ciertas almas, por un favor divino que las pone en seguida en estado de contemplación o de amor. Esta cuestión ha sido objeto en España de vivas discusiones entre carmelitas y dominicos, como atestiguan los estudios publicados en El Mensajero de Santa Teresa y Ciencia Tomista. Quede, con todo, en claro, que San Juan se preocupa siempre (contra Plotino) de mantener: 1.º, que el alma no puede alcanzar la unión por sus solas fuerzas; 2.º, que este alto estado, debido a la gracia, no es identificación, sino unión. Porque toda la creación divina no fue hecha, sin duda, más que para permitir esta *reflexión* o este *retorno* a Dios de una criatura que pueda amarle y a la que El pueda amar. Bergson lo vio profundamente, y ahí encontró el propósito, la razón y el fin de la creación divina. (*Deux Sources*, c. III.)

(* 83) Santificación y santidad.—En la doctrina católica, de la que San Juan de la Cruz y Santa Teresa nos ofrecen una visión exacta, profunda y experimental, la santificación es concebida como un aumento de la justicia en el alma, por el amor, la fe viva y las obras: Dios santifica al alma reproduciendo su propia santidad en su criatura, el hombre, que, con la moción divina, se santifica activamente actuando como un santo. En la doctrina luterana, las "disposiciones" y "satisfacciones" de la doctrina católica, la lenta, gradual y creciente renovación del hombre interior que constituye su *santificación*, se pierden de vista, absorbidas en el acto repentino y absoluto de la *justificación*, que es para Lutero el comienzo, el medio y el fin de toda la vida religiosa y que constituye por sí misma toda la obra de la regeneración (J. Chevalier, "Luther et le luthéranisme", Rev. cath. des Eglises, 1908, pág. 283). La visión católica está conforme con la experiencia de los grandes místicos y se muestra de acuerdo con la tradición más antigua, porque, en el Nuevo Testamento, los términos "santidad", "santificación", "santo" (ἅγιος, ὅσιος) conservan algo de la noción primitiva de santidad, que encierra una reserva sagrada, un límite o restricción del derecho del hombre en el libre uso de las cosas: limitación esencial a la libertad de la criatura, condición

de su progreso, constitutiva incluso de su esencia, puesto que la libertad para el hombre es la observación de sus límites, así como la razón es su reconocimiento. (Cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905, pág. 141. R. d'Alost, "Le sens du mot sainteté", Etudes franciscaines, julio 1937, págs. 409, 464 y sgs.)

(* 84) La libertad verdadera. El hombre y Dios.—Nuestro poder, en efecto, es esto: un poder recibido por nosotros, dado por Dios. Tal es su origen, tal es en esencia, y el ejercicio que hacemos de él llama al ser a una doble pasividad, la de la afección y de la del objeto, que limitan nuestra actividad suministrándole los medios de realizarse, en el intervalo que separa siempre de lo deseable infinito el deseo que tiende a él como a su fin último y a su causa primra (L. Lavelle, *L'acte*, págs. 417, 456. Cf. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, II, 212-220. Rev. Thomiste, oct., 1938, pág. 646). Si ser libre es ser causa de sí, no somos verdaderamente libres más que cuando coincidimos de alguna manera con la causa de nuestro ser, cuando queremos y realizamos la voluntad de Dios en nosotros. Si el querer quiere naturalmente el bien, la verdadera libertad no puede consistir más que en la adhesión al verdadero Bien. ¿Pasividad? ¿Actividad? El hecho trasciende de las expresiones que intentamos darle: al modo como la alegría trasciende el placer y el dolor, la docilidad del hombre al querer divino resuelve la antinomia de lo supremo y lo íntimo, de la trascendencia y de la inmanencia, de la determinación y de la libertad, de la pasividad y de la actividad. El objeto del querer es lo que le determina: en este sentido, somos pasivos con respecto a él, incapaces de crearlo, y capaces tan solo de recibirlo. Por otra parte, debemos ponernos en estado de recibirlo, con todas nuestras potencias, inteligencia, querer y amor: en este sentido, somos activos. Pero toda nuestra actividad reside en el renunciamiento a nuestra voluntad propia que se proyecta en el objeto y sustituye el objeto real por un objeto facticio, a fin de realizar nuestra voluntad verdadera, que "se encuentra perdiéndose" en el seno del Objeto real, infinito, por la transformación de amor en Dios, que nos llama a participar de su acto creador por medio de este mismo renunciamiento. Así, aprehendemos nuestro poder en sus límites y en su pasividad misma con respecto a Dios. He aquí precisamente lo que mostraron Santa Teresa y San Juan de la Cruz con su experiencia viva, y de lo que nos dejaron la fórmula decisiva.